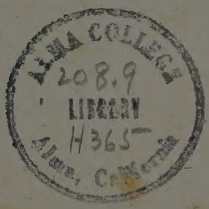
Dogmatische Theologie

von

Dr. J. B. Heinrich,
Domdecan und Professor der Dogmatik am bischöfl. Seminar zu Mainz.



Sapere ad sobrietatem.
Rom. 12, 3.

Fünfter Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1884.

27234

Imprimi permittitur.

MOGUNTIAE, 7. Augusti 1884.

A. C. OHLER,
Consil eccl. et Cathedral. Eccl. Mogunt.
Canon. capitularis.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Vorwort.

Der Inhalt des gegenwärtigen Bandes, welcher die Lehre von der Schöpfung, der natürlichen Weltordnung und Providenz und die allgemeinen Principien der übernatürlichen Ordnung, sodann die Lehre von den reinen Geistern behandelt, ist nicht nur von der größten theologischen Wichtigkeit, sondern berührt sich auch in vielen Punkten mit jenem unermeßlichen Wissensgebiete, welches vorzugsweise das Interesse der modernen Welt in Anspruch nimmt und auf dem zunächst der Kampf der unchristlichen und falschen Wissenschaft gegen die christliche Wahrheit sich vollzieht.

Es war nicht meine Aufgabe, diese großen Fragen vom naturwissenschaftlichen, oder philosophischen, oder auch vom apologetischen Standpunkte aus zu besprechen. Das ist die Aufgabe der betreffenden Specialwissenschaften. Möchten nur immer mehr christliche Gelehrte und Denker sich finden, welche dieselben mit solcher Sachkenntniß, Correctheit und mit solchem Scharfsinn behandeln, wie neuerdings Pesch in seiner Philosophia naturalis und in seinem zweibändigen Werke „Die großen Welträthsel, Philosophie der Natur" bezüglich fast aller die Naturwissenschaften und Naturphilosophie berührenden Fragen es gethan hat. Letzteres Buch zu benützen war mir nicht mehr möglich; ich wollte aber nicht unterlassen, an dieser Stelle auf dasselbe zu verweisen.

Dagegen ist es heut zu Tage eine doppelt wichtige Aufgabe des Theologen, mit genügender Vollständigkeit und Gründlichkeit zu prüfen und darzulegen, ob und in wie weit die geoffenbarte Wahrheit von jenen Fragen berührt wird, und was auf Grund der Offenbarung und der Lehre der Kirche die theologische Wissen-

schaft bezüglich derselben zu urtheilen hat. Zu diesem Zwecke war es nothwendig zu zeigen, wie die großen Theologen der Kirche darüber dachten; zumal der heil. Thomas, auf den als auf den sichersten Führer auch auf diesem Gebiete unser glorreich regierender heiliger Vater, Leo XIII., mit so viel Nachdruck und Autorität hingewiesen hat. Nicht minder nothwendig aber war es, hiebei mit großer Vorsicht die Gränze einzuhalten, welche die auf den sicheren Principien der Theologie und wahren Philosophie beruhende und insofern unanfechtbare Lehre der großen Philosophen und Theologen der Kirche von Dem trennt, was sie aus den profanwissenschaftlichen Meinungen ihrer Zeit ihren Darstellungen beigemischt haben. Wenn sie in letzterer Beziehung zu manchen unhaltbaren Meinungen verleitet wurden, so muß solches auch uns zur Warnung dienen, den Aufstellungen der modernen Wissenschaft gegenüber nicht in denselben Fehler zu verfallen. Möge es mir gelungen sein, die richtige Gränze einzuhalten.

Auch die Lehre von den reinen Geistern, den guten wie den bösen, hat in unserer Zeit eine höhere Wichtigkeit erlangt. Daher glaubten wir dieses so umfassende Lehrstück, im Anschluß an Thomas, Suarez und Petavius, ausführlicher darstellen zu sollen. In den zuverlässigen Lehren dieser großen Theologen wird der Leser die Principien finden, nach welchen gewisse Erscheinungen der Geschichte, namentlich auch unserer Zeit, zu beurtheilen sind. Auf die moderne Magie und den Spiritismus einzugehen, konnte ich mich nicht entschließen.

Daß ich nach dem Vorbilde der bedeutendsten Theologen der Gegenwart die Lehre von der übernatürlichen Ordnung im Allgemeinen am Schlusse des Lehrstückes von der Providenz und vor der Engellehre behandelt habe, bedarf keiner Rechtfertigung. Eher könnte es Tadel finden, daß ich sie nicht vollständig genug behandelt, namentlich nicht das Wesen und die verschiedenen Arten der Gnade näher besprochen habe. Allein wenn auch in Folge davon in der Engellehre, wie demnächst in der Lehre vom Urstande des Menschen Manches vorausgesetzt werden muß, was erst in der Lehre von der Gnade Christi näher besprochen wird, so haben mich doch überwiegende Beweggründe dazu be-

stimmt, in diesem Bande nur das Allgemeinste und Nothwendigste bezüglich des Uebernatürlichen zu geben, die gesammte Gnadenlehre aber in dem Zusammenhange vorzutragen, in welchem die kirchliche Lehrentwickelung bezüglich dieser Materie sich vollzogen hat.

Möge der gütige Leser auch diesen Band mit Wohlwollen aufnehmen und zu fernerer Arbeit meine schwache Kraft durch sein Gebet unterstützen.

Mainz, den 6. August 1884.

Der Verfasser.

Inhalt.

Specielle Dogmatik.

Zweiter Theil der speciellen Dogmatik.

Von den Werken Gottes.

Seite

§. 255. Von den Werken Gottes im Allgemeinen 3

Erstes Buch.

Die ursprüngliche Ordnung der Natur und der Gnade und ihre Störung durch die Sünde.

§. 256. Inhalt und Eintheilung 13

Erstes Kapitel.

Von der Erschaffung, Erhaltung, Bewegung und Regierung aller Dinge durch Gott; von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung im Allgemeinen.

I. Von der Schöpfung.

§. 257. Namen und Begriff der Schöpfung 15
§. 258. Wichtigkeit und Charakter des Dogma's von der Schöpfung . . 25
§. 259. Das katholische Schöpfungsdogma; seine Begründung aus der heiligen Schrift 31
§. 260. Väterlehre und kirchliche Lehrentscheidungen gegenüber den verschiedenen Irrlehren 46
§. 261. Begründung des Schöpfungsdogma's aus der Vernunft 64
§. 262. Von dem Schöpfer insbesondere: Gott allein Schöpfer; Verhältniß der Trinität zur Schöpfung 81
§. 263. Die Freiheit und Urbildlichkeit Gottes bezüglich der Schöpfung . 103
§. 264. Die Zeitlichkeit des Erschaffenen und die Ewigkeit des göttlichen Schöpfungsactes 121

Seite

§. 265. Von dem Endzwecke der Schöpfung 151
§. 266. Von der Einheit der Welt und der Verschiedenheit und Ungleichheit der Geschöpfe 173
§. 267. Von der Selbstständigkeit, Güte und Defectibilität der Creaturen; Begriff und Ursprung des Bösen und Uebels im Allgemeinen 180
§. 268. Das Hexaëmeron 214
§. 269. Die christliche Naturauffassung 257

II. Von der Erhaltung, Bewegung und Regierung der Creaturen durch Gott.

§. 270. Der Schöpfungssabbath und die fortdauernde Wirksamkeit Gottes 279
§. 271. Gottes absolute Herrschaft über die Creatur; der letzteren Abhängigkeit von Gott 283
§. 272. Von der Erhaltung der Creaturen 284
§. 273. Von Gott als der ersten Ursache alles creatürlichen Bewegens und Wirkens, oder von dem concursus Dei naturalis et universalis 296
§. 274. Von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung im Allgemeinen 313
§. 275. Verhältniß der Vorsehung zu Uebel und Sünde, Zufall und Schicksal 341
§. 276. Die Vorsehung Gottes in ihrem Verhältnisse zur creatürlichen Freithätigkeit und zum Gebete 358

III. Von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung und ihrem Verhältniß zu einander im Allgemeinen.

§. 277. Name und Begriff des Natürlichen und Uebernatürlichen . . . 368
§. 278. Nähere Erklärung des Uebernatürlichen; Arten desselben . . . 378
§. 279. Nähere Erklärung des Uebernatürlichen in seinem Verhältnisse zur erschaffenen Natur und zu Gott 407
§. 280. Von dem übernatürlichen Endziele, insbesondere seiner Gratuität und Congruenz. Status viae und status termini 448

Zweites Kapitel.

Von den Engeln.

§. 281. Wichtigkeit und Charakter der Engellehre 500
§. 282. Namen, Existenz, Erschaffung, Zahl, Ordnungen der Engel . . 502
§. 283. Theologische Erörterungen über die Einheit und den Unterschied der Engel, ihrer Chöre und Hierarchien. 547
§. 284. Von der Natur und den natürlichen Gaben der Engel im Allgemeinen 578
§. 285. Von dem Verhältnisse der Engel zum Raume und von ihrer örtlichen Bewegung 604

§. 286. Das natürliche Erkennen der Engel 620
§. 287. Der natürliche Wille der Engel 653
§. 288. Von der natürlichen Macht oder Wirkungskraft der Engel nach Außen 672
§. 289. Urstand und Prüfung, Verdienst und Beseligung, Sünde und Verwerfung der Engel 696
§. 290. Der Lohn der seligen Engel und ihr Verhältniß zum Reiche Gottes auf Erden 758
§. 291. Strafe, Zustand und Wirksamkeit der gefallenen Engel 779

Specielle Dogmatik.

Zweiter Theil der speciellen Dogmatik.

Von den Werken Gottes.

§. 255.

Von den Werken Gottes im Allgemeinen[1].

I. Nachdem wir im ersten Theile der speciellen Dogmatik von Gott dem Dreieinen an sich gehandelt haben, betrachten wir ihn im zweiten Theile als die absolute — bewirkende, urbildliche und finale — Ursache aller Dinge[2] oder, was dasselbe ist, wir betrachten die Werke Gottes in ihrer Beziehung zu Gott als ihrer Ursache, ihrem Urbilde und ihrem Endziele[3].

1) Vgl. *S. Thomas*, S. c. g. l. 2, c. 1—16.

2) Der heil. Thomas geht *S. Th.* 1, q. 44 von der immanenten Production beziehungsweise Processíon der göttlichen Personen zu der schöpferischen Production nach Außen oder dem Ausgange der Geschöpfe von Gott mit den Worten über: Post considerationem divinarum personarum considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Es ist darin angedeutet, daß einestheils die Zeugung des Sohnes das eminente Urbild der Schöpfung ist, und daß anderntheils beide absolut verschieden sind, daher wir auch in dem Trinitätsdogma, wie das absolute Sein Gottes, so die absolute Unabhängigkeit Gottes von dem Geschöpfe und die Freiheit der Schöpfung am vollkommensten erkennen. *S. Th.* 1, q. 32, a. 1, ad 3. Vgl. Bd. 4, S. 22, Note 3 und S. 651. Das sind wahre und tiefe Gedanken. Der Vorwurf der Güntherianer und Anderer, daß in dem thomistischen Ausdrucke processio creaturarum a Deo ein pantheistischer beziehungsweise emanatistischer Gedanke liege, ist unter aller Kritik. Vgl. auch Bd. 3, §. 240, S. 465—467. Eine gründliche Widerlegung der beßfallsigen Vorwürfe Günther's gegen die Scholastiker gibt Kleutgen, Philos. d. Vorz. Bd. 2, S. 867 (1. Aufl.).

3) Vgl. Bd. 1, §. 7. Bd. 3, §. 128, wo wir gesehen haben, daß Gott principaler, die Creaturen secundärer Gegenstand der Theologie, und daß letztere nur in ihrer Beziehung zu Gott in der Theologie in Betracht kommen. Dieses haben neuere Theologen vielfach dadurch hervorgehoben, daß sie die Tractate von den göttlichen Werken „De Deo creatore, De Deo creante et elevante, De Deo redemtore, sanctificatore" überschreiben. Sie haben dafür auch das Vorbild des Glaubensbekenntnisses, das überdies die göttlichen Werke den betreffenden Personen appropriirt. Wir halten es jedoch für einfacher und natürlicher, die Titel nach den betreffenden Werken zu wählen, wie meistens auch die Alten gethan haben.

II. Bei jedem Wesen ist seine innere oder immanente Thätigkeit (actus, opus, operatio *ad intra*) von seiner Thätigkeit nach Außen (actus *ad extra*) zu unterscheiden [1]). Durch erstere Thätigkeit bringt das thätige Wesen in sich selbst etwas hervor und wird dadurch in sich selbst vervollkommnet, durch letztere producirt es durch eine Mittheilung seiner inneren Vollkommenheit eine von ihm verschiedene äußere Wirkung oder ein äußeres Werk [2]). So ist das Brennen und Leuchten eines Körpers eine innere Thätigkeit, wodurch dieser Körper in sich selbst die Vollkommenheit des Lichtes und der Wärme erzeugt; indem er aber seine Wärme und sein Licht anderen Körpern mittheilt, macht er diese zu warmen und leuchtenden. So wird ein vernünftiges Wesen durch sein Erkennen und Wollen innerlich vervollkommnet; indem es aber seine Ideen und Willensentschlüsse nach Außen verwirklicht, bringt es Werke hervor, in denen sein Denken und Wollen und damit seine eigene Vollkommenheit sich offenbart. So verwirklicht und offenbart der Künstler seine Ideen in seinen Kunstwerken und theilt der Lehrer und Erzieher seine eigene intellectuelle und sittliche Vollkommenheit seinem Zöglinge mit.

Hieraus ist sofort klar, daß jede Thätigkeit nach Außen in einer entsprechenden inneren Thätigkeit ihr Princip hat, und daß die Vollkommenheit des äußeren Werkes von der Vollkommenheit des Wirkenden in seiner immanenten Thätigkeit abhängt [3]). Daher können wir aus der Vollkommenheit des Wirkenden und seiner immanenten Acte die Vollkommenheit seiner äußeren Werke ableiten, und umgekehrt erstere aus letzterer erschließen.

---

1) Der Ausdruck operari, operatio, opus, agere, actio, actus, wie die deutschen Worte Thätigsein, Thätigkeit, auch Wirken, Wirksamkeit pflegt man von der inneren, aber auch von der äußeren Thätigkeit zu gebrauchen, während facere, factio, wie Machen, Verfertigen u. dgl., nur von der Thätigkeit nach Außen gebraucht wird. Prima igitur dictarum operationum, tanquam simplex operantis perfectio, *operationis* vindicat sibi nomen vel etiam *actionis;* secunda vero, eo quod sit perfectio facti, *factionis* nomen assumit. *S. c. g.* l. 2, c. 1.

2) Est autem duplex rei operatio, ut Philosophus tradit (Metaph. 9 text. comm. 16): Una quidem, quae in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero, quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare, aedificare. *S. c. g.* l. 2, c. 1.

3) Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti, agens autem naturaliter prius facto est et causa ipsius, oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundae et eam praecedat naturaliter, sicut causa effectum; quod quidem in rebus humanis manifeste apparet; consideratio enim et voluntas artificis principium est et ratio aedificationis. *S. c. g.* l. 2, c. 1.

Was in dieser Beziehung von den Creaturen wahr ist, gilt in analoger und eminenter Weise von Gott [1]). In dem unendlichen und absolut einfachen Acte seines essentialen und notionalen immanenten Erkennens und Wollens besteht seine innere Vollkommenheit; indem er aber die Ideen seiner Weisheit und die Rathschlüsse seiner Liebe nach Außen verwirklicht, setzt er Werke, die seine unendliche innere Vollkommenheit in endlicher Weise nach Außen abbilden und offenbaren. Daher kann man auch aus der Vollkommenheit der göttlichen Werke die Vollkommenheit Gottes analogisch folgern, und umgekehrt aus der erkannten göttlichen Vollkommenheit auf die Vollkommenheit seiner Werke irgend wie schließen.

III. Daraus ergibt sich, wie wichtig und nothwendig die Erkenntniß der göttlichen Werke ist, um dadurch zu einer immer vollkommeneren Erkenntniß und Liebe Gottes zu gelangen, wie wir in der Gotteslehre genugsam gesehen haben [2]).

Umgekehrt führt eine falsche Auffassung der Geschöpfe zu einer entsprechenden Verfälschung der Gotteserkenntniß. Insbesondere sind daraus sowohl der philosophische Atheismus, Pantheismus, Materialismus und Dualismus, als der Götzendienst und jeglicher Aberglaube entsprungen. Die Behauptung, daß es theologisch gleichgiltig sei, was man von den Creaturen halte, wenn man nur von Gott richtig denke, ist daher ebenso falsch als verderblich. Denn obwohl viele Dinge, welche die Particularwissenschaften bezüglich der Creaturen zu erforschen haben, für die richtige philosophische und theologische Gotteserkenntniß gleichgiltig sind, weil sie überhaupt die Philosophie und Theologie nicht berühren, so führt doch ein jeder das Wesen der Creaturen als solcher betreffende ontologische und cosmologische Irrthum

---

1) Utraque autem dictarum operationum competit Deo: prima quidem in eo, quod intelligit, vult, gaudet et amat; alia vero in eo, quod res in esse producit et eas conservat et regit. *S. c. g.* l. 2, c. 1.

2) Cf. *S. c. g.* l. 2, c. 2, wo Thomas folgende Punkte ausführt: Divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est: 1. Quia ex factorum meditatione divinam sapientiam utcunque possumus et admirari et considerare .... 2. Haec consideratio in admirationem altissimae Dei virtutis ducit, et per consequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit ... 3. Haec consideratio animos hominum in amorem divinae bonitatis accendit ... 4. Haec consideratio homines in quamdam similitudinem divinae perfectionis constituit ... Sic igitur patet, quod consideratio creaturarum pertinet ad instructionem fidei christianae. Et ideo dicitur: *Memor ero operum Domini et quae vidi annuntiabo. In sermonibus Domini opera ejus* (Eccli 42, 15).

consequenter Weise auch zu Irrthümern in der Theologie[1]). Ueberdies hat Gott eine Reihe auf die Creaturen bezüglicher Wahrheiten geoffenbart und uns dadurch, abgesehen von allem Anderen, verpflichtet, diese Wahrheiten zu glauben.

IV. Wenn wir von opera Dei *ad extra*, von einem Wirken Gottes nach Außen reden, so wissen wir bereits aus der Gotteslehre, in welchem Sinne dieses geschieht. Es soll dadurch lediglich der Wesensunterschied zwischen Gott und seinen Werken ausgedrückt, nicht aber die auf der absoluten Causalität beruhende Allgegenwart Gottes geleugnet werden, kraft welcher alle Dinge in Gott sind und Gott in allen Dingen ist, nicht als deren Wesen, sondern

1) Darüber sagt Thomas *S. c. g.* l. 2, c. 3: Est etiam necessaria creaturarum consideratio, non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod verae Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit. *Primo* quidem ex hoc quod creaturarum naturam ignorantes in hoc pervertuntur quandoque, quod id, quod non potest nisi ab alio esse, primam causam et Deum constituunt, nihil ultra creaturas, quae videntur aestimantes; sicut fuerunt illi qui corpus quodcunque Deum aestimaverunt, de quibus dicitur: *Sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, ... deos putaverunt* (*Sap.* 13, 2.). *Secundo*, ex hoc quod Dei solius est creaturis aliquibus adscribunt, quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicujus non patitur, ei non attribuitur, nisi quia ejus natura ignoratur . . . In hunc errorem labuntur qui rerum creationem vel futurorum cognitionem vel miraculorum operationem aliis causis quam Deo adscribunt. *Tertio* vero, ex hoc quod divinae virtuti in creaturas operanti aliquid detrahitur per hoc quod creaturae natura ignoratur; sicut patet in his qui duo rerum principia constituunt, et qui res, non ex divina voluntate, sed ex necessitate naturae a Deo procedere asserunt, et in illis etiam qui res vel omnes vel quasdam divinae providentiae subtrahunt, aut eam posse praeter solitum cursum operari negant . . . *Quarto*, homo qui per fidem in Deum ducitur sicut in ultimum finem, ex hoc quod ignorat naturas rerum et per consequens gradum sui ordinis in universo, aliquibus creaturis se putat esse subjectum, quibus superior est; ut patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt, contra quos dicitur: *A signis coeli nolite metuere, quae timent gentes* (*Jer.* 10, 2); et in illis qui angelos creatores animarum existimant, et animas hominum esse mortales, et si qua similia hominum derogant dignitati. Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam, qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem, quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur, ut Augustinus narrat (De orig. animae, c. 4 & 5). Nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo scientiam, et hominum mentes a Deo abducit in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit.

als deren schöpferische Ursache[1]). Auch bedarf es kaum einer Bemerkung, daß wir nicht Raumverhältnisse auf Gott übertragen, wenn wir sagen, er sei außer den Dingen, weil von ihnen substantial verschieden, und er sei in den Dingen, weil deren absolute Ursache.

Wir müssen ferner bei dem Wirken Gottes nach Außen stets die absolute Einfachheit Gottes und die sich daraus ergebenden Folgen vor Augen halten und dürfen daher nie vergessen, daß und wie sich das Wirken Gottes von allem creatürlichen Wirken wesentlich unterscheidet.

1. In den Creaturen ist die Fähigkeit oder die Macht zu wirken von der wirklichen Bethätigung derselben oder dem Acte verschieden; in Gott dagegen ist zwischen Potenz und Act kein realer Unterschied und nur ratione ratiocinata unterscheiden wir sie. Das Wirken Gottes ist sein Wesen selbst; es ist daher nicht, wie bei den Creaturen, dem Wesen accidental und eine accidentale Vervollkommnung desselben[2]). Das gilt nicht nur von den actus ad intra, sondern auch von den actus ad extra. Sind ja, wie wir in der Trinitätslehre sahen, die essentialen und die notionalen Acte real identisch und nur ratione ratiocinata verschieden[3]).

Während demnach in den Creaturen die active Potenz oder die Macht zu wirken das Princip sowohl des Wirkens als des Gewirkten ist, verhält es sich in Gott nicht also. In ihm ist die active Potenz nicht das Princip des göttlichen Wirkens, welches ja mit der Potenz zu wirken realiter identisch ist, sondern nur Princip des Gewirkten[4]).

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 177 u. 178 und Bd. 4, §. 251, III. Man kann daher in einem durchaus richtigen Sinne sagen, daß Gott in der Welt und die Welt in Gott sei; sagt ja der Apostel: „in ihm leben, weben und sind wir;" *Act.* 17, 28. Daher stünde an sich nichts im Wege, in einem richtigen Sinne von einer Immanenz Gottes in der Welt zu reden; allein da seit lange das Wort „Immanenz Gottes in der Welt" in einem pantheistischen Sinne gebraucht wird, so enthält man sich besser dieses Ausdruckes.

2) *S. c. g.* l. 2, c. 9.

3) Vgl. Bd. 4, §. 243.

4) Quia vero nihil est sui ipsius principium, quum divina actio non sit aliud quam ejus (sc. Dei) potentia, manifestum est ex praedictis quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii . . ., manifestum est quod potentia dicitur de Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, scilicet divinam potentiam et ejus actionem. Unde si aliquae actiones Deo conveniant, quae non in aliquod factum transeant,

2. Aus dem Gesagten ergibt sich sofort, inwiefern die Acte Gottes nach Außen immanent, inwiefern transeunt zu nennen sind. Da diese Acte mit dem göttlichen Wesen identisch sind, so sind sie formaliter Gott immanent, insofern sie aber eine Wirkung außer Gott setzen, sind sie als virtualiter transeunt zu bezeichnen. Das, was außer Gott ist und aus der göttlichen Ursächlichkeit hervorgeht, ist also lediglich das von Gott gewirkte Creatürliche; nimmer aber dürfen wir uns denken, als ob Gott durch irgend eine von seinem absolut einfachen Wesen verschiedene Kraft, durch irgend welchen Ausfluß aus seinem Wesen die Creaturen hervorbrächte und auf sie einwirkte, wie solches bei den Geschöpfen der Fall ist[1]). Was sollte auch dieses von dem wirkenden Gott ausgehende und zwischen ihm und dem Gewirkten in der Mitte stehende und die Wirkung vermittelnde Etwas sein? Ein theilweiser Ausfluß des göttlichen Wesens? — das wäre der Wahn der Palamiten[2]) und Emanatismus. Oder selbst etwas Geschaffenes? — das wäre arianischer Wahn; und wodurch wäre diese erschaffene Kraft hervorgebracht? — etwa wieder durch eine andere erschaffene Kraft und so in infinitum?

3. Aus dem Bisherigen ist klar, daß, wenn wir die göttlichen Acte in actus Dei ad intra und ad extra, in immanente und transeunte Acte unterscheiden, der Grund dieses Unterschiedes nicht in den Acten als solchen, sondern in den Producten dieser Acte liegt. An sich sind alle göttlichen Acte Gott immanent, weil das göttliche Wesen selbst, dagegen die Producte dieser Acte sind entweder lediglich etwas in Gott und daher Gott selbst, oder sie sind etwas außer Gott d. i. etwas Creatürliches. In diesem Sinne sind Erkennen und Wollen resp. Zeugen und Spiriren actus ad intra oder immanente Acte, weil ihre Producte die mit dem göttlichen Wesen identische Erkenntniß und Liebe resp. das Wort dieser Erkenntniß und der Geist dieser Liebe sind; dagegen die Schöpfung, Erhaltung, Regierung, Begnadigung sind actus Dei ad extra und insofern transeunte Acte, weil das durch sie Bewirkte nicht etwas in Gott, sondern die Entstehung, das Fortbestehen, die Bewegung, die übernatürliche Heiligung der Geschöpfe, also etwas Creatürliches und von

---

sed manent in agente, respectu harum non dicetur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Hujusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiae, sed solum ut actiones. *S. c. g.* l. 2, c. 10.

1) So erwärmt das Feuer durch die von ihm ausstrahlende Wärme.

2) Vgl. Bd. 3, S. 421 ff.

Gott verschiedenes ist; während, wie bereits gesagt, diese Acte selbst Gott immanent, Gott selbst und von den actus ad intra realiter nicht verschieden sind [1]). Dieses also bedeutet der Ausdruck, die actus ad extra seien formaliter, d. h. als göttliche Acte an sich, Gott immanent, und nur virtualiter, d. h. dem von ihnen Bewirkten nach, transeunt [2]).

V. Wenn wir in der Theologie die Geschöpfe betrachten, so betrachten wir dieselben nicht, wie es in den Profanwissenschaften geschieht, an und für sich, sondern in ihrer Beziehung zu Gott, und in der übernatürlichen Theologie, insoweit sie Gegenstand der göttlichen Offenbarung sind [3]). Auch wissen wir aus der Gottes-

---

1) Vgl. Bd. 4, §. 243.

2) Näheres hierüber unten in der Schöpfungslehre, wo die meisten Theologen diesen Lehrpunkt besprechen, der übrigens, wie so manches Andere, was nur in der Schöpfungslehre behandelt wird, für alle opera Dei ad extra gilt.

3) Hierüber sagt *S. c. g.* l. 2, c. 4: Manifestum est autem, ex praedictis, quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianae, in quantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem; et sic alia ratione subjiciuntur praedictae doctrinae et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod hujusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur; fides autem christiana eas considerat, non in quantum hujusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repraesentat et in ipsum Deum quoquomodo ordinatur; ut enim dicitur: *Gloria Domini plenum est opus eius. Nonne Dominus fecit sanctos enarrare omnia mirabilia sua* (*Eccli* 42, 16—17)? Et propter hoc etiam alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant; philosophus namque considerat illa, quae eis secundum naturam propriam conveniunt, sicut igni ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat circa creaturas, quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subjecta, et hujusmodi. Unde non est imperfectioni doctrinae fidei imputandum, si multas rerum proprietates praetermittat, ut coeli figuram, motus qualitatem; sic enim nec naturalis (= physicus) circa lineam illas passiones considerat quas geometra, sed solum ea quae accidunt sibi (lineae), in quantum est terminus corporis naturalis. Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima, utputa quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans, secundum illud: *Haec est enim vestra sapientia et intellectus coram populis* (*Deuter.* 4, 6); et propter hoc ipsi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia

lehre, daß, wenn wir von Beziehungen Gottes und der Creatur zu einander reden, dieses nur unserer menschlichen Erkenntnißweise nach geschieht, indem realiter zwar die Creatur zu Gott in Relation steht, nicht aber Gott zu der Creatur: denn jede Relation schließt eine Abhängigkeit in sich; nun sind aber die Creaturen von Gott, nicht aber ist Gott von der Creatur abhängig. Es sind also die Relationen zwischen Gott und der Creatur etwas Reales in der Creatur, nicht aber in Gott, dem keine anderen realen Relationen eigen sind, als die der göttlichen Personen zu einander [1]).

Auch das versteht sich von selbst, daß die Relationen der Creaturen zu Gott keine zwischen Gott und der Creatur in der Mitte stehende Dinge sind. Jedoch ist es nicht überflüssig, dieses gegenüber dem Wahne der Neuplatoniker, Gnostiker, Arianer, Palamiten und vieler Pseudomystiker aussprechen, welche Mittelwesen zwischen Gott und den Creaturen annahmen [2]).

VI. Nach der Vielheit und Verschiedenartigkeit der Creaturen und ihrer Beziehungen zu Gott unterscheiden wir ratione ratiocinata viele und verschiedenartige Beziehungen Gottes zu den Creaturen und viele und verschiedenartige göttliche Acte (actus ad extra), wodurch die Creaturen und ihre Beziehungen zu Gott verursacht sind. So unterscheiden wir den Act der Schöpfung von dem der Erhaltung, und diesen wiederum von dem der Regierung. Deßgleichen unterscheiden wir die Acte der Schöpfung und Erhaltung, wodurch das natürliche Sein und Dauern der Creaturen verursacht ist, von den Acten der Rechtfertigung und Heiligung, wodurch ein übernatürliches Sein in den Creaturen hervorgebracht wird. So unterscheiden wir auch den Act der Begnadigung von dem der Verwerfung. Ferner unterscheiden wir die Erschaffung und Heiligung der Engel von der des Menschen, und die ursprüngliche Heiligung von der Wiederherstellung und der endlichen Vollendung. Aber wir

---

divina procedit; nam et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum. Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur.

1) Vgl. Bd. 3, §. 167, VI. S. 400 ff. *S. c. g.* l. 2, c. 11 & 12.

2) *S. c. g.* l. 2, c. 13. Quod relationes, quibus Deus ad res alias refertur, non sunt res extra Deum existentes.

wissen auch aus der Gotteslehre, daß alles dieses mit der absoluten Einfachheit Gottes nicht im Widerspruch steht und daß in Gott, indem es keinen anderen realen Unterschied als den relativen zwischen den göttlichen Personen gibt, die Verschiedenheit der göttlichen Werke ebenso wenig einen relativen Unterschied begründet, als die Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften, in denen wir die alle unsere Begriffe übersteigende Einfachheit der unendlichen Vollkommenheit analogisch erfassen. Durch denselben einfachen und unendlichen, mit dem Wesen Gottes identischen Act, wodurch Gott essentialiter sich selbst und alles mögliche und wirkliche Endliche erkennt und will, und wodurch er notionaliter den Sohn zeugt und den Geist spirirt, wirkt er auch alle seine Werke; daher ist nur Ein Act in Gott, der actus purus seines unendlichen Seins und Lebens und Wirkens; Vielheit und Verschiedenheit ist nur in den Geschöpfen, den Producten der göttlichen Allmacht.

VII. Wenn aber unter den Werken Gottes eine große Mannigfaltigkeit besteht und wir sie demgemäß in große specifisch von einander verschiedene Gruppen eintheilen, so besteht auf der anderen Seite in dieser reichen Mannigfaltigkeit eine vollkommene Einheit, nicht nur vermöge der absoluten Einheit des göttlichen Actes an sich, sondern auch vermöge der im göttlichen Wesen selbst begründeten einheitlichen Idee, nach der Gott alle seine Werke wirkt [1]), und vermöge der harmonischen Verbindung, in der alle seine Werke untereinander stehen und integrirende Bestandtheile des Einen allumfassenden Werkes, der Einen natürlichen und übernatürlichen Welt, des Einen Reiches Gottes bilden, wodurch Gott der Dreieine seine innere unendliche Herrlichkeit in einem endlichen Abbilde nach Außen offenbaren wollte.

Obwohl wir daher die Werke Gottes in verschiedener Weise und nach verschiedenen Gesichtspunkten eintheilen und unterscheiden, um sie im Einzelnen genauer kennen zu lernen, so dürfen wir sie nimmer trennen und dürfen nimmer vergessen, daß sie insgesammt als Glieder Eines Ganzen sich gegenseitig bedingen und in einander eingreifen. Sowie die vernunftlosen Geschöpfe den vernünftigen dienen und von ihnen beherrscht und vervollkommnet werden, und wie Menschen und Engel zu Einem göttlichen Reiche verbunden sind, so ist auch die übernatürliche Ordnung auf die natürliche gegründet, letztere aber für erstere erschaffen und hat ihr Ziel in ihr. Deßgleichen ist die ursprüngliche Ordnung der Natur und Gnade zu ihrer Wiederherstellung und Vollendung im Gottmenschen und seinem Reiche ge-

1) Vgl. Bd. 3, §. 193.

ordnet, und ist für beide Ordnungen die ewige Vollendung (status termini) das Endziel der zeitlichen Entwickelung (status viae). Daher können die verschiedenen göttlichen Werke nur in ihrem inneren Zusammenhange vollkommen verstanden werden. Ihr tiefstes Verständniß aber finden sie in Gott dem Dreieinen, als ihrer ersten Ursache, ihrem supereminenten Urbilde, ihrem letzten Ziele. Was wir daher in dem ersten Theile der speciellen Dogmatik von Gottes Wesen und Dreipersönlichkeit, von seinem Erkennen, Wollen und Wirken, von seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, seiner Güte und Barmherzigkeit, seiner Macht und Weisheit betrachtet haben, findet bezüglich aller göttlichen Werke seine Anwendung und bietet uns den Schlüssel, um in ihnen die Höhe, Tiefe und Weite sowohl der Liebe und Erbarmung, als der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes und die Schönheit seiner Weisheit nach dem Maße unseres menschlichen Vermögens im Lichte des Glaubens zu erfassen.

Erstes Buch.

Die ursprüngliche Ordnung der Natur und der Gnade und ihre Störung durch die Sünde.

§. 256.

Inhalt und Eintheilung.

Wir sprechen im *ersten Kapitel* dieses Buches von der Schöpfung, Erhaltung, Bewegung und Regierung der Creaturen durch Gott und von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung im Allgemeinen. Denn das richtige Verständniß dieser allgemeinen Grundwahrheiten bildet die Voraussetzung für die Erfassung aller einzelnen göttlichen Werke. Das *zweite Kapitel* enthält die gesammte Lehre von den Engeln, ihrer Natur und ihrer Gnade, ihrer Bewährung und ihrem Falle, ihrer Glorie und ihrer Strafe, sowie von dem Verhältniß der seligen und der gefallenen Engel zur Welt und zum Menschen[1]). Im *dritten Kapitel* behandeln wir die Lehre

1) Nicht wenige neuere Theologen handeln zuerst von der Welt, den Engeln und dem Menschen ihrer Natur nach, hierauf von der ursprünglichen Gnade und an dritter Stelle von dem Falle der Engel und Menschen, und zwar in verschiedener Anordnung. So handelt z. B. *Palmieri* (De Deo creante et elevante) nach der Schöpfung im Allgemeinen: de angelis in ordine naturali, de hominis natura, de ordine supernaturali, de elevatione naturae humanae, de elevatione angelicae naturae et de lapsu angelorum, de lapsu hominis et de peccato originali. *Scheeben* (Dogm. B. 2) handelt zuerst von der Natur der Engel, der sichtbaren Welt, und des Menschen, hierauf von der übernatürlichen Ordnung der vernünftigen Creatur im Allgemeinen, und insbesondere von der ursprünglichen Gnade der Engel und des Menschen, hierauf von der Sünde im Allgemeinen und von der der Engel und des ersten Menschen und der Erbsünde insbesondere. Die systematische Richtigkeit solcher Anordnungen ist einleuchtend; nichtsdestoweniger ziehen wir es der Einfachheit wegen vor, nachdem am Schlusse des ersten Kapitels das Nothwendige über Natur und Uebernatur gesagt ist, nach dem Vorgang der meisten älteren Theologen die Engellehre vollständig und hierauf die vom Menschen zu geben. So verfährt auch *Mazzella* (De Deo creante), nur daß er nicht, wie wir für zweckmäßig erachten, die all-

von der Natur und ursprünglichen Gnade des Menschen, von seinem Falle und von der Erbsünde. Der Körperwelt, die nicht um ihrer selbst willen da ist, widmen wir keinen besonderen Abschnitt, sondern betrachten das theologisch Wichtige bezüglich ihrer, sowohl was die natürliche als was die übernatürliche Ordnung betrifft, theils in der Lehre von der Schöpfung im Allgemeinen, theils und vorzüglich an den betreffenden Stellen der theologischen Anthropologie. Bezüglich der Engel gibt es principaliter nur Eine Ordnung sowohl der Gnade als der Gerechtigkeit; bezüglich des Menschen dagegen ist die ursprüngliche Ordnung sowohl der Gnade als der Strafgerechtigkeit von vornherein auf Christus und seine Erlösung und sein Gericht hingeordnet, was in solcher Weise bei den Engeln nicht der Fall ist[1]).

---

gemeinen Grundsätze über Natur und Uebernatur vorausschickt. Daß man, wie unter den Neueren u. a. Hurter (Theol. dogm. Compend. tom. 2) thut, die Lehre von den Engeln auf die vom Urstande und Fall des Menschen folgen lasse, hat das für sich, daß wir in der Lehre von der Gnade der Engel der Analogie der uns durch die Offenbarung und kirchlichen Lehrentscheidungen bekannteren Lehre von der Gnade des Menschen bedürfen. Allein überwiegende, durch sich selbst einleuchtende Gründe sprechen für die von uns befolgte gewöhnliche Ordnung.

1) In welcher Beziehung auch das Heil und der Fall der Engel und ihr Wirken zu Christus steht, werden wir an seinem Orte sehen.

Erstes Kapitel.

Von der Erschaffung, Erhaltung, Bewegung und Regierung aller Dinge durch Gott; von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung im Allgemeinen.

I. Von der Schöpfung.

§. 257.

Namen und Begriff der Schöpfung[1].

I. Nach kirchlichem Sprachgebrauche wird durch das Wort *creatio, creare*, Schöpfung, Schaffen, Erschaffen im engeren und eigentlichen Sinne der göttliche Act bezeichnet, wodurch Gott den Dingen das Sein gegeben, oder sie ihrer ganzen Substanz nach aus Nichts hervorgebracht hat[2]. Im weiteren Sinne bezeichnet das Wort creare eine jede Hervorbringung, mag sie von Gott[3], oder von einem Geschöpfe[4] ausgehen.

---

1) *S. Th.* 1, q. 45, a. 1; 3; 4; 8. *In 2 dist.* q. 2, a. 6. *De potent.* q. 3. *S. c. g.* l. 2, a. 16 sq. *Bonaventura*, Brevil. l. 2, c. 1. *Palmieri*, De Deo creante et elevante (Rom. 1878) Thes. 1. *Mazzella*, De Deo creante (edit. 2. Rom. 1880) Art. 1. Kleutgen, Philos. d. Vorz. Abhandl. 9, Hptst. 3, III. *Zigliara*, Summa philosophica Vol. 2. Cosmolog. lib. 1, cap. 2, art. 3.

2) *Const. dogm. de fide cath.* can. 5 ad cap. 1. In diesem Sinne heißt es *Gen.* 1, 1: In principio creavit Deus coelum et terram, und *Ps.* 148, 5: Ipse mandavit et creata sunt.

3) So haben wir gesehen, daß von der Weisheit gesagt wird: Ab initio et ante saecula creata sum, Eccli 24, 14 cf. 1, 4 und darunter die ewige und immanente Zeugung verstanden wird. Vgl. Bd. 4, §. 218, S. 112, Note 1 u. 3. Deßgleichen ist von den Wiedergeborenen geschrieben: Creati in Christo Jesu in operibus bonis. *Eph.* 2, 10 und: Nova in Christo creatura. *2 Cor.* 5, 17; *Gal.* 6, 15. So heißt es auch *Is.* 45, 7: Ego Dominus ... creans malum, von der Zulassung und providentiellen Benutzung der Uebel.

4) So wird creare gleichbedeutend mit Erzeugen von den Eltern, deßgleichen für die Productionen der Künstler gebraucht. So sagt Cicero de Republica: Patria antiquior est parens, quam is, qui, ut aiunt, creaverit. Und De natura deor. 2, 22: Censuit Zeno artis maxime proprium esse creare et gignere. In der Sprache des weltlichen und canonischen Rechtes wird creare von der Wahl und Erhebung zu hohen obrigkeitlichen oder kirchlichen Würden, z. B. zum Consulat oder zum Cardinalat oder Episcopat, gebraucht.

Aehnlich wie creare werden auch facere[1]), condere, fabricare, auch fingere, plasmare, gignere und werden ihre Substantiative von dem Schaffen im engeren Sinne, aber auch von anderen Hervorbringungen sowohl in der profanen als in der kirchlichen Sprache gebraucht. Dasselbe gilt von den entsprechenden griechischen Worten, ποιέω, δημιουργέω, γενναώ[2]) κτίζω[3]) und den Substantiven ποιητής, κτιστής, δημιουργός. Im kirchlichen Sprachgebrauche sind besonders κτίζω und ποιέω zur Bezeichnung der Schöpfung im eigentlichen Sinne üblich[4]).

Hieraus ist klar, daß nicht die Etymologie, sondern der Sinn, den die heilige Schrift und die Kirche in den betreffenden Stellen mit den Worten verbindet, dogmatisch entscheidend ist. Wie die Ausdrücke aller philosophischen und theologischen Begriffe der Sinnenwelt entlehnt sind, so nothwendig auch die Ausdrücke, durch welche wir den über alle sinnliche Erfahrung erhabenen Begriff der Schöpfung bezeichnen, um so mehr, da dieser Begriff erst durch das Christenthum vollkommen klar und ein Gemeingut der Menschheit geworden ist.

II. Der richtige Schöpfungsbegriff ist auf Grund der Offenbarung und einmüthigen Lehre der Väter und Theologen durch die Kirche definirt. Er steht aber auch fest durch die gesunde Vernunft.

Die Schöpfung ist der freie göttliche Act, wodurch Gott alle Dinge, die geistigen, wie die körperlichen, ihrer ganzen Substanz nach aus dem Nichts in's Dasein gerufen hat. So das Vaticanum[5]). Ebenso hatte Thomas die

1) Facio wird wie ποιέω im strengsten Sinne von der eigentlichen Schöpfung gebraucht. So bekennen wir im nicänischen Glaubensbekenntnisse Gott als factorem, ποιητήν aller Dinge, den Sohn aber als non factum, οὐ ποιηθέντα. In diesem Sinne ist facere selbst bezeichnender als creare, wie Augustinus Contra advers. leg. et proph. l. 1, c. 23 sagt, wo er von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes creare redet. Quod enim Graeci appellant κτίζειν, hoc nostri aliquando creare, aliquando condere interpretantur, quod saepissime idem significat in illis litteris, quod est facere. Nam et *fecit Deus hominem ad imaginem Dei*, et *Deus creavit hominem inexterminabilem* (Sap. 2, 23) legimus: et si aliquando cum aliqua differentia dicitur, hoc rectius potest interesse quod dixi, ut facere sit quod omnino non erat, creare autem, ex eo quod erat ordinando aliquod constituere. Cf. *S. Th.* 1, q. 45, a. 1, ad 1.

2) Zunächst bedeutet dieses Wort Zeugen und Gebären, aber auch überhaupt Hervorbringen; so z. B. Aristot. De coelo 2, 1.

3) Zunächst anbauen, erbauen. *Curtius*, Grundzüge der griech. Etymol. p. 149.

4) Ueber die betreffenden hebräischen Worte unten S. 40, Note 4.

5) Si quis non confitcatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas; ... anathema sit. *Const. de fide can.* 5 ad cap. 1.

Schöpfung definirt als Hervorbringung eines Dinges seiner ganzen Substanz nach, ohne Voraussetzung von irgend etwas Erschaffenem oder Unerschaffenem[1]), nämlich als Materie. Dasselbe sagt die kurze Definition des heil. Thomas, welche er aus der glossa ordinaria adoptirt hat und die allgemein gebräuchlich ist: Schaffen heißt Etwas aus Nichts machen[2]). Das ist aber wiederum nichts Anderes, als, wenn man die Schöpfung als schlechthinige Verursachung des Seins der Dinge, als *productio entis in quantum ens*[3]) oder als *productio totius esse ex non ente* oder als eductio rei *ex nihilo sui*, genauer *ex nihilo sui et subjecti*, d. h. *ex nullo praesupposito subjecto velut causa materiali* — oder schlechthin *ex nullo praesupposito*[4]); oder auch *ex non exstantibus* (ἐξ οὐκ ὄντων), genauer ex nihilo eorum omnium, quae ad ejusdem rei constitutionem spectant[5]) bezeichnet.

Die Schöpfung, activ genommen, ist also eine Hervorbringung, eine *productio;* aber sie unterscheidet sich von allen anderen Hervorbringungen dadurch, daß sie eine Hervorbringung ist aus Nichts, *ex nihilo.* In der Definition der Schöpfung ist also productio das genus proximum, das *ex nihilo* die differentia specifica. Daher kommt hier zunächst Alles auf den richtigen Sinn des Terminus *ex nihilo* an, dessen Leugnung oder falsche Auffassung allen Häresien und Irrthümern, sowie allen Einwänden gegen die Schöpfungslehre zu Grunde liegt.

III. Wenn wir sagen, die Welt sei *ex nihilo*, so sagen wir selbstverständlich nicht, daß die Welt keine bewirkende und urbildliche Ursache habe und daß sie in diesem Sinne aus Nichts geworden sei. Sie hat vielmehr die allervollkommenste bewirkende und urbildliche Ursache, nämlich Gott. Der Satz: „aus Nichts wird Nichts" hat daher in Beziehung auf die bewirkende und urbildliche Ursache unbedingte und unbeschränkte Wahrheit. In dieser Beziehung ist die Welt nicht aus dem Nichts, sondern aus Gott, der absoluten Ursache. Nicht das Nichts ist der Ursprung des Seins, sondern

1) Creatio autem est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito, quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum. *S. Th.* 1, q. 65, a. 3, c.

2) *S. Th.* 1, q. 45, a. 1 (Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere) *Sed contra* est quod super illud Gen. 1: In principio creavit etc. dicit glossa ordinaria ex Beda in hunc loc. quod *creare est aliquid ex nihilo facere.* Daß dieser Ausdruck in der heiligen Schrift, 2 Machab. 7, 28 begründet ist, s. unten S. 41.

3) *S. Th.* 1, q. 45, a. 1, c. s. unten S. 19, Note 2.

4) Vgl. *Zigliara* l. c. §. 6. Edit. 3. Lugdun. vol. 2. p. 24.

5) *Palmieri*, l. c. pag. 9.

das unendliche Sein ist die Ursache, sowohl die bewirkende, als die urbildliche, als die finale, des endlichen Seins. Der Satz: Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen, heißt also zunächst nichts Anderes, als: die Welt hat keine andere Ursache, als Gott allein. Es drückt aber auch zugleich in der schärfsten Weise aus, daß Gott im strengen Sinne Ursache und zwar absolute Ursache der Welt ist, d. h. daß er sie weder aus seinem eigenen Wesen und in diesem Sinne aus sich selbst, noch aus irgend etwas anderem als aus einer vorhandenen Materie hervorgebracht hat.

Hierdurch unterscheiden wir auf's schärfste die schöpferische Production von allen anderen Productionen und zerstören mit Einem Schlage alle falschen Lehren, welche jemals menschlicher Wahn und menschliche Kurzsichtigkeit über die Entstehung der Welt aufgestellt haben.

1. Vor Allem unterscheiden wir dadurch die Schöpfung von der immanenten Production des Sohnes[1]). Dieser ist, wie das Nicänum den Arianern gegenüber aussprach, nicht aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων), sondern aus dem Vater, das ist aus dem Wesen des Vaters (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός); deßhalb ist er nicht gemacht oder erschaffen, sondern gezeugt (γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα); nicht aber gezeugt, wie in der creatürlichen Welt Zeugungen stattfinden, durch Wesenstheilung und Information der Materie, und daher nicht in der Weise, daß dem Sein des Gezeugten irgend wie und in irgend welcher Beziehung ein Nichtsein vorausging, sondern in absoluter Consubstantialität und Coäternität, wie wir in der Trinitätslehre allseitig erklärt haben.

2. Wir unterscheiden durch das *Ex nihilo* die Schöpfung aber auch auf's schärfste von allen Productionen, wie sie erschaffenen und particularen Ursachen eigen sind, welche wir aus der Erfahrung kennen. Alle diese Productionen sind zwar Hervorbringungen, und insofern haben sie eine entfernte Aehnlichkeit mit der Schöpfung; aber keine von ihnen ist und kann sein eine Hervorbringung aus Nichts in dem strengen Sinne dieses Wortes, wie es die eigentliche Schöpfung ist, und dadurch sind sie von dieser wesentlich verschieden. Denn alle diese Hervorbringungen, seien es natürliche organische Zeugungen, oder Kunstproducte, oder quantitative oder qualitative oder was sonst für accidentelle Veränderungen oder Bewegungen, setzen Etwas voraus, aus, in und an welchem sie stattfinden. Daher sind sie nicht Hervorbringungen aus Nichts schlechthin, sondern aus Etwas.

1) Daß dasselbe von der Production des heiligen Geistes gilt, bedarf kaum der Erwähnung.

Allerdings findet bei allen diesen Erzeugungen und Veränderungen in einer gewissen Beziehung ein Uebergang von einem Nichtsein zu einem Sein statt: denn Alles, was wird, ist noch nicht das, was es erst wird, und Alles, was geworden, ist, so weit es geworden, das, was es jetzt ist, vorher nicht gewesen. So war der Mensch, ehe er erzeugt wurde, kein Mensch; ein Eisen, ehe es glühend wurde, nicht glühend. Insofern kann man von diesen particularen Hervorbringungen sagen, sie seien ex nihilo *sui;* allein sie sind nicht ex nihilo *subjecti:* denn bei ihnen allen muß etwas vorhanden sein, woraus oder woran durch das thätige Princip die neue Production hergerufen wird; so ist bei der Zeugung die Materie vorhanden, der durch die Zeugung die neue Lebensform gegeben wird; oder es ist eine Substanz vorhanden, welche quantitativ vergrößert oder qualitativ vervollkommnet, oder durch neue Accidentien verändert, oder der eine Bewegung mitgetheilt wird. Dieses von einer jeden Production vorausgesetzte präexistirende Etwas oder Subject ist zwar noch nicht das, was es durch die Production werden soll, aber es trägt die physische Potenz dazu in sich, unter den in der Naturordnung gegebenen Bedingungen durch das wirkende Princip das zu werden, was es wird. Die Producte particularer Hervorbringungen sind vor ihrer Hervorbringung zwar nicht actu, wohl aber in der Potenz eines bereits existirenden Subjectes; ihr Nichtsein vor ihrer Actualisirung ist nicht ein schlechthiniges Nichtsein, nicht eine *pura negatio*, sondern nur, wie die Scholastiker nach Aristoteles sagen, eine Privation[1]). Ganz anders verhält es sich mit der Schöpfung, welcher schlechthin Nichts präexistirt, da sie die Production des contingenten Seins schlechthin, nicht eine bloße Verwandlung oder Veränderung an einem bereits Seienden ist[2]). Wenn wir daher sagen, die Welt sei aus

1) Die Privation kann nur an einem Subjecte sein, welches das noch nicht ist, was es werden kann, während die Negation schlechthin ein Nichtsein ohne Beziehung auf ein Subject ausdrückt. Vgl. Kleutgen, Philos. d. Vorz., 1. Aufl. Bd. 2, S. 877.

2) Quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocunque modo. *S. Th.* 1, q. 44, a. 2, c. i. f. Non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem non praesupponitur emanationi; sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, album

Nichts erschaffen, so ist das schlechthinige, reine Nichts, die negatio pura, nicht ein potentiales Sein gemeint, wie die Materie Plato's, oder auch das mit dem s. g. reinen Sein identische Nichtsein Hegels, was nichts Anderes ist, als die Potenz zu Allem. Allerdings geht dem wirklichen Sein aller Creaturen deren objective Möglichkeit voraus, aber diese Möglichkeit ist nicht in etwas außer Gott, sondern einzig in Gott selbst begründet, in seiner unendlichen Erkenntniß und in der Allmacht seines Willens.

Hieraus ist klar, daß in dem Satze: Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen, die Partikel aus, *ex*, nicht das Nichts als causa materialis bezeichnet, sondern vielmehr durch das nihilum jede causa materialis der Schöpfung geleugnet wird.

Die nächste und wesentliche Bedeutung von *ex nihilo* ist daher nichts Anderes, als *non ex aliquo*[1]). Damit läßt sich noch die andere Deutung verbinden, daß die Partikel *ex* lediglich die Ordnung zwischen Nichtsein und Sein bei allem Erschaffenen ausdrückt, indem dem erschaffenen Sein das Nichtsein der Ordnung nach vorhergeht[2]); selbstverständlich nicht in dem Sinne, als ob ein reales Verhältniß zwischen dem Nichtsein und Sein stattfände, sondern unserer Erkenntniß nach[3]).

3. Indem wir die Schöpfung der Welt aus Nichts bekennen, verwerfen wir auch alle Wahngebilde des Dualismus, Pantheismus und Emanatismus, wie wir unten näher betrachten werden.

---

ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est *nihil* quod *nullum ens*. Sicut igitur generatio est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil. *S. Th.* 1, q. 45, a. 1, c.

1) Ex non ente = non ex ente; wie auch die Griechen sagen: ἐξ οὐκ ὄντων = οὐκ ἐξ ὄντων.

2) Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio, *ex*, non designat causam materialem, sed ordinem tantum, sicut cum dicitur: Ex mane fit meridies, id est, post mane fit meridies. Sed intelligendum est, quod haec praepositio, *ex*, potest includere negationem importatam in hoc, quod dico, *nihil*, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo ejus, quod est, ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus: Fit ex nihilo, id est, non fit ex aliquo; sicut si dicatur: Iste loquitur de nihilo, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur, ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo haec praepositio, *ex*, importat ordinem, ut dictum est in hac responsione. Secundo modo importat habitudinem causae materialis, quae negatur. *S. Th.* 1, q. 45, a. 1, ad 3.

3) *Greg. de Valent.* t. 1. disp. 3, q. 2, p. 1.

IV. Aus dem Begriffe der Schöpfung ergibt sich sofort:

1. Daß die Schöpfung keine Veränderung, Verwandlung, Bewegung ist: denn diese setzen ein Subject voraus, welches verändert, verwandelt, bewegt wird; die Schöpfung aber schließt jedes ihr präexistirende Subject aus. Nur in uneigentlichem Sinne und lediglich unserer Vorstellung und Ausdrucksweise nach kann man die Schöpfung als eine Veränderung oder Bewegung vom Nichtsein zum Sein bezeichnen[1]), wobei das Nichtsein als terminus a quo vorgestellt wird.

2. Da die Schöpfung die göttliche Verursachung des Seins eines Dinges schlechthin ist, nicht aber eine bloße Veränderung oder Bewegung, so ist klar, daß die Schöpfung in einem untheilbaren, jede Succession ausschließenden Augenblicke, *in instanti*, geschieht und somit Geschaffenwerden und Geschaffensein zusammenfällt. Hieraus ergibt sich auch, in welchem Sinne das Geschaffenwerden ein Werden zu nennen ist, in welchem nicht. Versteht man unter Werden eine Veränderung und Entwickelung von einer physischen Potenz zum Acte, wie solches innerhalb der erschaffenen Naturordnung stattfindet, so ist das Geschaffenwerden nicht ein Werden, wohl aber insofern dieses Wort die Entstehung durch die Schöpfung ausdrückt[2]).

3. Aus dem Begriffe der Schöpfung folgt ferner, daß sie die Ursache des ganzen Seins der Dinge ist, oder, wie das Vaticanum[3]) sagt, daß sie dieselben ihrer ganzen Substanz nach in's

1) Creatio non est mutatio, nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est quod aliquid idem se habeat aliter nunc et prius. Nam quandoque quidem est idem ens actu aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligitur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. *S. Th.* 1, q. 45, a. 2, ad 2.

2) In his quae fiunt sine motu simul est fieri et factum esse, sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est), sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et formatum est. Et in his quod fit, est; sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse, et prius non fuisse. Unde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est. *S. Th.* 1, q. 45, a. 2, ad 3. Dadurch widerlegt sich der sophistische Einwand, das Werden aus Nichts involvire einen Widerspruch, da was erst werde, nicht sei, was schon sei, nicht werde. Das mag recht verstanden gegen das Hegel'sche Werden seine Geltung haben, nicht aber gegen die Schöpfung.

3) *Const. de fide* can. 5, cap. 1.

Dasein ruft. Sie verursacht also nicht etwa blos neue Accidentien an bereits vorhandenen Substanzen oder neue Substanzen durch Einführung substanzialer Formen in eine bereits vorhandene Materie, sondern sie verursacht auch die erste Materie [1]).

4. Hieraus ergibt sich ferner, daß zunächst die für sich bestehenden Substanzen, seien es einfache oder zusammengesetzte, Gegenstand der Schöpfung sind; denn das Subsistirende ist Träger des Seins. Damit ist selbstverständlich nicht geleugnet, daß auch die Accidentien und die Theile eines Dinges (die entis entia) erschaffen sind; aber sie sind es nicht selbstständig und für sich, sondern in dem Ganzen, dem sie angehören; daher von ihnen nicht sowohl zu sagen ist, sie seien erschaffen, als sie seien miterschaffen [2]).

V. Um den Begriff der Schöpfung richtig und genau zu erfassen und von aller Beimischung anthropomorpher Vorstellungen zu reinigen, müssen wir uns auch an das erinnern, was [3]) bezüglich der actus Dei ad extra im Allgemeinen gesagt wurde, daß sie nämlich formaliter immanent und nur virtualiter transeunt sind. Dieser allgemein giltige Grundsatz findet vor Allem auf die Schöpfung Anwendung und erklärt uns zugleich, was wir unter creatio *activa* und creatio *passiva* zu verstehen haben.

Unter creatio activa verstehen wir den schöpferischen Act Gottes, und von diesem wissen wir, daß er Gott immanent und das göttliche Wesen, Gott selbst ist. Es macht hiebei keinen Unterschied, ob wir

---

1) Hoc . . . quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocunque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium. *S. Th.* 1, q. 44, a. 2, c., alin. 2.

2) Creari est quoddam fieri . . . Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari quibus convenit esse; quod quidem proprie convenit subsistentibus sive sint simplicia, sicut substantiae separatae, sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse quod habet esse, et est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia et alia hujusmodi non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ei subjectum est album. Unde secundum Philosophum, 7 Metaph. text. 2, accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia et formae, et hujusmodi quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia; ita magis debent dici concreata quam creata; proprie vero creata sunt subsistentia. *S. Th.* 1, q. 45, a. 4, c.

3) Oben S. 8.

denselben zunächst als praktische Idee oder als den von der Idee geleiteten wirksamen Willen, oder als einen Act der von der Idee geleiteten und dem Willen bestimmten Allmacht bezeichnen [1]).

Die active Schöpfung ist also nichts Anderes, als der mit dem göttlichen Wesen identische allmächtige Willensact. Derselbe setzt daher nicht etwas Neues in Gott, ist nicht ein Accidenz in Gott, oder gar eine partiale Emanation aus seinem Wesen, sondern ist mit dem göttlichen Wesen identisch, Gott selbst als Ursache der Creatur und folglich mit dieser Relation zu ihr; die Relationen Gottes zu den Creaturen sind aber, wie wir wissen [2]), nicht reale Relationen, denn diese involvirten irgend welche Abhängigkeit Gottes von der Creatur, sondern nur von uns gedacht [3]).

Was aber ist die creatio *passiva?* Sie ist allerdings etwas Reales in der Creatur, nicht aber etwa eine vom Wesen der Creatur verschiedene Eigenschaft oder ein *modus* [4]), sondern lediglich die reale Beziehung der Creatur zu Gott als ihrer schöpferischen Ursache, oder, was dasselbe ist, die absolute Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer, oder, was wiederum dasselbe, das Sein der Creatur als von Gott erschaffenes und von ihm absolut abhängiges [5]). Um aber bei dieser Definition die Schöpfung von der Erhaltung und anderen göttlichen Werken zu unterscheiden, müssen wir noch die nähere Bestimmung beisetzen, daß die creatio passiva die Abhängigkeit der Creatur von Gott als ihrer absoluten Ursache in ihrem Entstehen, relatio *cum novitate essendi* sei. Creatio passiva kann mithin sowohl das Erschaffenwerden als das Erschaffensein ausdrücken; ein Unterschied in der Sache zwischen beiden besteht nicht [6]).

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 206 u. 207, wo wir alles hier in Betracht Kommende ausführlich erläutert haben. S. auch daselbst §. 198.

2) *S. Th.* 1, q. 13, a. 7 c. Vgl. Bd. 3, §. 167, VI. (S. 400 sq.) von den correspectiven Eigenschaften Gottes.

3) Creatio . . . si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est ejus essentia, cum relatione ad creaturam; quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum. *De potent.* p. 3, a. 3, c.

4) Ueber die abweichende Ansicht des Suarez (Metaph. D. 20, sect. 5.) vgl. *Palmieri,* De Deo creante Thes. 5, V. *Mazzella,* De Deo creante, disp. 1, a. 2, §. 1.

5) Non enim creatio est mutatio, sed est ipsa dependentia esse creati ad principium, a quo instituitur. *S. c. g.* l. 2, c. 18.

6) Creatio importat habitudinem creaturae ad Creatorem cum quadam novitate seu inceptione. *S. Th.* 1, q. 45, a. 3, ad 3. — Creatio (passiva) nihil est aliud realiter quam relatio quaedam cum novitate essendi. *De potent.* q. 3, a. 3, c. i. f. Unde non oportet quod res, quandocunque est,

Das Gesagte leuchtet noch mehr ein, wenn wir den Unterschied zwischen göttlicher und creatürlicher Verursachung uns klar machen. Die Macht, das ganze Sein eines Dinges hervorzubringen, oder die Schöpfermacht ist Gott allein eigen; Creaturen dagegen können nur auf ein bereits vorhandenes Subject durch eine Veränderung oder Bewegung desselben einwirken. Hiebei geht die Wirksamkeit activ von dem Wirkenden aus, und zwar als etwas von seiner Substanz Verschiedenes, und wird von dem Subjecte, das den terminus ad quem bildet, aufgenommen; letzteres verhält sich also im eigentlichen Sinne passiv. So geht von dem leuchtenden Körper das ausgestrahlte Licht aus und wird von dem erleuchteten Körper aufgenommen. Etwas Derartiges kann aber bei der Schöpfung nicht stattfinden, nicht nur weil die active Schöpfung nichts von der göttlichen Substanz real verschiedenes, zwischen Gott und dem Geschöpfe in der Mitte stehendes ist oder sein kann, sondern auch deßhalb, weil gar kein Subject da ist, von welchem diese Wirksamkeit aufgenommen werden könnte, durch die Schöpfung das Geschöpf erst in's Dasein tritt. Es kann daher die creatio passiva nichts anderes sein, als eben die reale Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer als der unmittelbaren Ursache seines ganzen Seins[1]).

So viel über den Begriff der Schöpfung; seine positive und speculative Rechtfertigung wird sich aus dem Folgenden ergeben. Ehe wir aber dazu übergehen, wollen wir die Wichtigkeit und den Charakter des Schöpfungsdogma's noch etwas näher in's Auge fassen.

---

creatur, licet semper referatur ad Deum: quamvis esset non inconveniens dicere, quod sicut aër, quamdiu lucet, illuminatur a sole, ita creatura, quamdiu habet esse, fiat a Deo, ut etiam Augustinus dicit super Genes. ad litt. (l. 8, c. 12). Sed in hoc non est diversitas nisi secundum nomen, prout nomen creationis potest accipi cum novitate, et sine novitate. *L. c.* ad 6. Vgl. unten die Lehre von der Erhaltung.

1) Creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum; quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistente. Quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio . . . Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem ut ad principium sui esse; sicut in passione, quae est cum motu, importatur relatio ad principium motus. *S. Th.* 1, q. 45, a. 3, c. Ueber die Frage, ob die creatio passiva, wie die Scotisten lehren, als transcendentalis, oder mit den Thomisten (die sich hiefür namentlich auf disp. 2, d. 1, q. 1, a. 2, ad 4 berufen) als praedicamentalis zu bezeichnen, können wir hinweggehen. Vgl. hierüber *Mazzella* l. c.

§. 258.

Wichtigkeit und Charakter des Dogma's von der Schöpfung.

I. Ueber die von selbst einleuchtende unendliche und entscheidende Wichtigkeit des Schöpfungsdogma's auch nur ein Wort zu sagen, wäre überflüssig, wenn nicht eine moderne Pseudotheologie die Behauptung aufgestellt hätte, die Frage nach dem ersten Ursprunge der Dinge sei etwas für die Theologie, weil für die Frömmigkeit und das christliche Leben, Gleichgiltiges; daher sei die Schöpfung nicht eine wesentliche religiöse und christliche Wahrheit, sondern lediglich eine philosophische Hypothese. So namentlich Schleiermacher, dem das Wesen der Religion und des Christenthums auf dem Gefühle der absoluten Abhängigkeit beruhte, einerlei ob die (bereits nicht mehr theologische, sondern) philosophische Speculation dasselbe im Sinne des Theismus auf die Schöpfung aus Nichts, oder auf die pantheistische Weltanschauung, der er als Philosoph ergeben war, fände[1]).

Der erste Ursprung der Dinge, sagt man nämlich, sei ohne Interesse für das religiöse Bewußtsein. Wenn der Mensch nur seine unbedingte Abhängigkeit von Gott richtig auffasse, was liege daran, ob, wie und wann die Welt entstanden sei? — Heillose Sophismen, um so schlimmer, wenn sie in den Schein christlicher Frömmigkeit und wissenschaftlicher Dialectik sich hüllen!

So wenig es gleichgiltig ist, ob man an den persönlichen Gott oder an das unpersönliche Absolute des Pantheismus glaubt, eben so wenig ist es gleichgiltig, ob man das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit auf den pantheistischen Wahn (oder auch auf den Materialismus: denn auch der Materialist ist sich bewußt, von der Materie und ihrer Configuration im Weltganzen absolut abzuhängen) gründet oder auf die Wahrheit der Schöpfung. Das allein wahre religiöse Bewußtsein der Abhängigkeit ist das Bewußtsein, als vernünftiges und freies Geschöpf von dem wahren lebendigen Gott als dem Schöpfer aller Dinge abzuhängen. Daher ist in der Erkenntniß Gottes als des wahrhaft unendlichen Wesens und in der Erkenntniß

---

1) Daß der Glaubensbegriff Schleiermachers keineswegs isolirt dasteht, sondern einestheils mit dem Spinocismus und anderntheils mit specifisch protestantischen Anschauungen zusammenhängt und in wie mannigfaltigen Gestalten er in der modernen Wissenschaft sich geltend machte, haben wir Bd. 1, §. 55 (2. Aufl. S. 528, Note 3) angedeutet.

unserer selbst und aller anderen Dinge als wahrhaft endlicher Wesen die Schöpfung wesentlich eingeschlossen[1]).

Weit entfernt daher, daß die Schöpfungslehre für die Theologie, oder für Religion und Sittlichkeit gleichgiltig wäre, ist sie die unerläßliche Voraussetzung aller wahren natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntniß, sowie aller Wahrheiten der natürlichen und übernatürlichen Religion und Moral.

1. Vor Allem sei, gegenüber dem protestantischen Subjectivismus und der Gefühlsreligion, daran erinnert, daß die Frage, was der Christ zu glauben habe, nicht „das fromme Selbstbewußtsein", überhaupt nicht irgend ein subjectives Urtheil, sondern die von der Kirche proponirte göttliche Offenbarung entscheidet. Der Glaube hat auch keineswegs lediglich oder vorzugsweise den Zweck, das religiöse Gefühl zu befriedigen, sondern vor Allem die religiöse Wahrheit uns mitzutheilen; auch ist nur jenes religiöse Bewußtsein ächt, das durchaus auf diese Wahrheit sich gründet, wie auch die sittliche und christliche Gesinnung nicht in gewissen Gefühlen und Anschauungen, sondern in der praktischen Anerkennung dieser Wahrheit, oder in der, im Gehorsam gegen Gott sich bewährenden Liebe Gottes besteht.

2. Gehen wir aber auf die Sache selbst ein, so beruht allerdings alle Religion auf dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gott; aber nicht lediglich hierauf, sondern ebenso wesentlich auf dem Bewußtsein der creatürlichen Selbstständigkeit und Freiheit; das Endziel aller Religion aber ist die Vereinigung mit Gott. Diese drei wesentlichen Momente der Religion im Allgemeinen und des Christenthums im Besonderen haben aber die Schöpfung zur unerläßlichen Voraussetzung. Weil ich von Gott meinem ganzen Wesen nach erschaffen bin, darum bin ich ganz und unbedingt abhängig von ihm, und ist nichts in mir, was nicht Gottes Werk und Eigenthum wäre und was nicht ihn allein zum letzten Ziele hätte. Aus demselben Grunde bin ich aber auch ein von Gott substantial verschiedenes und durch seine Gabe selbstständiges und

---

1) Dies setzt Thomas sofort im Anfang der Schöpfungslehre auseinander, wo er den Einwand, es sei nicht nothwendig, daß jedes Ding von Gott erschaffen sei, weil das Verhältniß zur Ursache nicht im Begriff der Dinge liege, mit den einfachen Worten widerlegt: Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de ejus ratione; quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum (nämlich Gott). *S. Th.* 1, q. 44, a. 1, ad 1.

freies Wesen. Denn einen anderen Grund substantialer Selbstständigkeit und wahrer Freiheit gibt es nicht und kann es nicht geben, als die Erschaffung durch den persönlichen Gott. Vermöge der Schöpfung allein bin ich auch sowohl einer freien und persönlichen, als der innigsten Vereinigung mit Gott fähig: denn da (abgesehen von der Sünde, von der wir hier noch nicht reden) nichts in mir ist, dessen Schöpfer Gott nicht wäre, und da er mich ganz nach der Idee seiner Weisheit und dem Willen seiner Liebe erschaffen hat, so ist nichts in mir, was Gott fremd wäre und ein Hinderniß der innigsten Vereinigung mit ihm bilden könnte. Das Gesagte gilt für die natürliche, aber auch für die übernatürliche Ordnung. Denn einestheils hat die Uebernatur die durch die Schöpfung gesetzte Natur zur Voraussetzung, anderntheils besitzt die Natur nur vermöge ihrer auf der Erschaffung beruhenden Gottebenbildlichkeit die Empfänglichkeit (potentia obedientialis) zur übernatürlichen Verähnlichung und Vereinigung mit Gott in der Ordnung der Gnade, der Glorie und der hypostatischen Vereinigung. Das genügt, um zu zeigen, daß das Schöpfungsdogma die unerläßliche Voraussetzung und Grundlage aller anderen religiösen Wahrheiten, weil der gesammten natürlichen und übernatürlichen Ordnung ist.

Aus der Gotteslehre wissen wir ferner, daß überhaupt unsere Gotteserkenntniß die Schöpfung zur Voraussetzung hat: denn nur deßhalb können wir das Dasein und die Vollkommenheit Gottes aus den erschaffenen Dingen erkennen, weil Gott ihre absolute Ursache und ihr schöpferisches Urbild ist. Daher war es ganz natürlich, daß Neuplatoniker, Gnostiker und Manichäer, weil sie die unmittelbare Erschaffung aller Dinge durch Gott leugneten, auch eine absolute Unerkennbarkeit Gottes behaupteten. Auch das gesammte religiös-sittliche Leben hat die praktische Anerkennung des Schöpfungsdogma's zur Voraussetzung. Unmittelbar aus dem Schöpfungsdogma entspringt jene Fundamentalwahrheit, auf der alle unsere Pflicht und Vollkommenheit beruht: daß Gott und seine Verherrlichung allein unser Endziel und unsere Seligkeit; die vollkommene Erfüllung seines Willens unsere ganze Aufgabe; daß dagegen alles übrige Erschaffene uns Mittel ist zu diesem Ziele [1]). Die praktische Anerkennung des

1) Creatus est homo ad hunc finem, ut Dominum Deum suum laudet, ac revereatur, eique serviens tandem salvus fiat. Reliqua vero supra terram sita creata sunt hominis ipsius causa, ut eum ad finem creationis suae prosequendum juvent: unde sequitur utendum illis, vel abstinendum eatenus esse, quatenus ad prosecutionem finis vel conferunt vel obsunt. *S. Ign. Exerc. spirit. principium sive fundamentum.*

Schöpfungsdogma's ist auch der Urquell, woraus die Demuth, die Dankbarkeit, der Gehorsam, die Liebe gegen Gott, die Achtung gegen uns selbst, die Heilighaltung unserer Mitgeschöpfe und die Liebe zu ihnen entspringen.

Sowie alle wahre Gotteserkenntniß darauf beruht, daß wir Gott als den aus und durch sich selbst Seienden und deßhalb als den Allvollkommenen, und im Lichte des Glaubens als den Dreieinen, erkennen; ebenso hat alle wahre Selbst- und Welterkenntniß darin ihren tiefsten Grund, daß wir uns selbst und alle Dinge als Geschöpfe Gottes wissen.

3. Eine jede Lehre, welche das Schöpfungsdogma leugnet oder verkümmert, zerstört daher oder verkümmert consequenter Weise in demselben Maße die natürliche und christliche Religion und Sittlichkeit.

Der gnostische und jeder andere Dualismus, der eine ewige Materie oder einen von dem höchsten Gotte verschiedenen Weltbildner annimmt, zerreißt nicht nur die Einheit der Welt und des Menschenwesens, sondern verletzt auch, wie die Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott, so seine Einheit mit ihm. Nach diesem Systeme weiß ich mich nicht ganz von Gott, sondern theilweise von der Materie und dem Demiurgen abhängig; ebenso wenig weiß ich mich ganz frei und selbstständig durch Gott, sondern in demselben Maße, als ich von Gott nicht abhänge, bin ich der Materie und dem Demiurgen hörig. Deßhalb bin ich auch nach diesem Systeme einer unmittelbaren und vollkommenen Vereinigung mit Gott unfähig: denn der Materie nach bin ich ihm fremd, durch den Demiurgen von ihm getrennt. Wenn aber der gnostische Dualismus durch sein Wahnsystem den Ursprung des Bösen und die Sünde erklären will, so ist daran zu erinnern, daß er, wie wir später eingehend sehen werden, den wahren Begriff des Bösen und der Sünde, wie nicht minder den der Erlösung zerstört; während nur die Geschöpflichkeit die Möglichkeit, den Ursprung und das Wesen der Sünde, sowie einer Sühne derselben begreiflich macht.

Da der pantheistische, wie der materialistische Monismus den Unterschied zwischen Gott und Geschöpf, und damit wie die wahre Gottheit, auch die wahre Geschöpflichkeit leugnet, so zerstört er jede Religion, welche ganz auf diesem Unterschiede beruht.

Bei dem Materialismus ist dieses zu evident, als daß es bestritten werden könnte. Oder sollte etwa der Mensch, der sich für pure Materie hält, diese Materie, welche ihn im Spiel des Zufalls oder nach Gesetzen blinder Nothwendigkeit geboren hat, dankbar anbeten, und zu ihr, die ihn im grausamen Kampfe um das Dasein wieder verschlingt, fromme Liebe tragen?

Mit dem Pantheismus, welche Gestalt immerhin er annehmen möge, ist es in religiöser und sittlicher Beziehung nicht anders und nicht besser bestellt, als mit dem Materialismus. Wo der Pantheismus einen religiösen Schein sich zu geben sucht, beruht es auf Täuschung, wie wir dieses früher gezeigt haben [1]). Daß aber viele Pantheisten und mitunter selbst Materialisten, solchen Täuschungen nachstreben, hat keineswegs lediglich in dem Verlangen, Andere zu täuschen, seinen Grund, sondern ist auch Selbsttäuschung zur Befriedigung der eigenen von Gott erschaffenen und nach Gott verlangenden Seele. Wo aber diese Täuschung nicht vorhält, da tritt die Resignation oder der nicht minder unglückselige Humor des Pessimismus ein, der für den Menschen und für Gott keinen anderen Erlöser kennt, als den Tod, die Vernichtung [2]).

II. Die Schöpfung ist kein übernatürliches Geheimniß, sondern eine auch der Vernunft erkennbare Wahrheit, welche von der natürlichen Gotteserkenntntß untrennbar ist. Darin stimmen alle Väter und Theologen überein, das ist von dem Vaticanum dogmatisch erklärt [3]).

Auf der anderen Seite ist es Thatsache, daß nicht nur der heidnische Polytheismus die Lehre von der Schöpfung gänzlich verdunkelt hatte [4]), sondern daß auch die heidnische Philosophie im Allgemeinen sich zur Erkenntniß dieser Wahrheit nicht erhoben, oder sie doch nicht genügend erkannt und durch Beimischung großer Irrthümer entstellt hat; wenn auch die bessere Philosophie, namentlich die aristotelische, die Principien zu der Erkenntniß der Schöpfung enthielt und wohl selbst das Richtige einigermaßen einsah [5]).

1) Bd. 3, §. 150; insbes. S. 279 ff.

2) So hatte es schon vor vielen Jahren Ludwig Feuerbach in seinen „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" ausgesprochen, so verkündet es jetzt, als ob es etwas Wissenschaftliches und Neues wäre, Hartmann. Vgl. Hettinger, Krisis des Christenthums. Freib. bei Herder 1881. Kathol. 1881, II, die Ethik des Pessimismus. S. 113 ff. — 3) Vgl. unten §. 261.

4) Da die Götter der heidnischen Mythe vergötterte Menschen, Patriarchen der Völker oder auch der gesammten Menschheit, oder Engel oder Dämonen, oder endlich vergötterte Naturkräfte waren, welche die Heiden anstatt des wahren Gottes verehrten — qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium et coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori. *Rom.* 1, 25 — so ist es nicht zu verwundern, daß ihnen der Gedanke der Schöpfung entschwand und wir in den Mythologien zwar die Spuren vom Chaos, dem Hexaëmeron und von der Geschichte der Stammeltern, nicht aber den reinen Begriff der Schöpfung, sondern nur mythische Theogonien und Cosmogonien finden. Vgl. Lücken, Tradit. d. Menschengeschl. B. 1, K. 2. Vgl. jedoch unten S. 37, Note 1.

5) Was hierüber Thomas *S. Th.* 1, q. 44, a. 2, c. sagt, dürfte im Wesentlichen unanfechtbar sein: Antiqui philosophi paulatim et quasi

Daher war es nothwendig, daß die göttliche Offenbarung gerade die Lehre von der Erschaffung aller Dinge durch Gott so klar und

---

pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, per congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas hujusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum aut aliquid hujusmodi. Ulterius vero procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales; quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum secundum Aristotelem, lib. 2, de Gener. text. 56, vel ideas, secundum Platonem . . . Utrique igitur consideraverunt ens sub particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens; et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens, in quantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Ob die socratische Philosophie, insbesondere Aristoteles, den richtigen Begriff der Schöpfung gehabt und dieselbe gelehrt habe, ist eine viel bestrittene Frage. Die meisten neueren Gelehrten leugnen es, zum Theil weil sie selbst die Schöpfung leugnen, zum Theil indem sie ausschließlich der Offenbarung diese Wahrheit vindiciren. „Der Begriff schlechthiniger Schöpfung ist dem ganzen griechisch-römischen Alterthum verborgen geblieben," sagt Brandis, Gesch. d. griech. röm. Philos. I, 1. S. 306. Und Braniß, Einleit. in d. Gesch. d. neueren Philos., schreibt: „Dieses in dem ersten Kapitel des Mosaischen Berichtes schlicht und einfach ausgedrückte Gottes- und Weltbewußtsein, welches sich als die unveränderliche Grundlage in allen späteren heiligen Schriften des hebräischen Volkes auf das bestimmteste ausgesprochen findet, bildet den diametralen Gegensatz zu Allem, was in der heidnischen Religion und Philosophie erscheint." Diesen von ihm angeführten Aussprüchen stimmt Hettinger (Apol. Bd. 2, Vortr. 3) bei. Thomas war der Meinung, daß Aristoteles und auch Plato, obwohl jener die Ewigkeit der Welt, dieser die Ewigkeit der Materie lehrte, dennoch wegen des reinen Gottesbegriffes, den sie besessen, erkannt hätten, daß Gott die absolute Ursache von Allem sei. Kleutgen urtheilt hierüber: „Gewiß weil sie (Aristoteles und Plato) ebenso klar und bestimmt jene Vollkommenheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Seins, mit welcher die pantheistische Lehre unverträglich ist, erkannten und lehrten, so finden sich bei ihnen die Prämissen, aus denen der wahre Ursprung der Welt gefolgert werden kann. Aber wie man nicht behaupten darf, daß Jemand allen Irrthümern angehangen, die sich aus seinen Ansichten folgern lassen; so läßt sich auch nicht behaupten, daß Jemand alle Wahrheiten, die sich durch seine Lehren begründen lassen, erkannt habe." Phil. d. Vorz. Bd. 2, S. 839 — und schon vorher hatte er daselbst S. 354 ff. zu beweisen gesucht, daß Aristoteles die Schöpfung wahrscheinlich nicht erkannt habe. Günstiger urtheilt Pesch, Instit. philos. natural. (S. 556, Note 1), daß Aristoteles die

allseitig, wie sie wirklich that, erklärte und die Kirche sie gegen alle Entstellungen der Häresie und falschen Wissenschaft vertheidigte.

§. 259.

Das katholische Schöpfungsdogma; seine Begründung aus der heiligen Schrift.

Die gesammte katholische Lehre der Vorzeit zusammenfassend, hat das allgemeine Vaticanische Concil den verschiedenartigen Irrthümern der Gegenwart gegenüber die katholische Schöpfungslehre auf's schärfste und genaueste definirt. Nachdem es von Gott insbesondere ausgesprochen, daß er eine einzige absolut einfache und unveränderliche, wirklich und wesentlich von der Welt verschiedene geistige Substanz, und in und aus sich selbst unendlich selig ist[1]), erklärt das Concil, daß dieser einzige wahre Gott durch seine Güte und allmächtige Kraft, nicht um seine Seligkeit zu vermehren, noch um seine Vollkommenheit zu erlangen, sondern um dieselbe

---

Schöpfung wohl gelehrt, aber wegen der Schwierigkeit des Gegenstandes nicht genauer behandelt habe. Er stützt diese seine Meinung hauptsächlich auf folgende Gründe. In den Werken des Aristoteles komme nichts vor, woraus man beweisen könne, daß er die Schöpfung geleugnet habe. Das folge namentlich nicht aus seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt: denn das hindere nicht, daß er die Welt als ewig von Gott erschaffen betrachte, wie er ja auch ausdrücklich die Ewigkeit der Bewegung annimmt (Metaph. l. 12, c. 6), aber nichtsdestoweniger sie auf Gott, den ersten Beweger, zurückführt. Auch das aristotelische ex nihilo nihil fieri beweise nichts dagegen, da Aristoteles ausdrücklich diesen Grundsatz auf die Physik beschränke und sage, daß die Physik über den substantialen Ursprung der Dinge nichts lehre. Auf der anderen Seite lehre Aristoteles ausdrücklich, daß die göttliche Substanz die Ursache aller Dinge ohne Ausnahme sei (ἀρχὴ μία πάντων καὶ ἡ αὐτὴ τῶν ἀϊδίων τε καὶ φθαρτῶν. *Metaph.* 11, 2; πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. *Metaph.* 11, 7), daß die erste Ursache jedem Wesen das Sein gegeben habe, daß der πρῶτος νοῦς die Ursache des Universums sei (Phys. 2, 6) und daß der weise Gott nichts ohne Grund gemacht habe. Aus diesen und nicht wenigen anderen Stellen müsse man schließen, daß Aristoteles allerdings, wie von Gott als dem puren Act, so von der absoluten Verursachung oder der Schöpfung einen richtigen Begriff gehabt habe. Das hatte früher auch F. Brentano (Die Psycholog. d. Aristoteles, Beilage: Von dem Wirken, insbes. d. schöpferischen Wirken des Aristotelischen Gottes. Mainz, Kirchh. 1867) mit vielen Belegen nachgewiesen.

1) *Const. dogm. de fide* c. 1 . . . Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum vivum et, creatorem ... coeli et terrae, ... omnipotentem, aeternum . . . qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus.

durch die Güter, welche er den Geschöpfen zutheilt, zu offenbaren, aus freiestem Willensentschlusse zugleich mit dem Anfange der Zeit beiderlei Creatur, die geistige und körperliche, die der Engel nämlich und die der Welt, und sodann die menschliche, welche gleichsam als eine gemeinsame aus Geist und Körper besteht, aus Nichts erschaffen hat[1]).

Demgemäß verwirft das Concil als eine glaubenswidrige Irrlehre, wenn Jemand den Einen wahren Gott, den Schöpfer und Herrn aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge leugnet, indem er entweder behauptet, außer der Materie existire nichts; oder aber die Substanz oder Wesenheit Gottes und aller Dinge sei eine und dieselbe; oder die endlichen Dinge, die körperlichen sowohl als die geistigen, oder wenigstens die geistigen, seien ein Ausfluß der göttlichen Substanz; oder die göttliche Wesenheit werde durch Offenbarung oder Entwickelung ihrer selbst zu Allem; oder endlich, Gott sei das allgemeine oder unbestimmte Sein, welches dadurch, daß es sich selbst bestimme, die Gesammtheit aller Dinge mit ihren verschiedenen Gattungen, Arten und Einzelwesen bilde[2]).

Nach dieser Verwerfung des Materialismus, Pantheismus und Emanatismus in allen seinen Formen schützt es die drei Hauptsätze des Schöpfungsdogma's durch drei besondere Anathematismen, indem es erklärt: Wenn Jemand nicht bekennt, daß die Welt und alle Dinge, die sie umschließt, die geistigen sowohl wie die materiellen, nach ihrer ganzen Substanz von

---

1) Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. *L. c.*

2) L. c. I, can. 1—4: Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit; anathema sit. Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit; anathema sit. Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam; anathema sit. Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam; anathema sit.

Gott aus Nichts hervorgebracht sind; oder sagt, Gott habe nicht mit einem von aller Nothwendigkeit freien Willen geschaffen, sondern mit einer Nothwendigkeit gleich der, mit welcher er sich selbst liebt; oder leugnet, daß die Welt zur Ehre Gottes erschaffen sei; so sei er im Banne[1]).

Es ist nun unsere Aufgabe, diese Sätze, welche als von Gott geoffenbarte Wahrheiten durch die Lehre und Entscheidung der Kirche feststehen, zunächst aus der heiligen Schrift nachzuweisen, in der sie insgesammt mit vollkommener Klarheit enthalten sind.

I. Daß alle Dinge ohne Ausnahme ihrem ganzen Sein und Wesen nach durch Gottes freien Willen aus Nichts erschaffen sind, ist nicht lediglich in jenen einzelnen Stellen der heiligen Schrift ausgesprochen, die speciell von der Schöpfung handeln, sondern wird durch den gesammten Inhalt und Geist der göttlichen Offenbarung, insbesondere durch alles das bezeugt, was das alte und neue Testament von Gott und von dem Verhältnisse der Geschöpfe zu ihm lehrt.

Gott allein ist Jehova, der aus und durch sich Seiende. Daher kommt keinem anderen Wesen die Aseität zu; alle Dinge sind vielmehr aus sich selbst nicht, und daher vor Gott, der allein ihnen das Sein gab, wie Nichts[2]). Damit ist die Schöpfung und ihr wahrer voller Sinn von selbst gegeben. So gewiß in dem Worte Gottes an Moses: Ich bin der ich bin[3]), und in allen Parallelstellen, die göttliche Aseität ausgesprochen ist, ebenso gewiß ist im ersten Vers der Genesis Gottes absolute Causalität und somit die Schöpfung aller Dinge aus Nichts verkündigt[4]). Deßhalb wird Jehova auch

1) *L. c.* can. 5: Si quis non confiteatur, mundum, resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas; aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum, aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit; anathema sit.

2) Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei. *Is.* 40, 17. — Daß diese und ähnliche Worte im Hinblick auf die Erschaffung aus Nichts gesprochen sind, ergibt sich aus dem bald darauf folgenden Hinweise auf die Schöpfung: Numquid non intellexistis fundamenta terrae? etc. L. c. V. 21 cf. V. 12 sq. *Palmieri*, De Deo creante Thes. 2.

3) *Exod.* 3, 14.

4) Daß *Gen.* 1, 1 und *Exod.* 3, 14 gegenseitig einander erklären und bestätigen, kann für den, der den göttlichen Charakter des Pentateuch anerkennt, keinem Zweifel unterliegen; aber auch eine richtige Kritik und Exegese kann daran nicht zweifeln.

als der Erste und Letzte, als der Anfang und das Ende bezeichnet, weil er die erste und absolute Ursache und deßhalb auch das Endziel aller Dinge ist[1]; beides aber ist er im wahren und vollen Sinne nur als Schöpfer. Wie der wahre Gott ist, die Götzen aber nicht sind; ebenso unterscheidet sich jener von diesen dadurch, daß Gott der Schöpfer Himmels und der Erde ist, die Götzen aber es nicht sind[2]. Wenn daher die Apostel den Heiden den wahren und lebendigen Gott verkündigen, so predigen sie ihn als den Schöpfer des Universums[3]; das war ja der Wahn und die Sünde der Heiden, daß sie der Creatur dienten, anstatt dem Schöpfer[4].

Alle Stellen, welche aussprechen, daß Gott allein der Ewige ist, sprechen auch aus, daß die Dinge nicht ewig sind, daß sie nicht waren, ehe sie erschaffen wurden; wie denn auch ausdrücklich gesagt ist, daß Gott im Anfang und vor dem Anfang war, vor jenem Anfang, wovon geschrieben steht: Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde[5]. Und: Im Anfang hast du die Erde gegründet, und die Himmel sind das Werk deiner Hände[6]. Vor aller Schöpfung war die unerschaffene Weisheit, durch die Alles erschaffen und geordnet ist[7], und im Anfang war das Wort, durch das Alles ohne Ausnahme gemacht ist[8]. Ueberhaupt sind alle jene Stellen, welche den Logos mit dem Vater und heiligen Geiste als die schöpferische Ursache

---

1) *Is.* 41, 4; 48, 12; *Apoc.* 1, 8; 21, 6; 22, 13. Vgl. Bd. 3, §. 160, 1.

2) Sic ergo dicetis eis: Dii, qui coelos et terram non fecerunt, pereant de terra . . . Qui facit terram in fortitudine sua, praeparat orbem in sapientia sua, et prudentia sua extendit coelos . . . Vana sunt (idola) et opus risu dignum: in tempore visitationis suae peribunt. Non est his similis pars Jacob: qui enim formavit omnia ipse est: et Israel virga hereditatis ejus: Dominus exercituum nomen illi. *Jerem.* 10, 11—16. — Haec dicit Dominus Deus, creans coelos, et extendens eos: firmans terram, et quae germinant ex ea; dans flatum populo, qui est super eam, et spiritum calcantibus eam. *Is.* 42, 5. — Ego sum Dominus, faciens omnia, extendens coelos solus, stabiliens terram, et nullus mecum. *Is.* 44, 24. Vgl. *1 Cor.* 8, 5 & 6: Nam etsi sunt, qui dicantur dii . . .: Nobis tamen unus Deus, Pater, ex quo omnia, et nos in illum; et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, et nos per ipsum.

3) *Act.* 14, 14 sq. Cf. *Act.* 14, 27. Vgl. Bd. 1, §. 20, insbes. S. 150 (2. Aufl.).

4) Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium; et coluerunt, et servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula. *Rom.* 1, 25. — 5) Gen. 1, 1.

6) Ps. 101 (102), 26. Vgl. Bd. 3, §. 175, bes. S. 475, Note 6.

7) Die betreffenden Stellen und ihre Erklärung s. Bd. 4, §. 218.

8) Darüber Bd. 4, §. 224.

aller Dinge bezeichnen, ebenso viele peremptorische Beweise für das Schöpfungsdogma. Durch den Sohn hat der Vater alle Welten und Zeiten erschaffen[1]). Deßhalb ist der Sohn der Primogenitus omnis creaturae, weil in ihm alle Dinge erschaffen sind, im Himmel und auf Erden, die sichtbaren und die unsichtbaren[2]). Hierdurch ist Alles und Jedes, was da ist, in der förmlichsten Weise als erschaffen bezeichnet, nicht nur die Engel, die ausdrücklich genannt werden, sondern auch die materia invisa[3]), wenn dieses Wort von einer schlechthin formlosen ersten Materie zu verstehen wäre[4]). Kurz: Aus ihm, und durch ihn, und in ihm oder für ihn ist Alles[5]). Schärfer kann die absolute Ursächlichkeit Gottes bezüglich alles Seienden ohne Ausnahme nicht ausgedrückt werden.

Die Aussprüche der heiligen Schrift über Gottes Allvollkommenheit und Allherrschaft[6]), über seine Allgegenwart[7]), Allwissenheit[8]), Allwirksamkeit[9]) — sowie die darauf sich gründenden Gesinnungen eines unbegränzten Vertrauens und einer absoluten Unterwerfung unter ihn — beruhen wesentlich auf dem Bewußtsein, daß Gott unser und aller Dinge Schöpfer ist, was auch nicht selten ausdrücklich hervorgehoben wird[10]). Ganz besonders aber

1) Δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν. *Hebr.* 1, 2. Vgl. Bd. 4, S. 173, Note 3. — 2) *Col.* 1, 16. Bd. 4, S. 175, Note 4. — 3) *Sap.* 11, 18.

4) S. unten S. 44, Note 1.

5) Ex ipso, et per ipsum et in ipso (εἰς αὐτόν) sunt omnia (τὰ πάντα). *Rom.* 11, 36.

6) Darum beginnen die Schilderungen der göttlichen Vollkommenheit und Herrlichkeit, mit dem Schöpfernamen: Domine, Deus omnium creator, terribilis et fortis, justus et misericors, qui solus es bonus rex, solus praestans, solus justus et omnipotens et aeternus. *2 Mach.* 1, 24. cf. *Ps.* 110, 2, 3; *1 Paral.* 29, 11. 12; *Eccli* 43, 29 sq. S. Bd. 3, S. 370 u. 371. Daraus, daß er alles erschaffen, folgert die heilige Schrift die unendliche Vollkommenheit Gottes: *Ps.* 93, 9. *Js.* 66, 9. S. Bd. 3, S. 372, Note 2 u. 3; wie nicht minder seine sich selbst genügende unendliche Seligkeit: Deus qui fecit mundum et omnia, quae in eo sunt, hic coeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat, nec manibus humanis colitur, indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam, et inspirationem et omnia (κατὰ πάντα). *Act.* 17, 24. 25.

7) Deßhalb ist er jedem nahe, weil wir in ihm leben, weben und sind. *Act.* 17, 27 & 28, d. h. von ihm Leben, Bewegung und Sein haben. Vgl. Bd. 3, S. 500—502, wo noch andere Stellen.

8) Deßhalb kennt seine Weisheit Alles, weil sie Alles erschaffen und geordnet hat — ist ein oft wiederkehrender Gedanke der heiligen Schrift. Vgl. Bd. 3, §. 180, insbes. S. 537 ff. — 9) Vgl. unten die betreffende Lehre.

10) Vgl. z. B. *Sap.* 9, 1 sq.: Deus patrum meorum, et Domine misericordiae, qui fecisti omnia verbo tuo, et sapientia tua constituisti hominem, ut dominaretur creaturae, quae a te facta est.

schließen die Aussprüche der heiligen Schrift über die Allmacht Gottes sowohl die Schöpfermacht, als die wirkliche Erschaffung alles Seienden stillschweigend oder ausdrücklich ein[1]). Diese schöpferische Allmacht ist Gott ebenso wesentlich eigen, als das absolute Sein; daher ist neben dem Namen Jehova der Name Allmächtiger[2]) der eigenste Name Gottes. Beides ist untrennbar, wie Grund und Folge[3]).

Dieses Wenige genügt, um darzuthun, daß die Schöpfung der Welt aus Nichts nach der Schrift des alten und neuen Bundes feststünde, wenn auch die zunächst von der Schöpfung handelnden Stellen, die wir im Folgenden betrachten, nicht geschrieben wären.

II. Es ist das Schöpfungsdogma, als Fundament der ganzen natürlichen und übernatürlichen Religion, schon im ersten Verse der Genesis ausgesprochen. Wie man auch im Einzelnen diesen ersten Vers und das ganze erste Kapitel der Genesis auslegen mag, darin stimmt die jüdische[4]) und christliche[5]) Ueberlieferung überein, daß darin die Erschaffung aller Dinge im strengen und eigentlichen Sinne oder die Schöpfung aus Nichts gelehrt ist.

Das ergibt sich aber auch sowohl aus dem Wesen und Zweck des heiligen Buches, als aus dem klaren Contexte. Die heilige Schrift ist Wort Gottes und die Genesis der Anfang und das Fundament der göttlichen Offenbarung. Dem Zwecke der Offenbarung war es aber im höchsten Grade angemessen, daß sich dieselbe von vornherein, wie über die Einheit Gottes, so über das Grundverhältniß der Welt überhaupt und des Menschen insbesondere zu Gott klar und bestimmt aussprach[6]). Dieses geschieht im ersten

---

1) Zahlreiche Belege s. Bd. 3, §. 206, insbes. S. 847—850.

2) El Schaddai. S. Bd. 3, §. 158. Vgl. *Matth.* 19, 4.

3) So ist auch *Apoc.* 1, 8 ὁ ὤν und ὁ παντοκράτωρ (= אֵל שַׁדַּי) mit einander verbunden. Vgl. Bd. 3, S. 345, Note 2 und S. 334, Note 1.

4) Dieses ergibt sich aus der heiligen Schrift selbst, welche in allen späteren Büchern die Schöpfung lehrt und das Wort der Genesis von derselben versteht, wie wir unten sehen werden. Das bestätigt aber auch, abgesehen von den Verirrungen einer emanatistischen Kabbalistik, die ganze spätere jüdische Theologie. So bezeugt es u. A. Flavius Josephus (Antiqu. l. 1, c. 1.). Nach Maimonides ist der erste unter den jüdischen Glaubensartikeln die Schöpfung aus Nichts; ausdrücklich bekämpft er die Platonische Lehre von der ewigen Materie und die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt. (More Nebochim. Ed. Basil. 1629, p. 217 sq.) Vgl. unten S. 41, Note 1. *Mazzella* l. c. p. 33. *Pianciani*, In histor. Mos. commentatio. Ed. nova Lovan. 1853, p. 58.

5) Vgl. den folgenden §.

6) Daß bereits dem ersten Menschen mit der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntniß auch die Erkenntniß der Schöpfung verliehen war, kann keinem Zweifel unterliegen.

Kapitel der Genesis im Allgemeinen und zunächst bezüglich der natürlichen Ordnung; worauf sodann im zweiten Kapitel vorzugsweise die Grundlegung der übernatürlichen Ordnung folgt. Jener wesentliche Zweck der Offenbarung forderte aber vor Allem eine jeden Irrthum und Zweifel ausschließende Erklärung über die Erschaffung aller Dinge durch Gott; um so mehr, da die Mosaische Offenbarung das Volk Gottes gegen das Hereinbrechen des heidnischen Wahnes sicherstellen sollte, der vorzugsweise, wie in der Verdunkelung der wahren Gottesidee, insbesondere der göttlichen Einheit, so in der Verdunkelung und Entstellung des wahren Schöpfungsbegriffes bestand [1]). Aber nicht nur gegenüber den heidnischen Völkern und Zeiten, sondern für alle Zeiten war die Verkündigung des Schöpfungsdogma's nothwendig und vom heiligen Geiste beabsichtigt. Daß dieses aber bereits im ersten Verse der Genesis geschehen, ergibt sich unzweifelhaft aus dem Wortlaut und natürlichen Sinne dieses Verses selbst und seinem Zusammenhange mit den folgenden Versen. Wie könnte auch dieses Dogma genauer und zugleich allgemein verständlicher ausgesprochen werden, als durch die Erklärung: Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde?

Nach dem constanten Sprachgebrauch des alten und des neuen Testamentes ist unter Himmel und Erde zunächst die ganze sichtbare, materielle Welt zu verstehen — und es war dem Heidenthume gegenüber vor Allem wichtig, auszusprechen, daß diese schlechthin ein Geschöpf Gottes ist, daß also weder die Sterne Gottheiten sind, noch die Erde einer ewigen Materie entstammt. Im weiteren Sinne begreift aber „Himmel und Erde" das ganze Universum, alles Erschaffene, Alles, was nicht Gott ist, das All, alle sichtbaren und unsichtbaren Dinge [2]), daher auch die Engel in sich †).

---

1) Wohl finden wir in den ältesten Zeiten der ältesten Völker die aus der Uroffenbarung stammende Schöpfungslehre noch ziemlich rein, wie dieses Dr. Engelb. Lor. Fischer (Heidenthum und Offenbarung. Religionsgeschichtl. Studien über die Berührungspunkte der ältesten heiligen Schriften der Inder, Perser, Babylonier, Assyrer und Aegypter mit der Bibel. Mainz bei Kirchheim 1878) bezüglich der Inder (S. 68 ff.), Perser (S. 116 ff.), Babylonier und Assyrer (S. 185 ff. 196 ff.) und auch der Aegypter in ihrer ältesten Zeit (S. 272) nachweist. Er zeigt aber auch, daß in der Zeit Mosis dieser ursprüngliche Glaube an den Einen Gott und die Schöpfung getrübt und die Wahrheiten der Uroffenbarung durch polytheistische und theogonische, wie durch dualistische Wahngebilde entstellt sind. Für Aegypten zur Zeit des Moses ergibt sich dieses namentlich aus dem Leydener Papyrus. (A. a. O. S. 278 ff.)

2) Himmel und Erde ist Alles, was Gott erschaffen, *Exod.* 31, 17; was seiner Herrschaft unterworfen, *Is.* 66, 1; von seiner Allgegenwart umfaßt und

Es ist also im ersten Verse der Genesis einfach gesagt, daß Gott Alles erschaffen hat. Man hat zwar zur Beseitigung dieser Wahrheit behauptet, dieser Vers spreche keineswegs den Gedanken der Schöpfung aus Nichts aus, sondern rede nur als Ueberschrift oder Eingang von der in den folgenden Versen erzählten Weltbildung aus dem als vorhanden vorausgesetzten chaotischen Stoffe[1]).

Allein diese Auslegung steht mit dem Zusammenhange, mit dem göttlichen Charakter der Schrift und mit dem klaren Texte im Widerspruche.

Wenn der erste Vers sagt: „Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde," und der zweite Vers fortfährt: „Die Erde aber war wüst und leer;" so ist offenbar die noch chaotische Erde des zweiten Verses dieselbe Erde in ihrem ursprünglichen Zustande, von welcher im ersten Verse gesagt ist, daß sie mit dem Himmel von Gott erschaffen ist. Der erste Vers spricht das Grunddogma der wahren Religion aus, daß alle Dinge von Gott erschaffen sind (opus creationis, creatio prima, immediata); die folgenden Verse schildern die allmälige Gestaltung der von Gott geschaffenen Welt (opus distinctionis et ornatus, creatio secunda, mediata). Diese letztere Schilderung des Sechstagewerks hat offenbar und vor Allem den Zweck, die verschiedenen Gattungen der Dinge aufzuzählen, denen Gott das Dasein gegeben, die Schönheit und Zweckmäßigkeit des göttlichen Schöpfungsplanes anzudeuten, ganz vorzüglich aber durch

---

durchdrungen ist; *Jerem.* 23, 24; kurz die ganze Welt und was in ihr ist: Deus, qui fecit mundum, et omnia quae in eo sunt, hic coeli et terrae cum sit Dominus etc. *Act.* 17, 24. Vgl. auch *Matth.* 28, 18: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Cf. *Matth.* 5, 18. Cf. 24, 35 — mit Einem Wort es ist Alles, außer Gott. *Omnia* per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est. *Joann.* 1, 3. Quoniam in ipso condita sunt *universa* (τὰ πάντα) in *coelis et in terra*, *visibilia et invisibilia*. *Col.* 1, 16. Quoniam ex ipso, et per ipsum et in ipso (εἰς αὐτόν) sunt omnia. *Rom.* 11, 36. Cf. *Hebr.* 1, 2. Das ist wohl auch der nächste Sinn von *Eccli* 18, 1: Qui vivit in aeternum, creavit omnia *simul* (κοινῇ). — Er hat Alles zumal, d. h. Alles ohne Ausnahme erschaffen.

†) Das Nähere hierüber in der Engellehre.

1) Als ob gesagt wäre: „Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde, und zwar zuerst das Licht" u. s. w. Oder: „Bei der anfänglichen Bildung von Himmel und Erde ging es folgendermaßen zu." Oder: „Im Anfang des Schaffens Gottes Himmels und der Erde (die Erde aber war wüst und leer) sprach Gott: Es werde Licht." Abgesehen von der Gewalt, welche durch alle diese Erklärungsversuche von Bunsen, Ewald u. a. der Sprache und Grammatik angethan wird, ist eine jede derartige Auslegung durch den Zusammenhang mit V. 2 ausgeschlossen, hat die alten Uebersetzungen gegen sich, und ist mit der einfachen und erhabenen Darstellung des Schöpfungsberichtes unvereinbar.

die Schöpfungswoche und den Schöpfungssabbath die Heiligkeit und Feier des Wochensabbaths, worauf das ganze religiöse Leben des Volkes Gottes beruht, zu begründen[1]). Das Erste und Wichtigste aber bleibt, daß Alles ohne Ausnahme von Gott aus Nichts erschaffen ist.

Wenn dagegen der erste Vers nichts anderes, als die in den folgenden Versen erzählte Bildung der einzelnen Gattungen der Wesen aus einem vorhandenen chaotischen Weltstoffe lehrte, so würde der Anfang der heiligen Schrift selbst, anstatt die erste und nothwendigste Wahrheit der Religion festzustellen, die Menschen zu dem heidnischen Wahn von der Bildung der Welt aus einer ewigen Materie hinführen, und träte hiemit die Genesis in die Reihe der heidnischen Kosmologien. Das ist es, was der Naturalismus und Rationalismus mit seinen exegetischen Künsten beabsichtigt. Diese Auffassung ist aber mit dem göttlichen Charakter der heiligen Schrift unverträglich und steht im Widerspruch, nicht nur mit dem Inhalt der gesammten heiligen Schrift und insbesondere des Pentateuchs, welche klar Jehova, den allein aus und durch sich Seienden, Ewigen, den allmächtigen Schöpfer und Herrn Himmels und der Erde lehrt[2]), sondern auch mit allen Worten des ersten Verses selbst.

Schon das erste Wort Bereschit, welches zwar seinem mystischen Sinn nach als eine Andeutung des trinitarischen Geheimnisses, insbesondere des Logos aufgefaßt worden ist, seinem nächsten wörtlichen Sinne aber: „Im Anfange" bedeutet[3]), schließt den Gedanken an eine bloße Weltbildung aus einer ewigen Materie aus. Der Ausdruck: „Im Anfange"[4]) ist absolut zu nehmen; es ist der schlechthin untheilbare Moment des durch Gottes Schöpferwillen gesetzten Anfangs alles creatürlichen Seins, mit dem Welt und Zeit begann und vor dem es kein endliches Sein und deßhalb auch keine endliche Dauer gab, sondern Gott der Ewige allein war[5]);

---

1) Vgl. unten vom Hexaëmeron. — 2) S. oben S. 33 ff. und unten S. 42 ff.

3) Vgl. Bd. 4, S. 28, Note 1.

4) בְּרֵאשִׁית, ἐν ἀρχῇ LXX; in principio Vulg. kann nicht adverbialiter = zuerst schuf Gott den Himmel und die Erde, genommen werden: denn die Schrift gebraucht das Wort nur als Substantiv. Es kann aber auch nicht übersetzt werden: als das Erste erschuf Gott Himmel und Erde, denn das läßt das Vorwort בְּ = in nicht zu. Vgl. *Palmieri* l. c. p. 24 sq.

5) Treffend sagt Scholz (Handb. d. Theol. des A. B. Bd. 2, S. 17): „Der Ausdruck Bereschit bezeichnet genau die Verschiedenheit der Ewigkeit von der Zeitlichkeit, insofern er das Zusammenfallen der Entstehung der Zeit mit dem Schöpfungsacte oder dem Hervorrufen aller Dinge, welche vorher nicht waren, ausdrückt." Der Anfang bezieht sich also zunächst auf die Geschöpfe, welche

wie der Psalmist singt: Bevor die Berge wurden, und gebildet ward die Erde und ihr Umkreis, bist du, Gott, von Ewigkeit[1]); wie die Sapientialbücher von der vor aller Schöpfung seienden göttlichen Weisheit bezeugen[2]), und wie der Anfang des Johannesevangeliums als authentische Interpretation des Anfangs der Genesis erklärt: Im Anfange, jenem Anfange, wovon die Genesis redet, war das Wort, und Alles ohne Ausnahme ist durch dasselbe erschaffen.

Dasselbe bezeugt auch das zweite Wort „Bara". Denn durch dieses Wort, welches in der heiligen Schrift nur von den Großthaten Gottes, nie aber von menschlichen Hervorbringungen gebraucht wird, und welches nie mit einem auf einen vorhandenen Stoff hindeutenden Beisatze vorkommt[3]), wird von der heiligen Schrift des alten Testamentes zunächst und vorzugsweise das Schaffen im absoluten und eigentlichen Sinne ausgedrückt[4]). Daß dem so sei, wird nicht nur

---

anfingen zu sein; während das göttliche Wirken, wie Gott selbst ewig ist. Jedoch steht nichts im Wege, das „Im Anfang" insofern auch auf Gott zu beziehen, als die Schöpfung das erste und der Anfang seiner Werke ist, nicht als ob im Wirken Gottes selbst ein zeitlicher Unterschied wäre, sondern insofern bezüglich des Gewirkten ein Unterschied der Zeit und der Ordnung ist.

1) *Ps.* 89 (90), 2.

2) Vgl. Bd. 4, §. 218, insbes. S. 103, Note 1.

3) Das tritt auch namentlich hervor *Gen.* 1, 27 verglichen mit *Gen.* 2, 7. In ersterer Stelle ist die Rede von der Erschaffung des ganzen Menschen und hier wird בָּרָא gebraucht; wo dagegen in der anderen Stelle von der Bildung des Leibes aus der Erde die Rede, wird יָצַר angewendet.

4) Man hat dagegen geltend gemacht, die Grundbedeutung von בָּרָא sei schneiden, aushauen, gestalten, formen, ähnlich wie das deutsche Schaffen von scaben, schaben, stamme (Gesenius, Fürst, Knobel). Allein es kommt nicht auf die etymologische Ableitung, sondern auf den Sprachgebrauch und den Sinn der Schrift an. Selbstverständlich ist jedes Wort, wodurch wir Uebersinnliches bezeichnen, dem Sinnlichen entlehnt, so auch Bara, wie ποιεῖν, κτίζειν, creare s. oben §. 257, S. 15 ff. Mag nun jene Ableitung richtig oder unrichtig sein, immer steht fest, daß Bara im Kal in den etwa 70 Stellen des alten Testamentes, in denen es vorkommt, nur von einer göttlichen Thätigkeit gebraucht wird. Nur in der Pielform, die gewöhnlich eine übertragene, uneigentliche Bedeutung hat, kommt es an 4 Stellen (*Jos.* 17, 15. 18; *Ezech.* 21, 19 (hebr. 24); 23. 47) von menschlichen Thätigkeiten in der Bedeutung von schneiden, hauen, schlachten vor, wobei es sich noch fragt, ob hier nicht eine Vertauschung mit בָּרַר (schneiden, auch essen, nähren) vorliegt. Daß Bara insbesondere im ersten Verse der Genesis im eigentlichen und eminenten Sinne Erschaffen bedeutet, ergibt sich, wie wir sahen, aus dem Zusammenhang und allen übrigen Worten des Verses, sowie aus der gesammten Lehre der Schrift. Es kann hier nicht

durch die jüdische Tradition bestätigt[1]), sondern ist auch von der heiligen Schrift selbst in den Worten der Maccabäischen Mutter erklärt: Ich bitte, Kind, schaue den Himmel an, und die Erde, und Alles, was in ihnen ist, und bedenke, daß aus Nichts Gott dieses gemacht hat, sowie das Menschengeschlecht[2]). Durch die Worte: ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός gibt der heilige Urtext offenbar das Bara der Genesis wieder.

Man kann daher mit vollem Rechte sagen, daß jedes Wort des ersten Verses der Genesis die Schöpfung aus Nichts bezeugt. Das

die Gestaltung der Welt aus einem vorhandenen Stoffe bedeuten, da ja das nach Vers 2 von Gott Hervorgerufene „wüst und leer" ist und erst Vers 3 die Ausgestaltung beginnt. Auch ist es bemerkenswerth, daß in dem Hexaëmeron das Wort Bara nur noch bei der Erschaffung der Thiere (V. 21) und des Menschen (V. 27) gebraucht wird. Bei letzterem liegt bezüglich der Seele eine eigentliche Schöpfung vor. Wenn man aber auch bei ersteren die Thierseelen nicht mit manchen Theologen (z. B. Palmieri l. c. p. 33, Note 1) als Gegenstand einer neuen Schöpfung betrachten will, so ist doch die Entstehung der Thiere eine neue große Offenbarung der fortwirkenden schöpferischen Allmacht. Die Worte עָשָׂה, machen, und יָצַר, bilden, werden auch von menschlicher Thätigkeit und bezüglich Gottes nicht ausschließlich von der Schöpfung im eigentlichen Sinne gebraucht. Wenn es daher *Gen.* 2, 3 heißt: Et benedixit diei septimo, et sanctificavit illum: quia in ipso cessaverat ab omni opere suo, *quod creavit Deus ut faceret* (לַעֲשׂוֹת), so wird hier offenbar die *Gen.* 1, 1 ausgesprochene Schöpfung von der in den späteren Versen geschilderten Gestaltung unterschieden. Anschließend an den Schöpfungsbegriff im engeren Sinne wird Bara emphatisch überhaupt von gewaltigen Offenbarungen der göttlichen Allmacht (*Ps.* 103, 30; *Is.* 45, 7; *Amos.* 4, 13), von großen unerhörten Wundern (*Exod.* 34, 10; *Num.* 16, 30; *Is.* 48, 6), besonders von den Wundern der Messianischen Zeit (*Is.* 4, 5; 57, 19; 65, 17. 18) und von der Neuschaffung des Menschen und der Menschheit durch die Gnade (*Ps.* 50, 12; *Is.* 41, 20) gebraucht. Vgl. *Palmieri* l. c. p. 26 sq. *Patrizi*, De Interpret. s. script. Rom. 1844, p. 5 sq.

1) So schreibt z. B. David Kimchi (Radic. hebr. art. בָּרָא): Vera significatio Beriah (Substantiv von Bara) est innovatio alicujus rei et sua egressio ex nihilo ad esse. Und Moses Nachm. (Comment. in Gen. f. 8. Edit. Wilmerdorf): Sanctissimus sit benedictus! creavit omnes creaturas ex nihilo absoluto. Nos non habemus in lingua sancta nisi vocem בָּרָא ad significandum educere substantiam ex nihilo. Ebenso Maimonides, More Nebochim l. 2, c. 3 f. oben S. 36, Note 1. *Pianciani* l. c. p. 57. *Perrone*, Prael. theol. (ed. Lovan. 1839) p. 70, Not. 1, wo noch andere Zeugnisse.

2) Peto, nate, ut aspicias ad coelum et terram, et ad omnia quae in eis sunt, et intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus. 2 Macc. 7, 28. — Die Maccabäische Mutter erinnert ihren Sohn an die Schöpfung aller Dinge aus Nichts, um ihn in dem Glauben an die glorreiche Auferstehung des Leibes und in der Hoffnung darauf zu befestigen.

„Im Anfang" lehrt, daß alle Dinge angefangen haben zu sein, Gott aber ohne Anfang ist; das „Bara" — daß nicht bloß ein Gestalten, sondern die absolute Verursachung, wie sie Gott allein eigen, gemeint ist. Aber auch schon der Name Gott (Elohim) ist entscheidend, da Moses alsbald denselben als Jehova bezeichnet[1]), der sich ihm als den allein von und durch sich selbst Seienden und Ewigen geoffenbart hat[2]). „Himmel und Erde" umfaßt aber Alles, was nicht Gott selbst ist, ohne Ausnahme[3]).

III. Oftmal und in mannigfaltiger Weise verkündigen alle Bücher des alten Testamentes, insbesondere die Psalmen und Propheten Gott als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde und aller Wesen in ihnen ohne Ausnahme. Gott allein hat Alles geschaffen, deßhalb ist Alles sein Eigenthum, und alle Wesen verkünden seine Herrlichkeit und müssen ihn loben[4]). Das ist von Anbeginn an der Glaube und die Erkenntniß Israels.

Das neue Testament setzt überall das Schöpfungsdogma als die erste und absolut unbestrittene Wahrheit voraus; läßt aber seine Wahrheit und Wichtigkeit in noch hellerem Lichte erscheinen. Vor Allem durch jene Stellen, welche den Logos als wahren Gott und als Schöpfer aller Dinge bezeichnen. Diese Stellen sind nicht nur wichtig, weil sie die Beziehung der Schöpfung zur Trinität näher aussprechen, sondern auch, weil sie mit so großer Schärfe präcisiren, daß Alles, was außer Gott existirt, erschaffen ist, und daß es nichts gibt, was nicht erschaffen wäre, daß ferner nicht nur die sichtbare Welt, sondern auch alle Ordnungen der himmlischen Geister durch den Logos erschaffen sind, der Logos selbst aber ewiglich vor Allem war[5]). Aber auch die Erschaffung der Materie wird durch die Geheimnisse des Christenthums indirect bestätigt und beleuchtet. Denn die Lehre von der Fleischwerdung des Wortes und der dereinstigen Verklärung des menschlichen Leibes und des materiellen Weltalles enthält die schärfste Verwerfung des platonischen und gnostischen Dualismus und die feierlichste Erklärung, daß auch die materiellen Wesen und alles an ihnen — das Böse allein ausgenommen[6]) — von Gott erschaffen ist.

1) *Gen.* 2, 4 sq.

2) *Exod.* 3, 14. Vgl. oben S. 33, Note 4. S. 34, Note 1.

3) S. oben S. 37, Note 1.

4) Erschöpfende Nachweise s. bei König, Theol. der Psalmen, und bei Zschokke, Theol. d. Propheten, §. 43.

5) Den erschöpfenden Nachweis hierüber haben wir Bd. 4, §. 224 u. §. 226 (insbes. S. 207 ff.) gegeben.

6) S. unten von dem Ursprunge des Bösen.

Es ist jedoch überflüssig, die hier einschlagenden anderwärts betrachteten Schriftstellen im Einzelnen anzuführen. Nur jene Stellen wollen wir hervorheben, welche speciell einen Hinweis auf die Erschaffung aller Dinge *aus Nichts* enthalten. Einen solchen Hinweis erblicken die Theologen in dem Worte des *Isaias* an die Götzendiener: *Ihr seid aus Nichts, und euer Werk*, die Götzen nämlich, *sind aus Nichts*[1]); noch mehr aber in den Worten des Apostels: „*Gott ruft das Nichtseiende als Seiendes*[2]). Von noch größerem Gewicht sind jene Stellen, *welche die Verursachung aller Dinge einzig und schlechthin auf den allmächtigen Willen, auf das Wort, das Machtgebot Gottes zurückführen*[3]), wie wir oben schon andeuteten. Denn hiernach gibt es schlechthin keine andere Ursache des creatürlichen Seins, als einzig den Willen Gottes.

IV. Gegen die so klare Lehre der heiligen Schrift von der Schöpfung aller Dinge aus Nichts hat man schon im Alterthum Seitens gewisser Gnostiker *Sap.* 11, 18 eingewendet, wo gesagt ist, daß die allmächtige Hand Gottes, „*welche den Erdkreis aus dem gestaltlosen (oder unsichtbaren) Stoffe* erschuf," zur Strafe der Thieranbeter ein Heer wilder Thiere hätte senden können[4]).

1) Ecce vos estis ex nihilo, et opus vestrum ex eo quod non est. *Js.* 41, 24. So nach der von Hieronymus, von dem Chaldäer und den meisten adoptirte Lesart מאפע, während andere prae sibilo von der Wurzel פעה übersetzen.

2) . . . Abrahae, qui pater est omnium nostrum . . . ante Deum, cui credidit, qui vivificat mortuos, et vocat ea quae non sunt tanquam ea quae sunt (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα). *Rom.* 4, 16. 17. Abraham glaubte (bezüglich der Verheißung, daß er der Vater vieler Völker werden solle) dem Gotte, der die Todten erweckt und das Nichtseiende als Seiendes ruft. Nach der Auslegung der meisten und besten Exegeten und nach dem nächsten und einfachsten Sinne wird hier die Allmacht Gottes durch den Hinweis auf die Todtenerweckung und Schöpfung aus Nichts illustrirt. Cf. *Corn. a Lap.* in h. l., der nach Anführung anderer, übrigens hiemit nicht in Widerspruch stehender Deutungen, sich dahin ausspricht: Planissime et optime Deus „vocat ea, quae non sunt, tanquam ea quae sunt", quia Deus aequale habet imperium in ea quae non sunt, atque in ea quae sunt, et ea quae non sunt facit ut sint: v. g. hic facit, ut gentes, quae non erant, sint filii Abrahae. Ubi nota: Dei vocare esse creare et facere. Die Anwendung unserer Stelle auf das Wissen Gottes von den non entia ist nur eine weitere Folgerung aus diesem nächsten Sinn. Vgl. Bd. 3, S. 544, Note 3.

3) Quoniam ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt. *Ps.* 32, 9; *Ps.* 148, 5: Cf. Dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux. *Gen.* 1, 3. Quia tu creasti omnia et propter voluntatem tuam erant et creata sunt. *Apoc.* 4, 11. Vgl. auch *2 Mach.* 8, 18: Nos in omnipotente Domino, qui potest . . . universum mundum uno nutu delere, confidimus.

4) Non enim impossibilis erat (ἠπόρει = aporiabatur, arctabatur) om-

Allein unmöglich kann diese Stelle mit der gesammten Schöpfungslehre der heiligen Schrift in Widerspruch stehen. Sie redet daher nicht von der creatio prima, sondern von der creatio *secunda*, von der Bildung der Erde und all ihrer Zier aus dem im zweiten Vers der Genesis erwähnten chaotischen Stoffe[1]). Dieses entspricht auch ganz dem Gedanken unserer Stelle, wo es sich um die Hervorrufung neuer schrecklicher Thiere handelt, welche dem Allmächtigen ebenso leicht möglich wäre, wie ihm die Hervorbringung der ersten Thiergeschlechter aus der bereits geschaffenen Materie war.

Aber auch in dem Hebräerbriefe hat man in dem Ausdrucke, daß durch die schöpferische Thätigkeit Gottes aus dem Unsichtbaren das Sichtbare geworden sei, die Lehre von der Weltbildung aus einer präexistirenden Materie finden wollen. Allein wenn man annimmt, daß der Apostel unter dem Unsichtbaren den Weltstoff verstanden habe, so ist darunter nimmermehr eine unerschaffene Materie, sondern das Tohu wa Bohu Gen. 1, 2 und somit nicht die erste Erschaffung, sondern die im Hexaëmeron geschilderte Weltbildung zu verstehen, was auch dem Texte[2]) ganz entspräche.

---

nipotens manus tua, quae creavit orbem terrarum ex materia invisa (ἐξ ἀμόρφου ὕλης), immittere illis multitudinem ursorum, aut audaces leones.

1) So die sententia communis der Väter und Theologen. Et si ipsum coelum et terram, id est, mundum et omnia, quae in eo sunt, ex aliqua materia fecerat, sicut scriptum est: *Qui fecisti mundum ex materia invisa*, vel etiam informi, sicut nonnulla exemplaria tenent; nullo modo credendum est, illam ipsam materiam de qua factus est mundus, quamvis informem, quamvis invisam, quocunque modo esset, per se ipsam esse potuisse, tanquam coaeternam et coaevam Deo: sed quemlibet modum suum, quem habebat, et quoquo modo esset, et distinctarum rerum formas potest accipere, non habebat nisi ab omnipotente Deo, cujus beneficio est res non solum quaecunque formata, sed etiam quaecunque formabilis. *August.* De vera relig. 18, 35. 36. Dieser allein richtigen Auslegung entspricht, daß die Septuaginta das Tohu wa Bohu Gen. 1, 2 unsichtbar und gestaltlos nennt. Vgl. auch *Corn. a Lap.* in Sap. 11, 18. *Patrizi*, De interpret. script. s. l. 2, q. 1, a. 4.

2) Fide intelligimus aptata esse (κατηρτίσθαι) saecula (τοὺς αἰῶνας) verbo (ῥήματι) Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent (εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων — Metathesis statt ἐκ μὴ φαινομένων — τὰ βλεπόμενα γεγονέναι). *Hebr.* 11, 3. Κατηρτίσθαι, wie aptata esse deuten offenbar nicht sowohl auf die erste Schöpfung, als auf die Weltbildung. Das Tohu wa Bohu durch μὴ φαινομένα auszudrücken entspricht der LXX, die der Apostel durchgehend benützte. Ferner sind die βλεπόμενα offenbar das sichtbare Weltall, wie wir es jetzt sehen. Daher sprechen sich die meisten und angesehensten Ausleger für diese Auffassung aus. Uebrigens hat der Apostel in unserer Stelle nicht die Absicht, das Schöpfungsdogma zu erklären, sondern will nur durch dieses Beispiel zeigen, daß der Glaube ist

Versteht man dagegen Hebr. 11, 3 von der creatio prima, so hat man unter dem Unsichtbaren entweder das Nichts[1]), oder aber die ewigen göttlichen Ideen und Rathschlüsse zu verstehen, nach denen und durch die alle Dinge erschaffen sind[2]).

πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. *Hebr.* 11, 1. Indem der heil. Paulus in unserer Stelle die Schöpfung als einen Gegenstand des Glaubens bezeichnet, leugnet er nicht, daß dieselbe auch durch die Vernunft erkannt werden könne. Cf. *Rom.* 1, 20. So Cajetan, Cornel. a Lap. und viele alte und neue Exegeten.

1) So z. B. Theophylakt.

2) So Thomas, der übrigens die Deutung der invisibilia auf das Tohu wa Bohu nicht verwirft, sondern nur die Deutung von den ewigen Ideen, womit er auch „verbo" in Verbindung bringt, für tiefer hält. Doch vernehmen wir schon hier die ganze lehrreiche Stelle, auf die wir später zurückkommen werden. Quantum ergo ad doctrinam de mundi creatione, dicit: *Fide intelligimus, etc.* Quod potest dupliciter legi. Uno modo, quod verbo Dei sit ablativi casus. Et est sensus, *Nos*, sicut antiqui, *fide*, id est, per doctrinam fidei, sc. veteris testamenti: (*Gen.* 1.) *Dixit Deus: Fiat, etc.;* (*Ps.* 32.) *Ipse dixit, et facta sunt,* intelligimus saecula esse aptata, id est, disposita, *Verbo Dei*, id est, per imperium Dei. Hoc autem pertinet ad fidem, quod sc. hoc intelligimus, quia cum fides sit de invisibilibus, etiam saecula facta sunt de invisibilibus, sc. de materia prima, quae nuda et privata omni forma invisibilis est, et omni specie et dispositione carens. Ideo dicit: *Ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Sed hoc est satis ruditer dictum, licet sit verum. Secundo modo, quod verbo sit dativi casus. Et tunc est sensus, intelligimus per fidem, ut prius saecula essent aptata, id est, convenientia et correspondentia verbo, ut ex invisibilibus, etc. Propter quod sciendum est, quod verbum Dei est ipse conceptus Dei, quo seipsum et alia intelligit. Deus autem comparatur ad creaturam, sicut opifex ad opus suum. Hoc autem videmus, quod artifex illud quod producit extra, producit in similitudinem conceptus sui. Unde facit domum in materia ad similitudinem domus, quam in mente sua formavit, quod si domus extra conveniat domui praeconceptae, est opus debito modo ordinatum, si non, non. Quia vero tota creatura optime disposita est, utpote producta ab artifice, in quo non potest cadere error, vel aliquis defectus, ideo plenissime secundum modum suum convenit divino conceptui. Unde Boetius de consolatione: pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens, similique imagine formans. Ideo dicit: *Intelligimus fide saecula*, id est, totam universitatem creaturae, *aptata*, id est, convenienter respondentia .... *verbo*, id est conceptui Dei, sicut artificiatum arti suae secundum illud. (*Eccl.* 1.) *Effudit illam*, sc. sapientiam suam, *super omnia opera sua. S. Thom.* in omnes D. Pauli Ap. epistolas commentar. In *Hebr.* 11, 3. Dieser Auffassung stimmen auch spätere Theologen bei, wie Ludwig Molina, Ribera. Vgl. Bd. 3, §. 193 von den göttlichen Ideen.

§. 260.

Väterlehre und kirchliche Lehrentscheidungen gegenüber den verschiedenen Irrlehren[1]).

I. Alle Väter und Kirchenschriftsteller des Alterthums lehren die Schöpfung aller Dinge durch den freien und allmächtigen Willen Gottes als Grunddogma des Christenthums. Gott hat Alles aus Nichts erschaffen, alle Dinge aus dem Nichtsein in's Sein gerufen, das Sein selbst ihnen gegeben[2]).

1) *Petavius*, Tom. 3, De opific. VI dier. Derselbe beschränkt sich hier fast ausschließlich auf das Sechstagewerk und bietet für die Schöpfung im Allgemeinen nicht sehr viel. Auch kann man mit manchen Behauptungen desselben nicht einverstanden sein, so z. B. wenn er meint, die Schöpfung aus Nichts sei in der Genesis nicht klar enthalten. *Schwetz*, Theol. dogm. cath. vol. 1, §. 73, B. Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit. §. 24—26. *Palmieri*, Thes. 3. *Mazzella*, Disp. 1, art. 3, §. 3.

2) Die Schöpfung aus Nichts ist schon im Pastor des Hermas als selbstverständliche Glaubenswahrheit in den Worten ausgesprochen: Deus, qui in coelis habitat, et condidit ex nihilo ea, quae sunt, et multiplicavit propter sanctam ecclesiam . . Der griechische Text lautet: Ὁ θεὸς ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικῶν καὶ κτίσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὰ ὄντα etc. Pastor l. 1, vis. 1. Und noch nachdrücklicher als erster Glaubensartikel l. 2, mandat. 1: Primum omnium crede, unum esse Deum, qui omnia creavit et consummavit, et ex nihilo fecit omnia, ut sint, et omnia capit, solus autem incapabilis est — ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν. Die Glaubensregel bei Irenäus, adv. haer. l. 1, c. 16, nr. 1. bekennt: Deum Patrem omnipotentem, qui fecit coelum et terram et omnia qui in eis sunt. Tertullian bekennt in der Glaubensregel *Adv. Prax.* c. 2 den Sohn als den per quem facta sunt omnia et sine quo factum est nihil. Und *De praescr. 13:* Regula est fidei, illa scilicet qua creditur unum omnino Deum esse, nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per Verbum suum primo omnium emissum. *De princ.* l. 2, praef. §. 4 schreibt Origenes: Species eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt: Primo, quod unus Deus est, qui omnia creavit atque composuit, quique cum nihil esset, esse fecit universa. Und Theophilus: Dei homines pleno Spiritu sancto et a Deo inspirati institutique prophetae . . . jam primum omnium consensu magno nos docuerunt, Deum ex nihilo omnia creasse. Nihil enim Deo coaevum, sed cum sibi ipsi locus sit, nec ulla re egeat, ac sacculis antiquior sit, hominem facere voluit cui innotesceret: hic homini mundum praeparavit. *Ad Antolic.* 2, 10. Daß Gott (und sein Logos und der heilige Geist) vor der Welt und nichts außer ihm war, heben die ältesten Väter und Kirchenschriftsteller oft hervor. Beispiele s. Bd. 4, §. 231. Noch andere Zeugnisse der Väter werden wir in den folgenden Noten kennen lernen, hier sei nur noch das prägnante Wort des heil. Fulgentius: Principaliter tene, omnem naturam, quae non est Trinitas Deus, ab ipsa Sancta Trinitate,

Demgemäß bekämpfen sie alle damit irgend wie im Widerspruch stehenden Irrthümer, sowohl die Lehre der heidnischen Philosophen[1]) von der Materie und von der Ewigkeit der Welt, als die Lehren der Gnostiker, Manichäer und Priscillianisten, welche eine ewige Materie und die Bildung der Welt durch niedere, gute oder böse, Aeonen lehrten[2]). Nicht minder bekämpften

quae solus Deus aeternus et verus est, creatam ex nihilo. *De Fide ad Petr.* c. 3; und das Zeugniß des heil. Johannes von Damascus angeführt: Ipse Deus noster fecit coelum et terram, et omnia quae in eis sunt, ex nihilo ad esse adducens. Auch die Martyrer legten für das Dogma von der Schöpfung Zeugniß ab. *Ruinart*, Acta sinc. S. Fructuosi, Pionii, S. Justini etc.

1) So namentlich die Apologeten. So beweist z. B. Lactantius gegen die epikuräische Lehre von der zufälligen Entstehung der Welt aus den Atomen, die Erschaffung des Weltalls durch Gott aus der in allen Dingen herrschenden vernünftigen Ordnung. *De ira Dei* 10. Hier möge aber Niemand fragen, woher die Materie, aus der Gott Alles gebildet habe: denn er hat Alles aus Nichts erschaffen. Nemo quaeret, ex quibus ista materiis tam magna, tam mirifica opera fecerit; omnia enim fecit ex nihilo. *Divin. instit.* l. 2, c. 9. So sagt Justin gegen Plato: Atque illud quidem necessarium est, ut quidem videtur, animadvertere, non creatorem illum, sed opificem appellare deorum; cum inter utrumque plurimum sit, ipsius Platonis judicio, discriminis. Creator enim, nulla re alia indigens, sua virtute et potestate id, quod fit, efficit. Opifex vero, accepta ex materia condendi facultate, opus suum constituit. *Cohort. ad Graec.* 22. Andere Zeugnisse gegen die heidnische Philosophie unten S. 48, Note 4.

2) Der gnostisch-manichäische Dualismus unterscheidet sich von dem der Philosophie durch seine Tendenz, den Ursprung des Bösen zu erklären, welche Tendenz wenigstens der älteren griechischen Philosophie fremd ist. Anders verhält es sich mit dem Neuplatonismus. Es hat hier kein Interesse, auf die eines jeden theologischen und philosophischen Werthes entbehrenden phantastischen Wahngebilde der verschiedenen gnostischen Systeme näher einzugehen. Vgl. darüber Hergenröther, K.-G. Bd. 1, S. 118—146. Alle gnostischen Systeme sind in dem Sinne dualistisch, daß dem höchsten und guten Gott (βυθός) eine ewige Materie (ὕλη, κένωμα), aus der alles Böse stammt, oder ein böses Urwesen gegenübersteht. Ob dieses böse Urwesen mit der Materie eins, oder ob es dieselbe hervorgebracht und wie, oder ob sie sein Reich ist und anfangslos mit ihm existire, war vielleicht diesen Häretikern selbst nicht klar. Von den Manichäern sagt Augustinus, daß, wenn man sie beschuldige, daß sie einen bösen Gott annähmen, sie entgegneten, sie nähmen nur die Materie an; diese Materie aber, sagt Augustin, sei nach ihnen doch nichts Anderes, als der böse Gott. Cito videtur Faustus se defendisse, cum ait: non dicimus duos deos, sed Deum et hylen, audies plane describi alterum deum. *C. Faust.* 2, 1. — So lauten auch die von Titus von Bostra (Adv. Manich. 1, 5) angeführten Worte des Manes: Erat Deus et materia, lumen et tenebrae, bonum et malum, in omnibus summe contraria, ambo ingenita et viventia. Daraus ist wenigstens so viel klar, daß die chaotische und alles Böse aus sich

die Väter die arianische Lehre von der Erschaffung der Welt durch einen erschaffenen Logos [1]). Ueberhaupt verwarfen sie eine jede pantheistische oder emanatistische Verfälschung der Schöpfungslehre [2]). Und zwar bestritten sie diese falschen Lehren nicht etwa blos als philosophische Irrthümer, sondern als glaubenswidrige Häresien [3]).

Wohl haben die Väter das Schöpfungsdogma auch durch Vernunftgründe zu beweisen und die entgegenstehenden Irrlehren auch durch philosophische Argumente zu widerlegen gesucht [4]); allein

---

hervorbringende, gegen das Lichtreich kämpfende Materie der Manichäer und anderer gnostischer Secten weder mit der Materie der aristotelisch-scholastischen Philosophie, die ohne Form nicht existiren kann, noch mit den Atomen des Epikur und der Materie der Naturforscher zusammenfällt. Die Bildung der gegenwärtigen Welt und des Menschen aus der Materie ist allen gnostischen Systemen das Werk eines Demiurgen, der entweder ein guter oder ein böser Aeon ist. Immer hat diese Weltbildung auch den Zweck, aus dem Lichtreich ausgegangene Lichttheile im Reiche der Finsterniß und der Materie entweder festzubinden, oder sie zur Erlösung aus demselben vorzubereiten. Ob es Gnostiker gab, welche den Ursprung der Materie zuletzt auf den höchsten Gott zurückführten, ob insbesondere Basilides dieselbe auch aus den vom ἄῤῥητον ausgestreuten πανσπερμία hervorgehen ließ, lassen wir dahingestellt sein. Weßhalb sollte die alte Pseudognosis nicht Aehnliches geträumt haben, wie die neuere mit ihrer Natur, ihrer Finsterniß, ihrem dunklen Grunde im göttlichen Wesen? — Im Valentinischen System ist jedenfalls die aus der irren Sehnsucht der Sophia geborene Achamoth von dem von ihr befruchteten und durch den von ihr hervorgebrachten Demiurgen zur Welt ausgestatteten Kenoma verschieden. Allen diesen Irrlehren stellten die Väter die Wahrheit entgegen, daß es keinen anderen Demiurgen gibt, als den wahren Gott, und daß dieser die ganze Welt nicht nur der Form, sondern auch der Materie nach durch seinen allmächtigen Willen allein und unmittelbar erschaffen hat. Vgl. nur *Irenaeus*, Adv. haer. l. 1, c. 20, abgedr. Bd. 4, S. 288, Note 4.

1) Vgl. Bd. 4, §. 234.

2) Hanc ergo Trinitatem dici unum Deum, eamque fecisse et creasse omnia, quae sunt, in quantum sunt, catholica disciplina credi jubet, ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis . . . non de Dei natura, sed a Deo facta sit de nihilo. *Augustinus*, De Genesi, op. imperf. c. 1, nr. 2. Haec facta sunt, nec ea genuit de seipso, ut hoc essent, quod ipse est; sed ea fecit de nihilo, ut non essent aequalia ei, a quo facta sunt, nec Filio ejus, per quem facta sunt. *August.*, De Genes. c. Manich. l. 1, c. 2. nr. 4. Die Absurdität des Pantheismus zeigt *Lactant.* Divin. instit. l. 2, c. 6.

3) S. oben S. 46, Note 2. Als Häretiker sind daher alle, auch die philosophischen Leugner des Schöpfungsdogma's in den Ketzerverzeichnissen von Epiphanius, Theodoret, Augustin aufgeführt.

4) Solche Gründe sind namentlich, daß die Leugnung der Erschaffung der Materie durch Gott eine Leugnung seiner Allmacht einschließe. Alii, inter

Hauptgrund bleibt stets der theologische, daß die Schöpfung aller Dinge aus Nichts eine von Gott geoffenbarte und von der Kirche

quos est magnus apud gentiles Plato, ex praeexistente ingenitaque materia fecisse Deum universa arbitrantur. Atqui non sentiunt qui ista loquuntur, se Deo imbecillitatem tribuere. Nam si materiae auctor non est, sed ea subministrante res creandas producit, imbecillus reperitur, cum citra materiam nihil eorum, quae fieri debent, valeat condere. *Athanas.* De incarn. Verbi, — 2. Daß ferner damit auch seine absolute Unabhängigkeit und folglich die Absolutheit seines Seins geleugnet werde. Fecit Deus coelum et terram, non tanquam figurae inventor, sed tanquam operator naturae. Nam quomodo sibi conveniant operatoria impossibilis Dei virtus et possibilis materiae natura, tanquam altera ab altera quo indiguerint mutuantes? *Ambrosius*, Hexaem. 2, 1. Aehnlich *Epiphanius*, haer. 5. gegen die Stoiker. Denselben Gedanken spricht das Argument aus, daß die ewige Coexistenz der Materie die Einheit Gottes aufhebe, da dann zwei ewige und somit zwei göttliche Wesen sein würden. Deum unum esse oportet, quia quod summum est Deus est; summum autem non erit, nisi quod unicum fuerit; unicum autem esse non poterit, cui aliquid adaequabitur; adaequabitur autem Deo materia, cum aeterna censetur. *Tertull.* Adv. Hermog. c. 4. Ferner heben die Väter mit allem Nachdruck hervor, daß eine unerschaffene, durch sich selbst seiende Materie eben deßhalb Gott gleich und unveränderlich, daher keineswegs der Macht Gottes unterworfen wäre und von ihm beherrscht und geformt werden könnte; wer daher die Erschaffung der Welt ihrer Materie nach leugne, müsse consequenter Weise auch die Weltbildung leugnen. Materiae vim, quum infecta sit, et juxta Platonis sententiam aequalis et coaeva opifici, obluctari par est ejus voluntati; ei enim, qui non creavit, nulla est in id, quod est increatum, potestas, ita ut neque vis ulla ei inferri possi. *Justin. M.* Cohort. ad Graec. 23. Ebenso *Irenaeus* frag. 36. ed. Massuet. Wenn man neben Gott eine ewige Materie setzt, so sind beide nicht absolut und fordern ein höheres absolutes Wesen, das über beiden steht. So *Dionys. Alex.* Contr. Sabell. 1. ap. Euseb. H. E. 7, 19: Si enim illud ipsum, quod ortu caret, Deus est, ipsaque, ut ita dicam, ortus negatio divina essentia est: non jam idem ipsum quod essentia caret, materia fuerit, cum Deus et materia unum idemque non sint. Sin autem utrumque dixerint id quidem proprie esse quod est, materiam videlicet atque Deum, ortus tamen negationem ambobus convenire; manifeste sequitur aliud praeter utrumque ponendum quod antiquius ac superius utroque sit. Demgemäß erklären die Väter die Lehre der heidnischen Philosophen, daß Gott die Welt aus einer ewigen Materie gebildet habe, für äußerste Thorheit: Dicere enim ea, quae sunt, ex subjecta materia esse facta, et non confiteri omnium opificem ea ex nihilo fecisse, insipientiae extremae signum. *Chrysost.* hom. 2 in Genes. nr. 2. Der Grund dieser Thorheit liegt in einem Anthropomorphismus; man meint, Gott sei wie ein Mensch, der nur einen vorhandenen Stoff verarbeiten kann, d. h. man verkennt die Absolutheit des göttlichen Wirkens oder die Allmacht, und damit die Absolutheit des göttlichen Seins. Homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subjacenti, sed Deus hominibus hoc primo melior eo, quod materiam fabricationis suae, quum ante non esset,

überlieferte Glaubenswahrheit ist[1]), welche schon der erste Vers der Genesis ausspricht[2]).

Durch ihre rationellen Beweise zeigen die Väter, daß sie die Schöpfung auch für eine Vernunftwahrheit halten; ihren Glauben aber an die Schöpfung stützen sie nicht auf diese Vernunftgründe. Demnach ist auch das Zeugniß, das die Väter von dem Glauben der Kirche ablegen, von den von ihnen für das Schöpfungsdogma beigebrachten Vernunftbeweisen wohl zu unterscheiden. Daher ist die Reinheit ihres Glaubens unanfechtbar, wenn auch in ihren philosophischen Argumenten hie und da ein Mißgriff vorkommen sollte[3]).

---

ipse adinvenit. *Iren.* Adv. haer. 2, 9. Audis Deum in principio fecisse coelum et terram, et ex nihilo, quae facta sunt, exstitisse; et dicis prius exstitisse materiam? Numquid opifex ille est homo, ut opus habeat subjecto aliquo ad demonstrandam suam artem? Deus est cui omnia cedunt, qui verbo et praecepto suo omnia condidit. *Chrysost.* In Gen. hom. 3, nr. 2. Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia de ista materia facta sunt, haec tamen ipsa materia de omnino nihilo facta est. Non debemus similes esse istis, qui omnipotentem Deum non credunt aliquid de nihilo facere potuisse, cum considerent fabros et quoslibet opifices non posse aliquid fabricare, nisi habuerint unde fabricent. *Augustin.* de Genes. c. Manich. 1, 6. Man sieht hieraus, daß die Väter die Schöpfung nicht nur als eine auch philosophisch gewisse Wahrheit betrachteten, sondern daß sie bereits den philosophischen Beweis ausgiebig geführt und die innere Unwahrheit der verschiedenen entgegenstehenden Systeme einer falschen Philosophie klar erkannt haben. — *Palmieri* l. c. p. 47 sq.

1) S. oben S. 46, Note 2.

2) Ille Moyses omnes haereses, quae sicut zizania pullulaturae erant, in Ecclesia erradicat per hoc, quod dicit: *In principio creavit Deus coelum et terram.* Unde si Manichaeus ad te accesserit, si Valentinus, si Gentilis, dic illis: „In principio fecit Deus coelum et terram.“ *Chrysost.* In Genes. hom. 2. So im Wesentlichen alle Väter, auch Tertullian (vgl. C. Hermog. 20) und Augustin, obwohl letzterer *Confess.* 12, 22. 23. die Ansicht, daß Moses die Erschaffung der Materie nicht ausdrücklich erwähne, gelten lassen will. Cf. *Palmieri* l. c. p. 53.

3) Wenn Apologeten mitunter sagen, daß auch Plato, wie die Genesis, eine Gestaltung der Welt aus der formlosen Materie gelehrt, diese Lehre aber von den Propheten entlehnt habe (*Justin.* Apol. 1, nr. 59), so bezieht sich das nur auf die creatio secunda, während sie auf's Entschiedenste die Lehre Plato's von einer präexistirenden Materie bekämpfen und den Unterschied der platonischen Weltbildung von der christlichen Schöpfungslehre hervorheben. *Tatian.* Orat. ad Graec. 5 cf. 10. Wenn Eusebius Demonstr. evang. 4, 1 sagt, die Welt stamme nicht aus dem Nichts, so leugnet er damit nicht die Erschaffung aus Nichts, die er entschieden lehrt, sondern er erinnert daran, daß Gott, nicht das Nichts, die bewirkende Ursache der Welt sei. Vgl. *Palmieri* l. c. und *Mazzella* l. c.

II. Die Kirche hat das Schöpfungsdogma von Anfang an und wiederholt auf's Klarste und Schärfste ausgesprochen und alle Lehren verworfen, welche irgendwie damit in Widerspruch traten.

Die großen dogmatischen Kämpfe der Kirche mit dem Gnosticismus und Arianismus hatten ebenso wesentlich, wie den wahren Begriff Gottes, des Dreieinen, den richtigen und reinen Begriff der Schöpfung zu ihrem Hauptgegenstande. Ist ja, wie der Natur der Sache nach, so auch schon in dem apostolischen Glaubensbekenntnisse[1]) beides unauflöslich mit einander verbunden. Den Glauben an Gott, den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde, einestheils gegen das Heidenthum, anderntheils gegen den aus einer specifisch heidnischen Speculation stammenden dualistischen und emanatistischen Gnosticismus zu vertheidigen, war die dogmatische Hauptaufgabe der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. Wohl fehlte der Kirche damals theils der Verfolgungen wegen die Möglichkeit, theils die Veranlassung, förmliche Lehrentscheidungen zu erlassen. Dagegen wurden durch die Lehrentscheidungen gegen die Priscillianisten, insbesondere durch das dogmatische Schreiben Leo's des Großen an Turribius[2]) und das auf das Geheiß dieses Papstes gehaltene Toletanische Plenarconcil von 447[3]) auch die deßfallsigen gnostischen und manichäischen Irrlehren verworfen.

Noch genauer wurde das Schöpfungsdogma in den trinitarischen Kämpfen von der Kirche definirt. Durch die Verwerfung des

1) Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae. Wenn die älteste römische Formel, wie die Aquileensische, Ravennatische, Spanische, den Beisatz creatorem coeli et terrae nicht hat, so liegt die Sache selbst in dem omnipotens (παντοκράτωρ). — Uebrigens haben die meisten alten Formeln die ausdrückliche Erwähnung der Schöpfung, öfters schon mit dem Beisatz *universorum* creator (form. Africana); κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων (form. Alexandr.); τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν καὶ ἀοράτων ποιητήν (form. Caesarens. & form. Hieros.). Vgl. *Denzinger*, Enchir. nr. 1—13.

2) Dahin gehört namentlich c. 5: Quod animam hominis divinae asserant esse substantiae, nec a natura creatoris sui conditionis nostrae distare substantiam. Vgl. c. 10 und c. 6: eos dicere quod diabolus nunquam fuerit bonus, nec natura ejus opificium Dei sit, sed eum ex Chao et tenebris emersisse: quia scilicet nullum sui habeat auctorem, sed omnis mali ipse sit principium atque substantia. *Denzinger*, Enchir. nr. 102 & 103.

3) Hierher gehört namentlich can. 1: Si quis autem dixerit aut crediderit, a Deo omnipotente mundum factum hunc non fuisse, atque omnia ejus instrumenta; a. s. Can. 9: Si quis dixerit vel crediderit, ab altero Deo mundum factum fuisse, et non ab eo, de quo scriptum est: In principio fecit Deus coelum et terram; a. s. Can. 14: Si quis dixerit vel crediderit, esse aliquid quod se extra divinam Trinitatem possit extendere; a. s. *Denzinger*, nr. 114. 122. 127.

Sabellianismus wurde auch jede emanatistische und pantheistische Deutung des Schöpfungsdogma's verurtheilt[1]). Durch die Entscheidungen gegen die Arianer wurde die Schöpfung aus Nichts von der Zeugung aus dem göttlichen Wesen auf's schärfste unterschieden und von der Welt im Gegensatze zum Sohne erklärt, daß sie aus Nichts durch den freien göttlichen Willen erschaffen ist, und zwar wie durch den Sohn (resp. heiligen Geist), so unmittelbar durch Gott den Vater, ohne jegliche Dazwischenkunft irgend eines Mittelwesens.

Hierbei hebt das Nicänische Glaubensbekenntniß besonders hervor, daß nicht etwa nur Unsichtbares, sondern auch alles Sichtbare, also auch die Materie von Gott geschaffen ist[2]).

Auch die fünfzehn Anathematismen gegen die Origenistischen Irrthümer[3]) sind für die Schöpfung von Wichtigkeit, da sie durch die Verwerfung der Lehre von der Präexistenz der Seelen, der ursprünglichen Gleichheit und Einheit der Geister, der Entstehung der verschiedenen Ordnungen der vernünftigen Wesen und ihrer verschiedenartigen Beleibung in Folge eines vorweltlichen Sündenfalles, der einstigen allgemeinen Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes und der Vernichtung der materiellen Welt, die Wahrheit vertheidigen, daß die gesammte natürliche Ordnung aller Wesen und daß insbesondere auch die Materie ein Werk der ursprünglichen göttlichen Schöpfung ist[4]).

---

1) Insofern nämlich der Sabellianismus eine pantheistische Tendenz einschloß, wie sie in den modernen Sabellianern, z. B. Schleiermacher, zur vollen Durchbildung kam. Vgl. Bd. 4, S. 330.

2) Die Nachweise sind Bd. 4 in der Trinitätslehre, insbesondere §. 234 gegeben.

3) Ende des 17. Jahrhunderts von Lambeck in der Wiener Bibliothek aufgefunden, sind sie in den Concilienſammlungen als Canones des 5. allgemeinen Concils gegen Origenes aufgeführt. Die meisten und angesehensten Autoritäten schreiben sie der von dem Patriarchen Mennas abgehaltenen constantinopolitanischen Synode von 543 zu und halten dieselben für eine Umarbeitung und Erweiterung der 10 Sätze des Edictes des Kaisers Justinian gegen Origenes. Manche, wie auch Denzinger, nehmen an, daß das Constantinopolitanum II die 15 Anathematismen zwar nicht, wie die Ballerini meinen, verfaßt, aber adoptirt habe. Ist hiernach der Ursprung der Anathematismen ungewiß und ist es auch eine bestrittene historische Frage, ob die darin enthaltenen Irrthümer dem Origenes selbst aufzubürden sind, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß die in den 15 Anathematismen enthaltenen Sätze einer phantastischen verderblichen Gnosis das Anathem verdienen und mit der Lehre des ganzen christlichen Alterthums in Widerspruch stehen. Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 2, §. 255—257 und 267.

4) Die hierher gehörigen Anathematismen sind namentlich folgende: *Can.* 1: Si quis fabulosam animarum praeexistentiam, et quae ex illa consequitur,

Dem Manichäismus der mittelalterlichen Secten gegenüber hat die Kirche auf's Neue jeglichen Dualismus und Emanatismus,

---

monstruosam restitutionem (ἀποκατάστασιν) asseruerit, anathema sit. *Can.* 2: Si quis dixerit, omnium rationalium productionem fuisse mentes, corporis et materiae expertes, absque ullo numero et nomine, adeo ut eorum omnium fuerit unitas identitate substantiae, potentiae et virtutis, atque unione et cognitione erga Deum Verbum; satietatem autem illas cepisse divinae contemplationis, et in deterius conversas esse, pro eo ac unaquaeque propensa fuerit in illud; et assumpsisse corpora subtiliora vel crassiora, necnon accepisse nomen; eo quod sicut nominum, ita et corporum differentiae sint apud supernas virtutes: atque hinc factum esse, ut alii Cherubim, alii Seraphim, alii Principatus vel Potestates, vel Dominationes, vel Throni et Angeli, et quotquot sunt ordines coelestes, effecti fuerint ac vocati: A. S. *Can.* 3: Si quis dixerit, solem, et lunam, et astra ipsa quoque, cum ex eadem rationalium unitate essent, ex conversione in pejus facta esse id quodque sunt: A. S. *Can.* 4: Si quis dixerit, rationalia refrigerata a divina caritate, crassis corporibus, qualia sunt nostra, illigata fuisse et homines vocata, alia vero, cum ad summum malitiae pertigissent, frigidis tenebrosisque illigata esse corporibus; atque tum esse, tum appellari daemones, sive spiritalia nequitiae, A. S. *Can.* 5: Si quis dixerit, ex angelico et archangelico statu animalem statum fieri, ex animali autem daemoniacum et humanum; ex humano vero angelos iterum daemonesque fieri, et singulos ordines caelestium virtutum, vel cunctos ex inferioribus, vel ex superioribus, vel ex superioribus et inferioribus constitisse: A. S. *Can.* 6: Si quis dixerit, duplex exstitisse daemonum genus constans ex animabus hominum, et ex praestantioribus spiritibus ad hoc delapsis; unum autem animum ex omni utique rationalium unitate immotum mansisse in Dei caritate et contemplatione: qui Christus cum fuerit et rex omnium rationalium, universam praetergressus sit corpoream naturam, caelum et terram, quaeque sunt intermedia: et quod mundus antiquiora ipsius existentia elementa habens in se subsistentia, siccitatem, humorem, calorem, frigus, et ideam, ad quam efformatus est, ita est factus, quodque sanctissima et consubstantialis Trinitas mundum non creaverit, et ideo sit genitus: sed mens, quam creatricem vocant, existens ante mundum, ipsique mundo existentiam largiens, genitum exhibuerit: A. S. *Can.* 10: Si quis dixerit, Domini corpus post resurrectionem fuisse aethereum et figura sphaerica: et quod talia etiam reliquorum post resurrectionem futura sunt corpora: et quod ipso Domino primum deponente proprium suum corpus, et omnibus similiter, abibit in nihilum natura corporum: A. S. *Can.* 11: Si quis dixerit, quod futurum judicium significat omnimodam corporum abolitionem: et quod finis confictae fabulae est natura expers materiae: et quod in futuro nihil eorum erit quae constant materia, sed nuda et sola mens: A. S. *Can.* 14: Si quis dixerit, quod omnium rationabilium unitas una erit, hypostasi et numero sublatis una cum corporibus: et quod cognitionem rationalium sequitur mundorum interitus, et depositio corporum, et nominum abrogatio: quod identitas futura est cognitionis, quemadmodum et hypostaseon: et

wie in der Verurtheilung der falschen Philosophie eines Amalrich von Chartres und David von Dinant[1]) jede pantheistische Deutung des Schöpfungsdogma's verworfen und in dem Glaubensbekenntnisse des *Lateranense IV* ausgesprochen, daß der Eine und allein wahre, dreieinige Gott das Eine Princip aller Dinge, der Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren, geistigen und körperlichen Wesen ist, und daß er durch seine allmächtige Kraft von Anfang der Zeit zumal beiderlei Creatur, die geistige und körperliche, nämlich die Engel und die Welt, aus Nichts erschaffen hat und sodann die menschliche Natur, die, beide gleichsam verbindend, aus Leib und Geist besteht[2]). Dem fügt das Lateranense IV bei, daß die bösen Geister von Natur gut erschaffen waren, und nur durch ihre eigene Sünde böse geworden sind, wie auch der Mensch nur durch seine Schuld und des Satans Verführung sündhaft wurde[3]).

Indem das Concil endlich noch erklärt, daß die alttestamentliche Offenbarung von Anbeginn, wie auch die Incarnation des Sohnes, ein gemeinsames Werk der ganzen Trinität sei[4]), verwirft es nicht nur die gnostisch manichäische Irrlehre, daß das alte Testament

---

quod in fabulosa restitutione futurae sunt solae mentes nudae, quemadmodum in illa, quam delirantes fingunt, praeexistentia fuerunt: A. S. *Can.* 15: Si quis dixerit, quod vita mentium eadem erit cum priore, quando nondum descenderant, aut deciderant: ut principium sit idem cum fine, et finis mensura principii sit: A. S.

1) Vgl. Bd. 4, S. 440, Note 1 u. 2.

2) Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus . . . Pater et Filius et Spiritus Sanctus . . . unum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam: ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. *Lateran. IV*, Can. Firmiter (Definit. adv. Albigenses aliosque haereticos). *Denzinger*, Enchir. nr. 355.

3) Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit. L. c.

4) Haec sancta Trinitas secundum communem essentiam individua, et secundum personales proprietates discreta, primo per Moysen et sanctos Prophetas aliosque famulos suos, juxta ordinatissimam dispositionem temporum, doctrinam humano generi tribuit salutarem. Et tandem unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus etc. L. c. nr. 355 & 356.

nicht ebenso, wie das neue, den höchsten Gott allein zum Urheber habe, sondern spricht auch bezüglich der göttlichen Werke, demnach auch bezüglich der Schöpfung, die Wahrheit aus, daß sie die ganze Trinität in der Einheit des Wesens zu ihrer Ursache haben.

Die Pseudomystik Ekkard's gab der Kirche Veranlassung, eine Reihe die Schöpfung betreffende Sätze zu verwerfen, namentlich folgende: daß Gott, seitdem er Gott ist und seinen wesensgleichen Sohn zeugt, auch die Welt erschuf, und daß man daher zugeben könne, daß die Welt von Ewigkeit sei[1]; daß die Geschöpfe ein pures Nichts seien[2], daß aber in der Menschenseele etwas Unerschaffenes und Unerschaffbares sei, der Intellect[3].

Am Schlusse des Mittelalters faßt Eugen IV. nochmals in dem Decret für die Jakobiten die katholische Schöpfungslehre zusammen, besonders hervorhebend, daß Gott Alles mit Freiheit, da er wollte, und aus Güte erschuf; daß die Geschöpfe, weil vom höchsten Gute erschaffen, gut; weil aus Nichts erschaffen, defectibel sind; daß es daher keine böse Natur gibt, weil jede Natur als solche gut; daß endlich derselbe Eine Gott der Urheber beider Testamente ist. Daher die glaubens- und vernunftwidrige Lehre der Manichäer von zwei ersten Principien, einem der sichtbaren und einem anderen der unsichtbaren Wesen, und die entsprechende Lehre, daß der Gott des alten Bundes ein anderer sei, als des neuen Bundes, mit dem Anathem belegt wird[4].

---

1) *Prop. Ekkardi* a. 1329 damn. a Joanne XXII: *Prop.* 1: Quod Deus non potuit primo producere mundum, quia res non potest agere antequam sit; unde quam cito Deus fuit, tam cito mundum creavit. *Pr.* 2: Concedi posse, quod mundus ab aeterno fuerit. *Pr.* 3: Quod simul et semel quando Deus fuit, quando Filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deum genuit, etiam mundum creavit. *Denzinger*, Enchir. nr. 428—430.

2) *Prop.* 26: Omnes creaturae sunt purum nihil. *Denz.* nr. 453.

3) *Prop.* 27: Aliquid est in anima quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis. Et hoc est intellectus.

4) Ecclesia ... firmissime credit, profitetur et praedicat, unum verum Deum, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, esse omnium visibilium et invisibilium creatorem: qui quando voluit, bonitate sua universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas: bonas quidem, quia a summo bono factae sunt, sed mutabiles, quia de nihilo factae sunt; nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est. Unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est, legis et prophetarum atque evangelii profitetur auctorem, quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante, utriusque Testamenti Sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur, qui titulis sequentibus continentur: (sequuntur libri canonici.)

III. Da das Schöpfungsdogma nicht Gegenstand einer Controverse mit den Protestanten war [1]), so nahm das Tridentinische Glaubensbekenntniß lediglich die Nicäno-Constantinopolitanische Formel auf; der Römische Katechismus aber erklärt einfach, daß Gott die Welt nicht aus irgend einer Materie, sondern aus Nichts geschaffen habe, und zwar ohne irgend welche Nöthigung oder Nothwendigkeit, lediglich aus freiem Willen [2]).

Um so fruchtbarer war die neuere Zeit an pseudo-philosophischen und pseudo-theologischen Irrthümern bezüglich der Schöpfungslehre. Daß alle materialistischen, pantheistischen, positivistischen Systeme die Schöpfung leugnen, oder, was dasselbe, den richtigen Schöpfungsbegriff in sein Gegentheil verkehren, bedarf keiner Ausführung mehr. Nicht minder verwerflich ist aber auch die namentlich von Jacob Böhme entwickelte theosophische Schöpfungstheorie, welche in ihrer Weise den Wahn der alten emanatistischen und dualistischen Gnosis erneuert, und auch mit dem Pantheismus sich verträgt [3]).

Praeterea Manichaeorum anathematizat insaniam, qui duo prima principia posuerunt, unum visibilium, aliud invisibilium, et alium Novi Testamenti Deum, alium Veteris esse Deum dixerunt. *Decr. Eug. IV pro Jacobit. Denzinger*, Ench. nr. 600.

1) Wohl lagen in den, den richtigen Begriff der Freiheit überhaupt verletzenden Irrthümern der Reformatoren und ihrer Vorläufer, sowie der Bajaner und Jansenisten, die Keime zu entsprechenden Irrthümern auch bezüglich der Freiheit des Schöpfers; aber es kam noch nicht zu einer Entwickelung und Aussprache derselben, und im Ganzen hielt der orthodoxe Protestantismus das katholische Schöpfungsdogma fest. Die rationalistische Strömung dagegen griff frühzeitig auch das Schöpfungsdogma an. So lehrten schon die Socinianer, daß die Schöpfung aus Nichts in der heiligen Schrift kein genügendes Fundament habe und kein wesentliches Dogma des Christenthums sei.

2) Deus enim non ex materia aliqua mundum fabricatus est, sed ex nihilo creavit; idque nulla vi aut necessitate coactus, sed sua sponte et voluntate instituit. *Cat. Rom.* P. 1, c. 2, q. 15. Bezüglich der Freiheit und des Endzweckes der Schöpfung fügt der Katechismus bei: Neque vero ulla alia causa fuit, quae Deum ad creationis opus impelleret, nisi ut rebus, quae ab ipso effectae essent, bonitatem suam impertiretur: nam Dei natura ipsa per se beatissima nullius rei indigens est.

3) Die Kosmogonie Böhme's ist die Ergänzung seiner Theogonie. Vgl. Bd. 4, S. 446, Note 1. Aus der finsteren Natur in Gott geht die Welt und in ihr der Gegensatz von Gut und Bös in einem nothwendigen Processe als Gegensatz zu dem trinitarischen Processe hervor, beide aber gründen in dem unterschiedslosen göttlichen Urwesen, das in diesem doppelten Processe sich verwirklicht. Das ist der im tiefsten Grunde pantheistische Sinn der Böhme'schen Theosophie. „Das Wesen aller Wesen ist nur ein einiges Wesen, aber es scheidet sich in seiner Gebärung in Licht und Finsterniß, in Freud und Leid, in Böses und Gutes, in

In der protestantischen Theologie hat, namentlich seitdem der Rationalismus die alte Orthodoxie durchbrochen[1]), die emanatistische Theosophie[2]), und noch mehr der volle Pantheismus

Liebe und Zorn, in Feuer und Licht, und aus diesen zwei ewigen Anfängen in den dritten Anfang, nämlich in die Schöpfung, zu seinem ewigen Liebesspiel, nach der ewigen Begierde Eigenschaft." *Myster. magn.* 5, 3; 8, 25. Vgl. Stöckl, Gesch. der Philos. S. 566 ff.

1) Einen, bei aller Kürze, wissenschaftlich genauen Ueberblick dieser Entwickelung gibt Hettinger in seiner Schrift: „Die Krisis des Christenthums, Protestantismus und katholische Kirche" (Freiburg bei Herder 1881).

2) In seiner zweiten Periode hat bekanntlich Schelling auf Grund kabbalistischer und Böhme'scher Vorstellungen seine angeblich christliche Philosophie entwickelt, in welcher Schöpfung, Sündenfall und Erlösung als Momente des göttlichen Selbstverwirklichungsprocesses erscheinen — eine heillose Pseudo-Gnosis, die, wie der Baaderianismus, leider einmal auch bei manchem katholischen Gelehrten Anklang gefunden hat. Eine kurze und richtige Darstellung dieses Schelling'schen Systems gibt Dorner in seiner Geschichte der protestantischen Theologie in Deutschland mit folgenden Worten: „In dem ewigen Gott sind drei Potenzen (das sein Könnende, das reine Sein — actus — und das im Actus bei sich Bleibende, oder als Seiendes sein Könnende) in ursprünglicher unauflöslicher Einheit. In dem gottebenbildlichen Urmenschen (dem Adam Kadmon der Kabbala. Vgl. Bd. 4, S. 18, Note 2) waren sie unauflöslich verbunden. Die Weltentstehung denkt Schelling in folgender Weise geschehen, die das Räthsel erklären soll, wie aus dem Vollkommenen das Unvollkommene werden könne. Indem Gott eine Welt wollte, mußte zuerst der Stoff einer möglichen Welt gesetzt werden. Dieses geschah dadurch, daß Gott die erste Potenz, die in ihm selbst ewig gebunden und in Einheit mit den anderen ist, die Potenz des „schrankenlosen Seins" erregte und für sich wirken ließ. Daraus ist zwar noch nicht die wirkliche Materie, wohl aber, noch in der idealen Welt, die Möglichkeit und Voraussetzung für alles schöpferische Bilden geschaffen. Dieses Bilden und Gestalten einer idealen Welt wird vollzogen durch die beiden anderen Potenzen, und ohne Hemmung eilt sofort der schöpferische Wille in der Idealwelt zu seinem Ziele, das er in dem Urmenschen erreicht, der in abbildlicher Weise diejenige Einheit der Potenzen, die in Gott ewig ist, auch in der Welt darstellt. Aber der Urmensch fiel und brachte einen Umsturz. Gott konnte ohne Widerspruch mit sich selbst, und ohne Böses damit zu setzen, die Potenz des Schrankenlosen in sich entbinden, weil er ihrer absolut und ewig mächtig bleibt, sie stets wieder binden und in ihre ursprüngliche Ordnung zurückführen kann. Der Urmensch hatte in seiner Freiheit gleichfalls diese Potenz der schrankenlosen Willkür; auch er konnte sie in sich erregen und sie für sich wirken lassen; aber er sollte das nicht, vielmehr sollte er seine Stelle behaupten und die Einheit der Potenzen in ihm behüten. Indem er that, was nur Gott darf, er aber nicht sollte, die Potenz des Schrankenlosen in sich entband, so entstand eine Störung, ein Umsturz der Potenzen und das Unterste wurde zu oberst gekehrt. Eine Welt wie diese mit der groben Materie und den Elementen des Chaos, mit welchen zu ringen ist, kann nur aus einem Umsturz begriffen werden, in welchen der Mensch das gesammte Universum hineinzog; in freier, wenn auch kaum vermeidlicher

in all' seinen Gestalten, von Schleiermacher und den schelling'schen und hegel'schen Theologen[1]) bis zu den neuesten Vertretern der speculativen Theologie[2]), zahlreiche Anhänger ge-

Weise. Doch bleibt das Ziel, die Einheit der Potenzen, auch in der Welt. Zur Ueberwindung des Princips des Maßlosen und zur Wiederherstellung der Harmonie läßt Gott auch die beiden anderen Potenzen, die ewig in ihm waren, geschichtlich auseinander treten. Beschränkend und gestaltend wirkt er auf den Stoff, führt immer höhere Bildungen herauf, in denen mehr und mehr die Materie durch den Gedanken, die gestaltende Form beherrscht ist, und dieser aufsteigende Proceß, der zuerst naturgeschichtlicher Art ist und in dem irdischen Menschen endigt, recapitulirt sich dann auf höherer Stufe oder in geistiger Weise in der Geschichte der Menschheit, deren Mittelpunkt die Religionsgeschichte ist, die von dem anfänglichen abstracten Monotheismus durch alle Stufen der Mythologie und durch das Alte Testament bis zum Christenthum hindurchläuft. Namentlich die mythologischen Stufen entsprechen der Stufenreihe, in welcher aufwärts bis zum Menschen das schrankenlose Sein gestaltet und überwunden ward. So kommt es durch geschichtlichen Proceß dazu, daß durch das Walten der zweiten Potenz in der Menschheit und ihre Reaction, die durch den Umsturz den Naturmächten anheim gefallene Menschheit durch Cultur dieser Mächte wieder Herr wird. In Jesu von Nazareth wird diese zweite Potenz, die wiederum zum Herrn des Seins geworden ist, Mensch, aber opfert ihre Herrschaft und Herrlichkeit ethisch, weil alle bloße Humanität und Cultur, obwohl gut an sich, doch noch zum außergöttlichen Sein gehört und des centralen Lebens entbehrt. Der Gottmensch opfert daher seine Herrlichkeit, das außergöttliche Sein, um ganz wieder in die ursprüngliche göttliche Ordnung einzutreten; und nun entsteigt ihm der heilige Geist, der auch die Menschheit außer ihm zu Gott zurückführt. Im Anfang herrschte Tautousie der Principien in Gott; durch den Fall des Menschen wird sie zur Heterousie, zur Spannung der göttlichen Potenzen gegen einander. Denn bis in Gott hinein hat der Fall seine Wirkung. Aber daß Gott ewig seiner Potenzen mächtig bleibt, wenn er auch geschichtlich in die Spannung sich setzen läßt, darin zeigt sich die Sicherheit der Vollendung, die etwas Höheres zur Wirklichkeit bringt, als zuvor war. Denn während Anfangs die Principien nur in Tautousie in dem Vater waren, so ist das Ende die Homousie des zweiten und dritten Princips, die durch die Geschichte auch Personen geworden sind, mit dem Vater, der es ewig ist."

1) Vgl. hierüber das Bd. 4, S. 49, Note 1 mitgetheilte Zeugniß Dorner's in seiner Gesch. der protest. Theol. S. 871 ff.

2) Mit welch' wahrhaft erschreckender Offenheit bei aller hie und da versuchten Verschleierung, die neuesten Vertreter dieser speculativen Theologie — Lang, Biederman (Christliche Dogmatik), Otto Pfleiderer (Religionsphilosophie auf gemeinsamer Grundlage), Richard Adalbert Lipsius (Evangelisch-protestantische Dogmatik) — dem Pantheismus mit all' seinen Consequenzen, Leugnung der Persönlichkeit Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, huldigen, hat jüngst der Pessimist Hartmann in seiner „Krisis des Christenthums" unwiderleglich nachgewiesen. Vgl. Hettinger a. a. O. und Pesch, „die wissenschaftliche Theologie des Protestantismus in ihrer Stellung zum Christenthum." Laacher Stimmen 1881, XX, 3.

funden. Aber selbst die gläubigeren und positiveren Richtungen im Protestantismus sind von den Anschauungen der modernen falschen Speculation auch in der Schöpfungslehre nicht unberührt geblieben, indem sie nicht nur die Schöpfungslehre der Väter und Scholastiker vielfach in bedauerlicher Weise mißverstanden [1]), sondern auch bezüglich des richtigen Begriffes der Schöpfung aus Nichts, noch vielmehr aber bezüglich der Freiheit des Schöpfers und des Endzweckes der Schöpfung, die Reinheit des christlichen Schöpfungsdogma's, das zugleich Vernunftwahrheit ist, durch Beimischung irriger Vorstellungen und unbegreiflicher Concessionen an die modernen Philosophie trübten [2]).

---

1) Was soll man z. B. dazu sagen, wenn Hagenbach in seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte Bd. 2, S. 84, Note 3 Albert dem Großen und dem heil. Thomas unter Berufung auf Baur in der Schöpfungslehre Emanatismus vorwirft! Bekanntlich haben die Güntherianer dasselbe gethan.

2) Zum Belege dessen genügt es, auf den Artikel „Schöpfung" von H. Mallet in der Theol. Realencyclopädie von Herzog hinzuweisen. Während hier, abgesehen von einigen bedenklichen und zweideutigen Ausdrücken moderner Wissenschaft (z. B. daß Gott in der Schöpfung der Welt aus sich selbst hervortrete, daß er nicht willkürlich, aber mit freiem Bewußtsein die Welt sich gegenüber stelle und in's Dasein entlasse) anfänglich das christliche Schöpfungsdogma eine im Ganzen richtige Darstellung findet, wird zugleich in der allerbedenklichsten Weise von der Schöpfung aus Nichts und von der Freiheit des Schöpfers geredet. So heißt es z. B.: „Demnach kann man nur beziehungsweise sagen, daß Gott habe auch nicht schaffen können; absolut gesagt, heißt es nichts Anderes, als die Freiheit Gottes zur abstrakten Willkür und die Schöpfung zu einem Werk des Zufalls machen, oder zu einer bloßen „Erfahrung und Notiz" herabsetzen. Aber die Nothwendigkeit, in der Gott schafft, ist kein äußeres Fatum für ihn, sondern sie ist die Bestimmtheit seines Willens oder seiner Selbstbestimmung durch sein eigenes Wesen; sie ist keine äußere, sondern eine innere, und auch keine blos physische oder organische, sondern eine ethische und darum selbst die vollkommene Freiheit. Es ist kein äußerer Zwang, sondern ein innerer Wesensdrang, es ist der Wesensdrang oder das wesentliche Bedürfniß des absoluten Geistes sich zu manifestiren, und das Bedürfniß seiner absoluten Liebe sich mitzutheilen, worin Gott den Rathschluß der Schöpfung faßt und ausführt, worin er den Weltgedanken realisirt. Freilich ist dies Bedürfniß kein Mangel, oder doch nur ein Mangel, der eins mit dem höchsten Ueberflusse, mit einem Vollgefühl des Seins, das jeden Hunger noch erst zu werden oder sich offenbar zu werden ausschließt, und die Erfüllung dieses Bedürfnisses ist daher auch nicht als Selbstentwickelung, geschweige denn als Selbstverwirklichung, aber auch nicht, wozu ein einseitiger, abstrakter Supranaturalismus immer auf dem Wege ist, als „willkürliche, zufällige, oder auch nur äußerliche That der Persönlichkeit," sondern nur als ebenso wesentliche und nothwendige wie freie, selbstbewußte Selbstbethätigung der ewigen Liebe Gottes zu begreifen (vgl. Lange a. a. O. S. 236. Schenkel,

IV. Auch einige katholische Gelehrten haben die wahre Schöpfungslehre in verschiedener Weise durch Irrthümer der Theosophie und einer falschen Philosophie verunstaltet.

---

christl. Dogmatik, II, S. 45 ff.). — Demgemäß ist auch die Frage zu beantworten, die seiner Zeit schon von den Scholastikern erörtert und später durch Leibnitzen's Theodicee wieder angeregt wurde, ob Gott auch eine andere Welt habe schaffen können. So angemessen es ist, sich Gott als unter verschiedenen Weltplänen wählend vorzustellen, so wird man doch im Wesentlichen den Optimisten Recht geben müssen. Man wird sagen müssen, daß die Welt *nicht* anders und nicht besser sein kann als sie ist, und daß also eine andere und bessere Welt in's Reich der abstrakten Möglichkeit hineingehört, d. h. in Wahrheit undenkbar ist, so wahr und gewiß die Welt, so wie sie ist, d. h. so wie sie aus Gottes Hand hervorgegangen und in seinem Willen gegründet ist, ganz gut und vollkommen." Was an dieser und so vielen ähnlichen Darstellungen wahr, was dagegen falsch ist, werden wir unten §. 263 näher sehen. Und was soll man zu folgenden Auseinandersetzungen über die Schöpfung *aus Nichts* sagen: „Insofern ist die creatio ex nihilo festzuhalten, sofern sie nichts Anderes aussagt, als daß Gott als Schöpfer nicht von einem ihm anderswoher gegebenen Stoffe abhängig und folglich die Welt nicht blos in ihren Formen, sondern auch in ihren Elementen Produkt der göttlichen Schöpferkraft ist. Aber der Satz wird auch noch weiter schon von *Augustin* (Conf. XII, 7.) dahin bestimmt, daß die Welt nicht aus der Wesenheit Gottes hervorgegangen sei. Auf diese Weise soll die Weltschöpfung von der Erzeugung des Sohnes Gottes unterschieden und eine pantheistische Identificirung jener mit dieser, beziehungsweise jede pantheistische oder emanatistische Vermischung des göttlichen Wesens mit dem Wesen der Welt verneint werden. Gewiß mit Recht; aber was dafür gesetzt wird, ist selbst auch nicht unbedenklich. So gefaßt wird das Nichts am Ende wieder zu dem, was es ursprünglich negiren sollte, zu einem undenkbaren Etwas, oder es läßt sich dem Einwurf, ex nihilo nihil fit, nicht entgehen, wenn man nicht die schöpferische Allmacht zur absoluten Zaubermacht machen will. Freilich wird man deßhalb nicht mit Scotus Erigena das Nichts, aus welchem die Welt hervorgeht, pantheistisch als die ineffabilis et incomprehensibilis divinae naturae inaccessibilisque claritas, omnibus intellectibus incognita, „die über alles endliche Etwas erhabene Tiefe des göttlichen Wesens" (s. *Strauß*, Glaubenslehre I, S. 628) bestimmen dürfen und auch wohl noch anstehen mit J. *Böhme* (*Strauß* a. a. O.) das Wesen Gottes, „die sieben Geister der (göttlichen) Natur" als den Stoff zu betrachten, aus welchem der Schöpfer Alles gemacht habe, aber doch wohl mit *Zwingli* (s. *Schweizer*, Glaubenslehre der ev. ref. K. I, S. 302.) sagen dürfen, daß Gott das Sein, was er den Dingen verleiht, nicht anderswoher entlehne, sondern von sich selbst, aus der Fülle seines eigenen Seins nehme, und also eine Selbstmittheilung Gottes in der Schöpfung und an sie statuiren, wie sie, was die vernünftigen Wesen, resp. den Menschen betrifft, ausdrücklich gelehrt wird in der Schrift (1 Mos. 2, 7. vgl. 1, 27. Luc. 3, 38. Apg. 17, 28. vgl. auch 2 Petr. 1, 4.) und demnach verhältnißmäßig, mittelbar auch an die Welt überhaupt stattfinden wird, sofern dieselbe nur mit dem Menschen und für ihn, als „die substantielle Basis" desselben und nicht blos des ersten,

St. Martin und Baader haben im Wesentlichen die Lehre Jacob Böhme's erneuert. Wie sehr auch Baader an vielen Stellen sich bemüht, dem christlichen Schöpfungsbegriff gerecht zu werden, den Pantheismus zu widerlegen und die Schöpfung als freie That des dreieinigen, in sich selbst unendlich seligen Gottes darzustellen, so ist dennoch seine Gnosis mit dem christlichen Dogma unvereinbar. Die Welt ist ihm nicht wahrhaft aus Nichts erschaffen, sondern aus der ewigen Natur in Gott, aus welcher im theogonischen Processe auch die Trinität hervorgegangen, dadurch entsprungen, daß die „Idea", die aus ihrer „magischen Form", in der sie dem Geiste Gottes immanent war, nach Verwirklichung sich sehnte, mit dieser Natur sich verband und dadurch zur vollendeten Schöpfung ward. Dieser cosmogonische Proceß ist aber die nothwendige Fortsetzung und Ergänzung des theogonischen Processes, in welchem die Trinität als der transcendente Gott ewiglich sich verwirklicht[1]).

Von solcher theosophischen Gnosis waren Hermes und Günther entfernt; sie hielten die Schöpfung aus Nichts fest; aber beide brachten dem Rationalismus und Pseudophilanthropismus der Zeit das Opfer, daß sie, unter Alterirung des richtigen Freiheitsbegriffes, die (wahre Wahl-) Freiheit des göttlichen Schöpfer-

---

sondern auch des zweiten Adam (1 Kor. 15, 45 ff.) existirt (vgl. die geistvolle Ausführung von Lange, positive Dogmatik S. 222 ff.). Was die Bestimmung: ex nihilo, verneinen soll, wird auch schon ohnehin verhütet durch diejenige, daß die Welt durch den Willen Gottes ist als seine freie, persönliche That, nicht als ein Leiden Gottes und also auch nicht sein ewiger Logos, nicht der Sohn Gottes, sondern διὰ λόγου, per filium, als opus ad extra, d. h. nicht als Werden, sondern als Werk der in sich ewig vollendeten göttlichen Trinität. Andererseits ist auch gerade durch den Johanneischen Gedanken des Logos als immanenten Weltprincips ein so äußerliches Verhältniß Gottes zur Welt schon verneint, wie es nicht mit der ursprünglichen, aber mit der späteren augustinisch-scholastischen Fassung der Schöpfung aus Nichts gesetzt ist . . Die meisten neueren Dogmatiker, wie Hase, Rothe, Lange, C. Schwarz, Weiße, Schenkel und am Ende auch Martensen, haben den Begriff theils nach Schleiermacher's Vorgang beseitigt, theils nach demjenigen von Marheinecke so oder anders umgedeutet und wesentlich modificirt." So ist auch Mallet nicht damit einverstanden, daß die Verherrlichung Gottes einfach als primärer, die Beseligung des Geschöpfes als secundärer Schöpfungszweck bezeichnet werde, und meint, „richtiger werde die Offenbarung Gottes und die Beglückung der Menschen als gegenseitig einander bedingend in Eins zusammengefaßt."

1) Vgl. Stöckl, die Baader'sche Philos. 2. Art. Katholik, 1859, I, S. 513 ff. Derselbe, Gesch. d. Philos. S. 805 ff.

actes[1]) und die Verherrlichung Gottes als letztes Ziel und ersten Beweggrund der Schöpfung leugneten.

Deßhalb hat die Kirche diese beiden Wahrheiten sowohl in den Censurirungen der Hermesianischen[2]) und Güntherianischen[3])

1) Daß bereits Wiclif die Wahlfreiheit Gottes geleugnet, und Luther und Calvin ihm zugestimmt, daß ferner mit dieser Freiheit der Optimismus des Abälard und des Leibnitz unverträglich ist, haben wir §. 190 in der Lehre von der Freiheit des göttlichen Willens gesehen. Vgl. Bd. 3, S. 750.

2) In Beziehung hierauf erklärt Gregor XVI. in seinem Breve vom 26. September 1835 gegen die Hermesischen Schriften: Contexere absurda et a doctrina Ecclesiae catholicae aliena . . . circa ipsius Dei . . . libertatem, ejusdemque finem in operibus, quae a theologis vocantur ad extra.

3) Darüber sagt Pius IX. in dem Schreiben vom 15. Januar 1857: . . iisdem libris (Güntheri) doceri, quae catholicae doctrinae de suprema Dei libertate a quavis necessitate soluta in rebus procreandis plane adversantur. Mit besonderer Rücksicht auf die Hermesianischen und Güntherianischen Irrthümer hat das Kölner Provincialconcil von 1860 die Lehre von der Freiheit Gottes in Erschaffung der Dinge und vom Endziel der erschaffenen Welt näher erklärt. In ersterer Beziehung erklärt *Tit.* 1, c. 12: (Deus) quando voluit, bonitate sua universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas. Non enim indiguit mundo, vel ut perfectionis ex eo aliquid acquireret, quum ipse in se sit perfectissimus sibique sufficiat; vel ut creandi actu vita interna exerceretur: ea enim infinitae essentiae intelligentia et amore completur. Quod si productio aliqua dicatur necessaria, haec personarum processione interna absolvitur, nec, quum sit perfectissima, productione aliqua externa perficienda est. Nec ideo Deus mundum necessario creasse dicendus est, quod, ut sui ipsius, sic etiam rei a se distinctae et quidem producendae aut productae conscius esse deberet. Nam conscientia seu scientia Dei non complenda est rei exsistentis, quae ab ipso diversa sit, cognitione, quum a rebus externis perfectionis aliquid haurire non possit. Mundi quidem ut possibilis cognitionem, quae sane abesse ab eo non poterat, ex ipsa suae essentiae, quae rerum omnium similitudines continet, et suae virtutis perfecta intelligentia habebat. E bonitate est, ut Deus non possit non impertiri bona, si creat, et non possit non velle benefacere his, quae creavit; attamen bonitas non ita eum impellit, ut non possit non creare. Ut enim homini, sic etiam sibi ipsi solus Deus seu infinita ipsius essentia summum est bonum, quod semper non possit non velle seu amare. Amare autem infinitam suam essentiam seu bonitatem absolutam potest etiam sine rerum productione. „Licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea, quae vult propter bonitatem suam, quia bonitas ejus potest esse sine aliis". Patet etiam, Deum eodem simplicissimo actu, quo se suamque bonitatem necessario vult et amat, libere velle alia. Ille enim actus, quum sit infinitus, sine novo incremento ad omnia omnino sufficit et est expeditus. Quemadmodum penes Deum erat, mundum creare aut non creare, ita penes ipsum etiam erat, hunc creare mundum aut alium. Et vero, quaecunque Deum

Lehre, als in den Lehrentscheidungen des Vaticanums†) besonders hervorgehoben.

in mundo creando liberum fuisse demonstrant, eundem et liberum in hoc illove creando docent. Supremam hanc in rebus creandis libertatem si serio perpenderint christiani, amplissimas Dei bonitati, qui nulla adigente necessitate de nihilo nos produxit, agent gratias . . . Itaque ad fidem catholicam sartam tectam gregibus nostris conservandam proscribimus omnem doctrinam, quae statuit, Deum non potuisse non creare mundum, vel non potuisse alium atque hunc mundum creare, sive illa quacunque demum voce appellata necessitas repeti dicatur e Dei intelligentia seu conscientia, sive ex Dei amore in seipsum, sive ex ejus bonitate, sive demum e divina sapientia et sanctitate aliave perfectione. Bezüglich des Endziels der Schöpfung gibt das Kölner Provincialconcil (c. 13) folgende lichtvolle Expositiön: Si id, quod Deum ad creandum impulerit, seu *finis operantis* quaereretur, dicendum esset, nihil Deum, quod ab eo sit distinctum, impellere potuisse, quum, utpote sibi sufficiens, nihil sibi possit appetere. Quum porro Deum creasse constet, et quum, quidquid agit, ex amore bonitatis suae absolutae eum agere pariter constet, recte dicimus, Deum bonitate sua, ut libere mundum crearet, motum esse. Hoc etiam sensu S. Augustinus dixit: „Quia bonus est, sumus". Si vero non iam, quid Deum ad creandum moverit seu *finis operantis*, sed id, quod Deus, quum creavit, in opere a se producto intenderit seu *finis operis* quaeritur, dicendum profecto est, eum hoc intendisse et intendere adhuc, quod cum ejus actione ita est conjunctum, ut ab ea separari non possit. Et primo quidem Deus dum creat, rebus boni aliquid non impertire non potest. Ipsum enim, quod accipiunt, *esse* bonum est; unde et S. Augustinus: „In quantum sumus", inquit, „boni sumus." Alterum vero, quod ab opere Dei abesse non poterat, erat ipsa perfectionum divinarum, potentiae imprimis, sapientiae et bonitatis manifestatio, quae, quum in Dei laudem cedat, gloria Dei externa vocatur. Deum vero perfectionum suarum agnitionem et amorem seu gloriam externam revera intendisse, dubium esse non potest, sive spectamus res effectas, quae natura sua Dei perfectiones manifestant; sive hominem, qui ratione praeditus est, ut Deum ex operibus agnoscat et amet; sive Deum ipsum, qui ut ex opere suo agnosceretur, utpote sanctus, non velle non poterat. Hinc illae tam crebrae Scripturarum voces, quibus ad laudandum Deum ex operum ejus magnitudine monemur. Intime inter se connectuntur hominum felicitas et Dei gloria. Hanc enim dum homines promovent, sua augent merita suamque felicitatem; et Deus quo majora bona hominibus largitur, eo majora praebet suae bonitatis documenta suamque auget gloriam; unde sicuti haec ad illam, ita illa ad hanc ducit. Si tamen de utriusque finis ordine quaeritur, dicendum est, ultimum operis finem esse Dei gloriam, ad quam etiam rerum creatarum et singillatim hominis felicitas referatur. Dei enim gloria, quum utpote Deum respiciens, altioris sit ordinis quam hominis felicitas, hanc sibi submissam subservientemque habeat decet. Neque ex hoc existimandum est, detrahi aliquid Dei in nos bonitati. Nam bona nobis collata, quum ad Dei referuntur gloriam, non minuuntur, imo quo studiosius per ea nos Dei gloriam quaeri-

§. 261.

Begründung des Schöpfungsdogma's aus der Vernunft[1]).

I. Daß die Schöpfung im wahren und eigentlichen Sinne auch eine Vernunftwahrheit ist, haben wir oben[2]) bemerkt.

In der Lehre der heiligen Schrift, daß die Vernunft im Stande ist, Gott aus den Creaturen als deren Schöpfer zu erkennen, ist die Wahrheit enthalten, daß auch die Schöpfung eine der natürlichen Vernunft erkennbare Wahrheit ist[3]). Daß die Väter aus Vernunftgründen die Schöpfung aller Dinge aus Nichts beweisen und alle damit in Widerspruch stehenden Lehren, insbesondere den gnostischen Dualismus und Emanatismus, nicht nur als glaubenswidrig, sondern auch als vernunftwidrig bekämpfen, haben wir bereits[4]) genügend gesehen. Daß die Schöpfung aller Dinge aus Nichts eine Vernunftwahrheit sei, wurde auch von allen angesehenen katholischen Theologen und Philosophen als eine unbestreitbare Wahrheit[5]) unter Billigung der Kirche allezeit und einmüthig

---

mus, eo magis ditescimus ipsi; nec Deus ita suam in mundo intendit gloriam, quasi ex ea aliquid, quod non habeat, boni acquirat, quum id solum velit, quod rectus ordo exigit. Führen wir noch den Satz des cap. 12 bezüglich der Zeitlichkeit der Welt und der Ewigkeit des göttlichen Schöpfungsactes an: Non ab aeterno mundus exstitit, sed in tempore a Deo est creatus. Ille quidem actus, quo mundum esse voluit, ab aeterno erat in Deo, in quem nulla cadit successio, nulla haesitatio; sed in tempore seu initio temporis sortitus est effectum. Das Nähere über diese Lehrpunkte, sowie über die entgegenstehenden Irrthümern in den folgenden §§.

†) Die betreffenden Stellen s. oben S. 32, Note 1 u. 2; S. 33, Note 1.

1) *S. Th.* 1, q. 45; *C. g.* l. 2, c. 6—22. De pot. q. 9. Kleutgen, Philos. d. Vorz. Bd. 1, Abh. 9, Hptst. 3. Gloßner, Dogm. Bd. 1, S. 208 ff. Scheeben, Dogm. Bd. 2, §. 128. *Palmieri*, De Deo creante, Thes. 5. *Mazzella*, De Deo creante. Ed. 2. Disp. 1, art. 3, §. 4.

2) §. 258, II.

3) Der Gott, den der Apostel den Heiden als auch ihnen erkennbar verkündigt, ist der lebendige Gott, der den Himmel und die Erde und das Meer, und Alles, was in ihnen ist, gemacht, der die ganze Welt erschaffen hat. *Act.* 14, 14 sq; 17, 22 sq. Cf. *Rom.* 1, 18 ff. Vgl. Bd. 1, §. 20.

4) S. 48, Note 4.

5) Nichtsdestoweniger hat man in neuerer Zeit mit unglaublicher Unwissenheit und Zuversicht behauptet, der heil. Thomas leugne die stringente Beweisbarkeit der Schöpfung aus Vernunftgründen, und hat daraus weiter gefolgert, er stelle auch die stringente Beweisbarkeit des Daseins eines persönlichen Gottes in Abrede; während der heil. Thomas in allen seinen Schriften nicht nur die vernünftige Beweisbarkeit der Schöpfung und des Daseins Gottes in der nachdrücklichsten Weise lehrt, sondern auch diesen doppelten Beweis durch viele und mannigfaltige Argumente führt, wie dieses von den Theologen aller

gelehrt. Dasselbe geben aber auch die Lehrentscheidungen der Kirche klar zu erkennen. Eugen IV. erklärt im Decret für die Jacobiten den manichäischen Dualismus für eine vernunftwidrige Lehre [1]). Das Vaticanum zählt, wie das Dasein und das Wesen Gottes, so auch die Erschaffung aller Dinge durch Gottes freien Willen jenen Glaubenswahrheiten bei, welche auch bereits die Vernunft — wenn auch in ihrem gefallenen Zustande nicht so leicht und sicher, als durch die übernatürliche Offenbarung — zu erkennen vermag, und unterscheidet davon auf's Schärfste die Glaubensgeheimnisse, welche sich auf die übernatürliche Bestimmung des Menschen beziehen und der bloßen Vernunft schlechthin unzugänglich sind, daher auch bezüglich ihrer die Offenbarung absolut nothwendig ist [2]).

Wenn daher die Heiden und heidnischen Philosophen die Schöpfung nicht erkannten, so hatte dieses nicht darin seinen Grund, daß ihrer Vernunft die Fähigkeit dazu fehlte, sondern darin, daß sie von ihrer Vernunft nicht den richtigen und genügenden Gebrauch machten. Wenn dagegen die vom Lichte des Christenthums erleuchteten Denker die Schöpfung philosophisch beweisen, so hat dieses nicht darin seinen Grund, daß erst der Glaube ihnen die Beweisgründe lieferte, sondern darin, daß der Glaube ihre Vernunft von der Nacht der heidnischen Vorurtheile und Irrthümer befreite und sie dazu brachte, von ihrer natürlichen Kraft den vollen und richtigen Gebrauch zu machen: denn alle Gründe, wodurch die christliche Vernunft die Schöpfung beweist, sind dem Bereiche unserer rein natürlichen Erkenntniß entnommen und übersteigen in keiner Beziehung die natürliche Kraft der Vernunft [3]).

II. Die Vernunft kann den Beweis der Schöpfung a posteriori führen, indem sie aus der Endlichkeit und Contingenz der Dinge auf ihr Erschaffensein schließt; sie kann aber auch von dem zuvor aus den Geschöpfen gewonnenen Gottesbegriff ausgehend, zeigen, daß

Schulen anerkannt ist und wir theils in der Lehre von der Gotteserkenntniß und den Gottesbeweisen gesehen haben, theils im Folgenden sehen werden. Allerdings lehrt Thomas mit vielen anderen Theologen und Philosophen, daß die Unmöglichkeit eines ewigen Erschaffenseins einer Welt nicht stringent durch die bloße Vernunft bewiesen werden könne. Allein das ist eine ganz andere Frage, die wir §. 264 behandeln werden. Daß aber Alles, was nicht Gott ist, mag es nun immer gewesen sein oder einen zeitlichen Anfang haben, von Gott aus Nichts erschaffen wurde, das ist dem heil. Thomas und allen seinen Schülern eine unbestreitbare Vernunftwahrheit.

1) Insania. S. oben S. 55, Note 4.

2) *Vatic.* Const. de fid. c. 1 & 2.

3) Vgl. *Palmieri* l. c. p. 58.

Gott die Schöpfermacht besitzt und daß nichts existiren kann, als nur durch seinen allmächtigen Willen.

Wie wir in der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß und von den Beweisen für das Dasein Gottes gesehen haben, erkennt die richtig denkende Vernunft mit vollkommener Gewißheit, daß das Universum und Alles, was in ihm ist, das absolute Wesen als Ursache seines Daseins voraussetzt. Denn alle Wesen, die geistigen sowohl als die körperlichen, sind endlich und contingent; sie sind nicht das Sein selbst, sondern haben nur ein bestimmtes endliches Sein, könnten daher auch nicht sein; und wie alle einzelnen Dinge, so ist auch deren Inbegriff, das Universum, endlich und contingent und hat daher den Grund seines Daseins und Soseins nicht in sich selbst. So gewiß daher für die Vernunft einestheils die Existenz und anderentheils die Endlichkeit und Contingenz aller Dinge ist, ebenso gewiß ist es, daß dieselben keine andere Ursache ihres Daseins haben und haben können, als Gott allein[1]).

1) Der heil. Thomas führt diesen Beweis *S. Th.* 1, q. 44, a. 1 folgendermaßen: Necesse est dicere, omne ens quod quocunque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, q. 3, a. 4, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, et iterum ostensum est q. 11, a. 3 & 4, quod esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit, quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem; et Aristoteles dicit in 2. Metaph., text. 4, quod id quod est maxime ens, et maxime verum, est causa omnis entis, et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis. In der *S. c. g.* l. 2, c. 16 specificirt Thomas dieses Argument in einer Reihe besonderer Argumente, die im Wesentlichen mit den verschiedenen Gottesbeweisen zusammenfallen; ebenso an anderen Orten. Ueber den Sinn und die stringente Beweiskraft dieser Thomistischen Argumentation vgl. Kleutgen, Philos. d. Vorzeit, Bd. 2, Abth. 9, Hptst. 3, II. Wenn Thomas die Mittheilung des Seins von Gott an die Creatur mit der Mittheilung des Lichtes und der Wärme von Seiten des Feuers an einen durch es erleuchteten und erwärmten Körper vergleicht, so versteht es sich von selbst, daß dieses nur gleichnißweise geschieht. So wird auch das Sein der Creaturen ein esse *per participationem* nicht in dem Sinne genannt, als ob es ein Theil, oder ein theilweiser Ausfluß des göttlichen Seins wäre, wie einige Moderne in trauriger Unwissenheit der Scholastik zum Vorwurfe machten, sondern in dem Sinne, daß alles creatürliche Sein ein von Gott verursachtes Sein und ein endliches Abbild des göttlichen

Hiemit aber ist zugleich gewiß, daß sie *aus Nichts* erschaffen sind: denn wie wir gesehen haben, hat der Satz „alle Dinge sind aus Nichts erschaffen" keinen anderen Sinn, als den, daß *Gott allein* die Ursache ihres *ganzen* Seins ist. Es ist mithin an den Dingen nichts, was Gott nicht zu seiner absoluten Ursache hätte. Gott ist daher nicht etwa nur Ursache ihrer Accidenzen, oder ihrer Bewegung, oder nur eines Theiles ihrer Substanz, etwa der substantialen Form, sondern ihrer ganzen Substanz, also bei körperlichen Wesen auch ihrer Materie[1]).

Weit entfernt daher, daß die Vernunft die Möglichkeit und Wirklichkeit der Schöpfung bezweifeln könnte, sieht sie vielmehr mit Evidenz ein, daß es unmöglich ist, daß etwas existire, was nicht von Gott aus Nichts erschaffen ist[2]).

III. Die Einwände, welche man gegen die Schöpfung aus Nichts erhebt, beruhen theils auf Sophismen, theils auf Anthropomorphismen und Phantasievorstellungen. Sophistisch ist es insbesondere, wenn man den wahren Begriff der Schöpfung aus Nichts verkehrt und dann aus diesem falschen Begriff Argumente gegen die Schöpfung hernimmt.

Seins ist. Alle Dinge haben nur ein bestimmtes Maß und eine bestimmte Art von Sein und sind folglich mehr oder minder vollkommen; deßhalb sind sie auch von einander verschieden und bilden eine Vielheit. Aus dieser ihrer Endlichkeit, die durch Erfahrung und vernünftiges Denken evident ist, folgt aber, daß sie nicht vermöge ihres Wesens und nicht nothwendig sind, daher den Grund ihres Seins nicht in sich selber tragen: denn das Sein, das vermöge seines Wesens und daher nothwendig ist, ist eben deßhalb unendlich vollkommen, nur Eines, absolut einfach und kann seines Gleichen nicht haben. Nur es allein kann daher die Ursache aller endlichen Dinge sein. Das Alles wurde in der Lehre von den Gottesbeweisen und von dem Wesen Gottes, insbesondere seiner Aseität, Einfachheit, Einheit und Unendlichkeit allseitig gezeigt und die sophistischen Einwände dagegen widerlegt.

1) *S. Th.* 1, q. 44, a. 2, c. S. oben S. 29, Note 5.

2) Non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex praemissis habetur, qu. praec. a. 1. Quicunque enim facit aliquid ex aliquo, illud, ex quo facit, praesupponitur actioni ejus et non producitur per ipsam actionem; sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae; sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra qu. praec. a. 1 & 2 quod nihil potest esse in entibus, quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit. *S. Th.* 1, q. 45, a. 2, c.

1. Dahin gehört namentlich der Einwand, daß das „Werden aus Nichts" einen inneren Widerspruch einschließe, indem jedes Werden eine Veränderung sei, jede Veränderung aber die Existenz eines Subjects, an dem sie stattfinde, voraussetze. Wir haben aber gesehen, daß die Schöpfung als schlechthinige Setzung der creatürlichen Substanz keine Veränderung oder Verwandlung ist, somit keineswegs ein Werden in dem angegebenen Sinne einer Veränderung einschließt [1]).

2. Ein ähnliches sophistisches Spiel lautet: „Wenn Gott die Welt aus dem Nichts hervorbrachte, so war die Welt entweder in dem Nichts enthalten, oder sie war nicht darin enthalten. Im ersteren Falle ist die Welt nicht aus Nichts erschaffen, im letzteren Falle aber behaupte man einen Widersinn, eine Unmöglichkeit: denn aus dem Nichts könne man auch Nichts hervorbringen nach dem Axiom: Aus Nichts wird Nichts." Auch dieses Sophisma beruht auf einer Verkennung des richtigen Begriffes der Schöpfung aus Nichts. Während nämlich, wie wir gesehen haben, der Terminus *aus Nichts* jede causa materialis der Schöpfung negirt, wird in diesem Einwande das Nichts als causa materialis gefaßt. Unter dieser falschen Voraussetzung ist es dann allerdings richtig, daß entweder „das Nichts" nicht Nichts, sondern Etwas, die Materie ist, welche die Welt potential in sich schließt; oder daß das Nichts, wenn es wirklich Nichts ist, auch nicht Materie der Welt sein kann, aus welcher diese hervorgezogen werden kann. Dieser doppelte Widersinn ist demnach dem richtigen Begriff der creatio ex nihilo absolut fremd, wird vielmehr durch denselben gänzlich ausgeschlossen. Das Nichts ist nicht irgendwie ein Etwas; nicht im Nichts, sondern in der Allmacht und Weisheit Gottes allein liegt der Möglichkeitsgrund der Welt. Nicht aus dem Nichts als aus einer Materie, sondern ohne jedes materielle Etwas hat Gott die Welt nach Materie und Form allein durch seinen allweisen und allmächtigen Willen in's Dasein gerufen.

Was aber die Behauptung betrifft, Schöpfung aus Nichts sei unmöglich, weil es eine unbestreitbare und allgemein anerkannte Vernunftwahrheit sei, *daß aus Nichts Nichts werde und werden könne*: so haben wir dieselbe im Allgemeinen bereits oben [2]) durch die Erklärung des richtigen Schöpfungsbegriffes erledigt. Versteht man den Satz „Ex nihilo nihil fit" in dem Sinne, daß das Nichts in keiner Weise und in keiner Beziehung als Ursache betrachtet werden und daß die Welt nicht ohne Ursache sein könne, so hat jener Satz seine volle und unbedingte Wahrheit und liegt gerade in ihm der

1) S. oben S. 21, Note 1. — 2) S. 18 ff.

erste und evidenteste Vernunftbeweis für die Schöpfung. Denn weil die Dinge dieser Welt endliche und contingente sind, deren Wirklichkeit die bloße Möglichkeit, deren Sein das Nichtsein vorhergeht; die bloße Möglichkeit aber nicht aus sich selbst Wirklichkeit, das Nichtseiende nicht Seiendes werden kann, da aus Nichts Nichts wird, so kann die Welt nur das absolut und nothwendig seiende Wesen zur Ursache haben.

Wenn man dagegen den Satz „aus Nichts wird Nichts" so versteht, wie er in der Physik verstanden wird, daß es nämlich unmöglich sei, daß die Dinge anders als aus einer bereits vorhandenen Materie hervorgebracht werden können, so leidet jener Satz auf das göttliche Schaffen keine Anwendung. Es ist daher eine vernunftwidrige Uebertragung der Unvollkommenheit endlicher Wesen und Ursachen auf den Unendlichen und ein plumper Paralogismus, wenn man behauptet: weil die Kräfte der Natur nur aus der bereits vorhandenen Materie neue Naturbildungen hervorbringen oder ein Mensch nur aus vorhandenem Stoffe ein Kunstwerk formen könne, deßhalb bedürfe auch Gott zu seinen Schöpfungen einer vorhandenen Materie. Im Gegentheil besteht das Eigenthümliche der göttlichen Ursächlichkeit gerade darin, daß Gott die absolute und deßhalb universale Ursache ist, daher nicht lediglich wie particulare Ursachen Veränderungen an einem Seienden, sondern das Sein selbst bewirkt [1]).

Wie es daher heidnischer Anthropomorphismus ist, wenn man das göttliche Wesen und Sein verendlicht und Gott wie einen Menschen sich denkt, ebenso ist es heidnischer Anthropomorphismus, wenn man das göttliche Wirken wie das Wirken eines Menschen oder das Wirken der physischen Naturkräfte sich vorstellt und in Folge davon nur ein göttliches Bilden und Gestalten einer vorhandenen Materie annimmt — eine sinnliche Auffassung, die zu dem metaphysisch nothwendigen Gedanken der Schöpfung sich nicht erhebt [2]).

3. Auf einer falschen Phantasievorstellung beruht ferner der Einwand, die Schöpfung sei unmöglich, weil zwischen Nichtsein und Sein ein unendlicher Abstand bestehe, ein unendlicher

1) Thomas sagt hierüber auf den aus dem Axiom des Aristoteles, daß aus Nichts Nichts werde, hergenommenen Einwand: Antiqui philosophi, sicut supra dictum est, qu. praec., a. 2, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium a causis particularibus, quas necesse est praesupponere aliquid in sua actione; et secundum hoc erat eorum communis oppinio, *ex nihilo nihil fieri*, sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab universali rerum principio. *S. Th.* 1, q. 45, a. 2, ad 1.

2) Vgl. *S. Th.* 1, q. 44, a. 2 c. oben S. 29, Note 5.

Zwischenraum aber nie durchschritten werden könne. Man denkt hier das Etwas und das Nichts als zwei Realitäten, die durch einen unendlichen Zwischenraum von einander geschieden sind, und stellt sich dann auf Grund dieser falschen Imagination die Schöpfung als eine Bewegung von einem Terminus zu einem anderen vor, während, wie wir wissen, die Schöpfung keine Bewegung oder Veränderung, sondern die Setzung endlichen Seins durch den allmächtigen Willen Gottes ist[1]) — und hier kann weder von einem zu überschreitenden Abstand, noch von einem dazwischen liegenden Hindernisse, noch von einer Schwierigkeit die Rede sein.

4. Aber, wendet man ein, möge auch der Schöpfungsbegriff keinen inneren Widerspruch enthalten, jedenfalls sei die Schöpfung aus Nichts etwas absolut Unbegreifliches und könne daher von der Vernunft nicht angenommen werden.

Hierauf ist vor Allem zu erwiedern, daß die Vernunft, wenn ihr auch das Wie der Schöpfung schlechthin unbegreiflich wäre, dennoch die Schöpfung nicht nur annehmen kann, sondern annehmen muß, wenn sie klar einsieht, daß die Welt nicht aus und durch sich selbst ist, sondern Gott zur Ursache hat, Gott aber in keiner anderen Weise Ursache der Welt sein kann, als nur durch Schöpfung aus Nichts. Beides ist aber der Fall, wie wir oben gesehen haben und unten durch die Widerlegung aller anderen Systeme über den Ursprung der Welt noch näher nachweisen werden. Allein es ist auch unrichtig, daß die Schöpfung in jeder Beziehung unbegreiflich sei, wie aus dem Folgenden sich ergibt.

IV. Wohl ist die Schöpfung in dem Sinne unbegreiflich, als wir von derselben keinen adäquaten Begriff haben; wir sehen aber auch den Grund davon vollkommen ein: denn so wenig wir das göttliche Wesen, das unendliche absolute Sein, adäquat zu erfassen vermögen, ebenso wenig sind wir aus demselben Grunde im Stande, das göttliche Wirken und seine Weise vollkommen zu begreifen. Noch weniger vermögen wir selbstverständlich uns von der Schöpfung, die etwas schlechthin Uebersinnliches ist, eine sinnliche Vorstellung, ein Phantasiebild zu machen. Dagegen vermögen wir

1) Objectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens; quod patet esse falsum. Procedit autem falsa haec imaginatio ex eo, quod creatio significatur ut quaedam mutatio inter duos terminos existens. *S. Th.* 1, q. 45, a. 2, ad 4. Mit Recht beschränkt sich Thomas auf diese Entgegnung, welche die innere Nichtigkeit des Einwandes selbst nachweist. Aber wenn man auch die Prämisse gelten ließe, könnte man erwiedern, daß auch ein unendlicher Abstand kein Hinderniß sei für die unendliche Macht.

nicht nur mit vernünftiger Gewißheit einzusehen, daß alle Dinge Gott allein zur Ursache haben und nur durch Schöpfung aus Nichts von ihm verursacht sein können, sondern wir erkennen auch klar, was die Schöpfung ist, nämlich die absolute Verursachung von endlichem Sein durch den Unendlichen, und erkennen nicht minder klar, daß die Schöpfermacht in der göttlichen Allmacht wesentlich enthalten und dem Wesen Gottes vollkommen entsprechend ist.

Alle Wesen wirken nach Außen, und zwar ist die Wirkungskraft eines jeden Wesens um so vollkommener, je vollkommener sein Sein ist. Je vollkommener aber ein Wesen und seine Wirkungskraft ist, um so unabhängiger von äußeren Mitteln und Hilfen ist es in seinem Wirken. Gott dem unendlich Vollkommenen und absolut Unabhängigen kommt daher nothwendig eine unendlich vollkommene und eine absolut unabhängige Macht, die Allmacht, zu. Eine solche Macht ist aber wesentlich Schöpfermacht. Mit anderen Worten, die Weise des Wirkens entspricht der Weise des Seins. Sowie daher Gott einzig aus und durch sich selbst ist, so wirkt er auch einzig aus und durch sich selbst, ohne eines anderen Wesens zu bedürfen und ohne irgendwie von einem solchen abzuhängen [1]).

V. Da die Schöpfung aller Dinge durch Gott eine evidente Vernunftwahrheit ist, so sind nothwendig alle philosophischen Systeme, welche die Schöpfung leugnen, widervernünftig und bestätigen also durch ihre Absurdität unsere Wahrheit. Die hauptsächlichsten dieser Systeme [2]), die in mannigfaltigen Formen, bald roher, bald feiner, in dem Kreislaufe der menschlichen Irrthümer wiederkehren, sind folgende:

1. Der Skepticismus, der jede vernünftige Gewißheit leugnet, und der Positivismus, der alles Wissen lediglich auf die Erscheinungen und ihre Aufeinanderfolge beschränkt, jede Erkenntniß des Wesens und der Ursache der Dinge aber für unmöglich erklärt. Daß beide Systeme widervernünftig sind, indem sie das Wesen der Vernunft, ihr höchstes Gesetz und naturnothwendiges Streben verleugnen, haben wir in der Erkenntnißlehre gesehen [3]). An sich können sie nach ihren eigenen Principien Gott und die Schöpfung nicht

1) *S. Th.* 1, q. 25, a. 2, c. S. Bd. 3, S. 858, Note 2 und daselbst §. 206.

2) Eine Zusammenstellung und bündige Widerlegung derselben, mit specieller Berücksichtigung der neuesten Theorien gibt *Pesch*, Philos. natur. lib. 3, disp. 1, sect. 1, p. 545 sq. Vgl. auch *Zigliara*, Summa phil. Cosmol. l. 1, c. 2.

3) Vgl. Bd. 1, §. 27, II. (2. Aufl.) S. 202 ff.; Bd. 3, §. 141; §. 150, IV.

leugnen, sondern nur für ungewiß und unerkennbar erklären, was praktisch freilich der Leugnung gleichsteht; wie denn auch bei den meisten Skeptikern und Positivisten der Skepticismus und Positivismus nur Deckmantel des Atheismus ist. Wenn aber andere Positivisten Gott und Weltschöpfung oder wenigstens Weltbildung[1]) für die wahrscheinlichere Hypothese der Weltentstehung erklären, so überschreiten sie damit selbst die Gränzen der positivistischen Erkenntnißtheorie, ohne aber deßhalb der Vernunft vollkommen gerecht zu werden: denn die Vernunft will und kann die höchste Frage, ob Gott existirt und die Welt sein Geschöpf ist, nicht nur mit Wahrscheinlichkeit, die den Zweifel einschließt, sondern mit zweifelloser Gewißheit lösen.

2. In anderer Weise suchen die Schöpfung, wenigstens der äußeren Welt, jene Systeme zu beseitigen, welche die Realität dieser Welt leugnen, indem sie dieselbe, wie der Fichte'sche Idealismus, lediglich als ein Product des denkenden Ich; oder wie der Solipsismus moderner Neukantianer und Schopenhauerianer lediglich für eine subjective Vorstellung[2]); oder, wie eine Reihe moderner Physiologen[3]), als das Er-

---

1) So z. B. Stuart Mill.

2) So schreibt auch Lotze nur dem Mikrokosmos, dem Menschen, wahre Realität zu.

3) So Weber, Rokitanzky, Czermak. Helmholtz hält zwar die Annahme der Realität der Welt für die einfachste Hypothese, aber eine Gewißheit hierüber für schlechthin unmöglich. „Ich sehe nicht ein," sagt er, „wie man ein System selbst des extremsten Idealismus widerlegen könnte, welches das Leben als Traum betrachten wollte ... Die mit dem Charakter der Wahrnehmung auftretenden Bewußtseinsacte verlaufen so, als ob die von der realistischen Hypothese angenommene Welt der stofflichen Dinge wirklich bestände. Aber über dieses „als ob" kommen wir nicht hinweg; für mehr als eine ausgezeichnet brauchbare und präcise Hypothese können wir die realistische Meinung nicht anerkennen; nothwendige Wahrheit dürfen wir ihr nicht zuschreiben, da neben ihr noch andere unwiderlegliche idealistische Hypothesen möglich sind." Die Thatsachen in der Wahrnehmung. Berlin 1879, S. 34. Vgl. *Pesch*, Phil. nat. S. 546, Note 1. — Das wäre also das Ende der modernen exacten Naturwissenschaft, der Zweifel an der Realität ihres Objectes! Auf solchem Boden ist es dann möglich, selbst die Wahrheiten der Mathematik zu bestreiten und einen vier- resp. n-dimensionalen Raum als möglich zu behaupten. Ueber diese neue Raumtheorie vgl. Gutberlet im Kathol. 1881, II. Ueber die modernen, namentlich neukantianischen Erklärungen des Weltphänomens Pesch, Das Weltphänomen. Eine erkenntnißtheoretische Studie zur Säcularfeier von Kant's Kritik der reinen Vernunft. Ergänz.-Heft 16 der Laacher Stimmen. Bei Herder in Freib. 1881.

zeugniß der Affectionen unserer Sinnennerven betrachten, mögen nun diese Affectionen auf weiter nicht zu erklärende innere Ursachen, oder auf Aether- und Luft-Schwingungen oder irgend welche andere äußere Ursachen zurückgeführt werden.

Alle diese Systeme stehen mit der Vernunft und deßhalb auch mit dem sensus communis des Menschengeschlechtes in Widerspruch: denn hiernach ist die Realität der Außenwelt die evidenteste Wahrheit. Sie sind aber auch, wenn man nicht zu weiteren Irrthümern fortschreitet, nicht im Stande, die Schöpfung zu beseitigen. Denn man muß fragen: was ist und woher stammt dieses Ich und die Gesetze seines Denkens; woher stammt der menschliche Organismus, dieser Mikrokosmos; woher die Kräfte und die Gesetze, vermöge deren er die große Welt in der Vorstellung producirt; oder woher stammen die Sinnesnerven und die Ursachen ihrer Affectionen, Aether, Luft und ihre Schwingungen, oder was sonst Ursache der Sensationen ist? Auf alle diese Fragen gibt es keine vernünftige Antwort, als Gott und die Schöpfung. Wenn man aber dieser Antwort entgehen will, so bleibt nichts übrig als entweder mit Skeptikern und Positivisten jedes weitere Forschen und Denken zu verbieten, oder aber eine materialistische oder pantheistische Lösung zu geben.

3. Wenn man nämlich die Schöpfung im wahren und eigentlichen Sinne[1]) leugnet, so bleibt auf die Frage nach dem Ursprunge der Welt keine andere Antwort übrig, als daß man mit dem Thoren[2]) sagt: es gebe keinen Gott; außer der Welt sei nichts wirklich und nichts möglich; die Welt sei daher aus und von sich selbst von Ewigkeit. Das ist die Lehre des Atheismus, insbesondere des Materialismus. Oder man wähnt, die Welt sei theils aus sich selbst, nämlich der Materie nach, und theils aus Gott, nämlich ihrer Form nach; wobei letzteres wieder in verschiedener Weise vorgestellt werden kann. Das ist die Lehre des Dualismus. Oder man kann endlich sagen, die Welt sei ganz aus dem Wesen Gottes, sei das göttliche Wesen selbst. Das ist die Lehre des vielgestaltigen Pantheismus, den man insbesondere Emanatismus und Semipantheismus nennt, wenn er die Geschöpfe als einen Ausfluß des göttlichen Wesens betrachtet, dem absoluten Wesen aber doch noch ein überweltliches Daseyn zuschreibt. Alle diese Systeme sind gleichfalls unvernünftig, weil ohne vernünftige Begründung und nicht auf logisch richti-

1) Denn in einem falschen und uneigentlichen Sinne reden Gnostiker, Theosophen, Emanatisten und selbst Pantheisten und Materialisten von der Schöpfung und von Schöpfungen.

2) *Ps.* 13, 1; *Ps.* 52, 1. Vgl. Bd. 3, S. 30.

gen Gedanken, sondern auf Vorstellungen der Phantasie und Sophismen beruhend, und sind widervernünftig, weil metaphysisch unmöglich, mit der vernünftig gewissen Natur der Dinge und dem aus ihnen mit Vernunftgewißheit erkannten Wesen Gottes in Widerspruch. Der Beweis dafür wurde bereits in der Gotteslehre[1]) geführt. Daher sind hier zur näheren Beleuchtung der gedachten falschen Systeme und zur Ergänzung des in der Gotteslehre Gesagten nur einige Bemerkungen[2]) beizufügen.

4. Was insbesondere den Materialismus betrifft, so ist vor Allem der Menge moderner Materialisten gegenüber, welche den atheistischen Materialismus naturwissenschaftlich begründen wollen, zu bemerken, daß die Naturwissenschaft als solche ihren eigenen Principien nach durchaus incompetent ist, über die Frage nach dem absoluten Grund der Welt zu urtheilen. Denn diese Frage ist eine philosophische, insbesondere metaphysische; die Naturwissenschaft aber beschäftigt sich einzig damit, die sinnlich wahrnehmbaren Phänomene der materiellen Natur durch Beobachtung festzustellen, sie aus ihren nächsten materiellen Ursachen und den Gesetzen ihrer Wirksamkeit zu erklären. Wenn man dagegen meint, aus secundären und particulären Ursachen, die innerhalb der materiellen Naturordnung liegen, das Dasein und die Ordnung der Natur selbst erklären zu können, so überschreitet man die Gränzen der Naturwissenschaft und verleugnet zugleich die ersten Principien der philosophischen Wissenschaft, indem man Physik und Metaphysik mit einander verwechselt[3]).

Alle materialistischen Systeme stimmen darin überein, daß außer der Materie und ihren Kräften und Thätigkeiten nichts wirklich und möglich; daß sie daher unerschaffen, aus und durch sich selbst von Ewigkeit; daß sie allein Grund und Princip nicht nur der

1) Vgl. namentlich Bd. 3, die Lehre von den Beweisen für das Dasein Gottes, §. 142—150 und von der Aseität und ihren Corollarien §. 160—162.

2) Vgl. außer Pesch l. c. die klaren und einfachen Auseinandersetzungen Dupont's, Theodicée, Thes. LXVI & LXVII. Cf. desselben Ontologie, chap. IV. Stöckl, Lehrb. d. Philos., 5. Aufl., Abth. 2, §. 80 ff.

3) Mit diesem Irrthum begann die alte griechische Philosophie. „So lange die Jonier die Welt aus stofflichen sinnlich wahrnehmbaren Elementen und Veränderungen zu erklären suchten, gelangten sie offenbar nicht zu den letzten und wahrhaft ersten Principien der körperlichen Welt und ihrer Veränderungen. Sie stellten sich und überdies sehr unvollkommen nur das Problem der Physik, nicht aber dasjenige der Metaphysik; oder, wie Aristoteles bemerkt, sie hatten das letztere mit dem ersteren verwechselt, indem sie das Grund-Princip aller Dinge in der Gestalt der Materie (in ὕλης εἴδει) sich dächten." Haffner, Grundl. d. Gesch. der Phil. S. 111.

vernunftlosen Wesen und ihrer Wirksamkeiten, sondern auch der vernünftigen Wesen und ihrer s. g. geistigen Thätigkeiten sei. Wie man aber das Wesen der Materie und die Entstehung aller Dinge aus ihr sich vorzustellen habe, darüber finden sich nach der Verschiedenheit der philosophischen Systeme und den jeweiligen naturwissenschaftlichen Ansichten verschiedenartige Auffassungen. Bald dachte man die Materie als ein einheitliches Wesen, aus dessen Ausdehnung und Zusammenziehung, Verdichtung oder Verdünnung alle Dinge hervorgingen; bald als eine Vielheit, seien es die vier Elemente der alten Naturlehre, durch deren Mischung und Scheidung, seien es die s. g. Atome, durch deren mannigfaltige Zusammensetzung die Dinge entstünden. Bezüglich des Wesens und der Eigenschaften der Atome insbesondere bestanden und bestehen gleichfalls die verschiedensten Meinungen. Bald betrachtete man sie als nur der Gestalt und Quantität, bald als der Qualität nach verschieden. Die Weltbildung aus diesen Atomen aber führte man entweder auf den Zufall, wobei man jedoch eine Bewegung der Atome nach verschiedener Richtung voraussetzen mußte; oder auf eine in der Natur der Atome begründete gesetzmäßige Bewegung derselben und auf eine hieraus sich ergebende nothwendige Entwickelung zurück. Daß nun das Apeiron des Anexim ander, das Wasser des Thales, die Luft des Anaximenes, das Feuer Heraklit's, daß deßgleichen die Atome Demokrit's und Epikur's weder auf den Ergebnissen exacter Erfahrungswissenschaft, noch auf inneren Gründen der Vernunft beruhen, bedarf keines Beweises. Ebenso wenig bedarf es eines Nachweises, daß die unendlich complicirte, wunderbar vollkommene und stets sich gleichbleibende Ordnung des Weltalls nicht das Werk des Zufalls ist[1]); ja daß es einen absoluten und universalen Zufall gar nicht gibt, da nur im Verhältniß zu der Ordnung und der Absicht einer particularen Ursache von Zufall die Rede sein kann[2]). Ueberdies ist der Zufall als Weltbildner nicht nur durch den sensus communis des Menschengeschlechtes[3])

1) Vgl. Bd. 3, §. 148, V, S. 248—254 und *Pesch* l. c. Lib. 3, disp. 1, sect. 1, thes. 2. (p. 547.)

2) Näheres hierüber unten in der Lehre von der Providenz.

3) Als ein Zeugniß desselben mögen hier die Worte Cicero's Platz finden: Quis hunc hominem dixerit, qui cum tam certos coeli motus, tam ratos astrorum ordines, tamque omnia inter se connexa et apta viderit, neget in his ullam inesse rationem, eaque casu fieri dicat, quae quanto consilio gerantur, nullo consilio assequi possumus? An cum machinatione quadam moveri aliquid videmus, ut sphaeram, ut horas, aut alia permulta, non dubitamus, quin illa opera sint rationis; cum autem impetum coeli ad-

verurtheilt, sondern auch, abgesehen von einigen Epigonen der Epikuräer im achtzehnten Jahrhundert, von der gesammten Philosophie, von der wahren[1]) sowohl, als von der falschen, namentlich auch von dem modernen Materialismus verworfen, welcher die Welt und all' ihre Phänomene auf eine naturnothwendige Evolution der Materie zurückführt.

Allein diese modernen Materialisten entbehren nicht minder einer jeden wissenschaftlichen Begründung und stehen nicht minder mit den Gesetzen der Vernunft in Widerspruch, als die alten. Sie gehen von demselben Irrthum aus, den schon Aristoteles den Materialisten des Alterthums vorwirft, indem sie, die Physik mit der Metaphysik verwechselnd, ein innerhalb der Naturordnung liegendes Princip des körperlichen Seins als das erste und absolute Princip alles Seins betrachten. So sagt man: Stoff und Kraft ist das Princip der Körper. Aus diesem Satz, der übrigens nur eine Hypothese ist, beweist man sodann, daß weder Gott, noch Geist existiren könne. „Denn ohne Stoff," sagt man, „gibt es keine Kraft, wie es keinen Stoff gibt, der nicht mit Kraft begabt wäre. Daher kann der Stoff nicht erschaffen sein: denn sonst müßte vor dem Stoff eine stoffliche Kraft existiren, das aber ist unmöglich. Also, schließt man, ist der Stoff, der Träger aller Kraft, durch sich selbst von Ewigkeit." Hierbei identificirt man einfach den Stoff oder die Materie mit der Substanz und setzt ohne jeden und gegen jeden vernünftigen Beweis voraus, daß es nur körperliche Substanzen geben könne, während man dem Gegner fälschlich die Ansicht unterschiebt, daß Gott keine Substanz, sondern bloße Kraft sei. Dafür aber, daß es nur körperliche, aus Stoff und Kraft constituirte Substanzen geben könne, hat man keinen anderen Grund als einen sich selbst widersprechenden groben Sensualismus. Indem man nämlich behauptet, nur was die Sinne wahrnehmen, sei wirklich, vergißt man, daß die Materie und die Kraft, daß insbesondere die Atome und ihre Kräfte nicht sinnlich wahrnehmbar sind, sondern durch die Vernunft aus den den Sinnen wahrnehmbaren Erscheinungen gefolgert werden. Allein dieselbe Vernunft, die uns nöthigt, den sinnlich wahrnehmbaren körperlichen Phänomenen eine körperliche Substanz zu Grunde zu legen, und die uns ermächtigt, bezüglich der Constitution körperlicher Substanzen irgend

---

mirabili cum celeritate moveri vertique videamus, constantissime conficientem vicissitudines anniversarias cum summa salute et conservatione rerum omnium, dubitamus quin ea non solum ratione fiant, sed etiam excellenti divinaque ratione. *De natura Deor.* l. 2, c. 38.

1) Cf. *S. c. g.* l. 2, c. 39.

welche Hypothese aufzustellen, nöthigt uns auch, als Princip der von allen körperlichen Phänomenen specifisch verschiedenen geistigen Phänomene geistige Substanzen vorauszusetzen, und als erste und absolute Ursache aller körperlichen und geistigen Substanzen, da sie insgesammt endlich und contingent sind, die allein aus und durch sich selbst seiende unendliche und nothwendige Substanz oder Gott anzuerkennen, wie wir in der Lehre von den Gottesbeweisen sahen[1]).

Wenn der moderne Materialismus meint, direct und durch Experiment die Aseität und die Ewigkeit der Materie beweisen zu können, so sind diese Beweise ebenso unstichhaltig, wie das ganze System[2]).

In der That trägt nichts so sehr die evidente Signatur der Endlichkeit und Contingenz an sich, als das Materielle[3]), und ver-

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 148 und §. 150.

2) Die Naturwissenschaft lehre, sagt man, daß kein Atom vernichtet werden könne; daraus folge, daß es auch nicht entstanden sei. Allerdings kann die Materie durch eine selbst innerhalb der materiellen Welt liegende natürliche Kraft ebenso wenig vernichtet, als geschaffen werden. Das wußte auch die Scholastik und lehrte es. Daß aber alle endlichen Wesen und insbesondere die Materie ihr Sein nicht von sich selbst, sondern von Gott hat und daher auch in ihrem Fortbestehen von Gott schlechthin abhängig ist, ist eine Vernunftwahrheit, wie wir unten in der Lehre von der Erhaltung näher sehen werden. Sachlich fällt vorstehendes Argument mit der falschen Anwendung des Satzes: „Aus Nichts wird Nichts" zusammen. S. oben S. 69, Note 1. Denn es sagt nichts anderes, als: „Weil die Naturkräfte nur Veränderungen an vorhandenem Stoffe bewirken, nicht aber das Sein selbst verleihen können, deßhalb ist Schöpfung unmöglich, und sind die Materie und ihre Kräfte aus und durch sich selbst" — während gerade daraus, daß keine natürliche Kraft das Sein selbst zu geben vermag, in Verbindung mit der evidenten Vernunftwahrheit, daß das Endliche nicht aus und durch sich selbst ist und sein kann, folgt, daß Gott und Gott allein der Schöpfer und Erhalter alles endlichen Seins und deßhalb auch des Seins der Materie und ihrer Kräfte ist.

3) In dieser Beziehung ist es gleichgiltig, ob man mit Aristoteles und der Scholastik die Materie als das Potentiale und Unbestimmte am Körper, oder mit dem atomistischen System als aus Atomen bestehend betrachtet. Versteht man Materie im ersteren Sinne, so ist klar, daß sie ohne Form nicht wirklich, daher auch nicht aus sich sein kann. Im letzteren Sinne aber, welcher als naturwissenschaftliche Hypothese genügt, aber die Constitution des Körpers nicht erklärt, da nach dieser Auffassung die Atome bereits als Körper vorausgesetzt werden, erscheint das Atom als das denkbar kleinste Theilchen eines endlichen und contingenten Seins. Jedem Atom aber Aseität zuzuschreiben, schließt einen ganzen Haufen von Absurditäten in sich: eine unermeßliche Vielheit absoluter Wesen; absolute Wesen, die ein Minimum von Sein haben; deren Sein nothwendig und deren Seinsbestimmungen contingent sind; die absolut und zugleich schlechthin von einander abhängig sind u. s. w.

kündet nichts so klar die Nothwendigkeit einer intelligenten absoluten Ursache, als die materielle Ordnung[1]). Das bleibt wahr, welcher naturphilosophischen oder naturwissenschaftlichen Hypothese bezüglich der Constitution der Körper[2]) man huldigen möge.

5. Wenn der Dualismus einsieht, daß die Gestaltung und Ordnung der Materie zum einheitlichen Weltganzen ein von der Materie verschiedenes einheitliches Princip voraussetzt, mag er dasselbe, wie der Hylozoismus, als eine der Welt immanente Weltseele, oder aber als einen überweltlichen Gott betrachten, so erhebt er sich zwar himmelhoch über den grassen Materialismus[3]); allein er bleibt nicht nur mit seinem vernünftigen Denken auf halbem Wege stehen[4]), sondern ist in Princip und Consequenzen

---

1) Wenn das gegenseitige Verhältniß und die ordnungsvolle Bewegung der großen Weltkörper eines der einleuchtendsten Argumente für den allmächtigen und allweisen Urheber dieser Ordnung und Bewegung sind, so ist es eine millionenfache Verstärkung dieses Argumentes, wenn man jeden Körper, ja jede Molekule als einen Mikrokosmos in gleicher bestimmter Ordnung vermittelst der imponderabeln Aetheratome sich umkreisender ponderabeler Atome betrachten würde, eine Hypothese, die man als den höchsten Triumph mechanischer Naturauffassung ansieht.

2) Dem Dynamismus, dem Atomismus oder dem aristotelisch-scholastischen Morphologismus, der das Wahre dieser beiden einseitigen Theorien zu vereinigen und das Falsche daran zu vermeiden sucht und aus vielen anderen Gründen den Vorzug verdient. Aber wie immer man die materielle Welt construiren möge, sie bleibt ein bestimmtes vernünftig geordnetes System endlicher und contingenter Wesen und Kräfte, deren Sein den absolut Seienden, deren Bewegung und Wirken den ersten unbewegten Beweger, deren Ordnung und Zweckbeziehung die absolute Intelligenz voraussetzt. — Das sind peremptorische Gründe gegen jeglichen Materialismus, welche nur ein in Täuschungen der Sinnlichkeit befangenes Denken oder vielmehr Phantasiren verkennen, denen nur das stat pro ratione voluntas eines als Axiom hingestellten unlogischen Vorurtheils trotzen kann, indem man mit unfehlbarer Miene spricht: „Die Materie ist der Urgrund alles Seins . . . Der Naturkundige kennt nur Körper und Eigenschaften von Körpern; was darüber ist, nennt er transcendent, und die Transcendenz betrachtet er als eine Verirrung des menschlichen Geistes" — und dann mit biederem Pathos beifügt: „Die empirische Naturforschung muß die Wahrheit sagen, ob dieselbe nach menschlichen Begriffen beruhigend oder trostlos, logisch oder inconsequent, vernünftig oder albern ist." (Büchner, Kraft und Stoff, S. 247 und 295.). Mehr als von der Encheiresis naturä gilt doch gewiß von einer solchen Philosophie Goethe's Wort: „Spottet ihrer selbst, und weiß nicht wie?"

3) Insofern war es ein unendlicher Fortschritt, als Anaxagoras den göttlichen Νοῦς als Ordner der Materie bezeichnete, und sagt Aristoteles mit Recht, daß Anaxagoras ihm im Vergleich zu den früheren Naturphilosophen wie ein Nüchterner unter Betrunkenen erscheine.

4) Denn die Erkenntniß einer vernünftigen Ursache der Weltordnung

widervernünftig: denn er schließt den materialistischen Irrthum von der Aseität der Materie in sich, entzieht dadurch der behaupteten göttlichen Weltbildung ihre Voraussetzung [1]), zerstört den richtigen Begriff des absoluten Seins [2]) und führt unaufhaltsam zum vollen Pantheismus, wie auch die Geschichte dieser Irrthümer lehrt.

6. Wenn man nämlich den Widersinn des Dualismus, der zwei von einander verschiedene absolute Wesen lehrt, verwirft [3]), zugleich aber auch die Schöpfung aus Nichts leugnet, so bleibt nichts übrig, als Welt und Materie als das göttliche Wesen selbst oder als einen Theil desselben zu betrachten. Jenes thut der volle, letzteres der halbe Pantheismus, der im Wesentlichen mit dem Emanatismus zusammenfällt. Die Unwahrheit und Widervernünftigkeit dieser Systeme wurde in der Gotteslehre nachgewiesen [4]). Indem Pantheismus und Emanatismus das Wesen und Sein Gottes und der Welt ganz oder theilweise identificiren, treten sie sowohl mit der evidenten Endlichkeit, Zusammengesetztheit, Abhängigkeit, Veränderlichkeit und Contingenz der Welt, als mit der nicht minder vernünftig evidenten Nothwendigkeit, Unveränderlichkeit, Unabhängigkeit, Einfachheit und Unendlichkeit des göttlichen Wesens in Widerspruch. Die s. g. Ideen dieser Systeme sind daher gleichfalls nicht vernünftige Gedanken, sondern vernunftwidrige Phantasiegebilde, ihre s. g. Beweise aber nicht vernünftige Gründe, sondern nichtige Sophismen. Im tiefsten Grunde liegt allen diesen Wahngebilden falscher Philosophie, wie nicht minder der Theosophie und Pseudo-Mystik, gerade wie dem Polytheismus, eine Verdunkelung der wahren Gottesidee und eine Uebertragung endlicher Seinsbestimmungen auf das unendliche Wesen zu Grunde. Auch daraus sehen wir, wie der richtige Gottes- und der richtige Schöpfungsbegriff unauflöslich mit einander verbunden sind und sich gegenseitig bedingen. Es ist daher ein trauriges Zeichen

---

fordert nothwendig auch die Anerkenntniß ihrer Ueberweltlichkeit und ihrer schöpferischen Allmacht.

1) Denn das aus sich seiende Wesen kann nicht anders, als unendlich, nothwendig, unveränderlich, einfach und absolut unabhängig sein. Vgl. *Justin*, Cohort. ad Graec. 23 oben S. 49 in der Note.

2) Denn ein Gott, der ein zweites, aus und durch sich seiendes Wesen neben sich hat, kann ebenso wenig, als dieses Wesen selbst, unendlich sein; wie auch ein Gott, der der Materie zur Schöpfung bedarf, weder absolut unabhängig, noch allmächtig ist. Vgl. die Väterstellen oben S. 48, Note 4.

3) Die Gründe, welche die Dualisten aus der Existenz des Bösen und der Uebel für ihr System hernehmen, finden unten in der Lehre von der Defectibilität der Creatur und dem Ursprunge des Bösen ihre Widerlegung.

4) Vgl. insbes. Bd. 3, §§. 150; 161; 162; 171—174.

theologischer und philosophischer Unklarheit und Verirrung, wenn man[1]) zwar festhalten will, daß Gott die Welt nicht aus einer vorhandenen Materie und insofern aus Nichts erschaffen habe, aber die Welt als irgendwie „aus der göttlichen Wesenheit hervorgegangen" darstellt[2]). Alle Verwahrungen gegen „eine pantheistische oder emanatistische Vermischung des göttlichen Wesens mit dem Wesen der Welt" helfen bei einer solchen Lehre Nichts. Wenn man nicht rückhaltlos anerkennt, daß die Welt keinen anderen Grund ihres Seins hat, als einzig und allein die absolute Causalität des allmächtigen göttlichen Willens, so ist und bleibt man in pantheistischen und emanatistischen Vorstellungen befangen, und wird dem christlichen Schöpfungsdogma nicht gerecht. Der richtige Begriff der creatio ex nihilo behauptet auch keineswegs, wie man sagt, etwas „Magisches", sondern ist eine klare und nothwendige Vernunftwahrheit, welche von der göttlichen Offenbarung bestätigt und das unerläßliche Fundament aller wahren Theologie und Philosophie ist.

VI. Wenn wir Materialismns, Dualismus, Hylozoismus, Emanatismus und Pantheismus unterscheiden, so ist dabei wohl zu beachten, daß alle diese falschen Systeme nahe verwandt sind und naturgemäß und nach Ausweis der Geschichte in einander übergehen. Der grobe Materialismus der Epikuräer und Encyklopädisten, welcher Bewegung und Leben aus todten Atomen und die Weltordnung aus dem Zufall erklären will, ist mit Vernunft und Erfahrung zu sehr in Widerspruch, als daß man bei ihm stehen bleiben könnte. Daher sehen wir den neuesten Materialismus den materiellen Atomen nicht nur geordnet wirkende Kräfte, sondern auch Leben und Intelligenz beilegen[3]). Weil aber die menschliche Vernunft nimmer bei

---

1) Vgl. oben S. 59, Note 2.

2) Hierbei ist es einerlei, ob man das Etwas, aus dem die Welt geworden, die Natur oder den dunklen Grund oder eine passive Potenz in Gott nennt und die Weltentstehung auf einen nothwendigen Proceß oder irgendwie auf den freien Willen Gottes zurückführt. Vgl. Schäzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade. S. 281 ff.

3) So schreibt Häckel seinen Atomen, Molekülen und Plastidulen Leben und Seele zu und meint, in einem jeden materiellen Atome liege der Keim vegetativen, sensitiven und intellectualen Lebens. So erklärte bereits Czolbe die Entstehung aller organischen Gebilde aus ewig vorhandenen, im Weltraume sich bewegenden und von da auf die Erde gelangenden Keimen. Das sind abgenöthigte Zugeständnisse gegen eine rein mechanische Weltanschauung, in sich selbst aber unerwiesene und phantastische Behauptungen; wenn man aber damit den letzten und absoluten Grund der Dinge erklärt und den Atheismus bewiesen zu haben meint, kindische Vorstellungen und ein Verzicht auf alles philosophische Denken. Vgl. *Pesch*, Phil. nat. l. 3, disp. 1, sect. 1, thes. 3.

einer Vielheit von Einzelwesen stehen bleiben kann, sondern mit innerer Nothwendigkeit dahin gedrängt wird, Ein Princip alles Seins und der einheitlichen Weltordnung anzunehmen, so schlägt der Materialismus, sowie er zu philosophiren fortfährt, stets wieder, mit Hintansetzung seiner eigenen Principien und seiner sensualistischen Erkenntnißlehre, in eine pantheistische oder emanatistische Weltanschauung um, indem er von einer einheitlichen und ewigen Materie träumt, aus der alles Materielle ausgeflossen, welche aber zugleich Geist und der Urquell der Geister ist. So sehen wir denn in den Kreisen einer angeblich exacten Naturforschung die Träume eines realistischen und idealistischen Pantheismus wiederkehren; die Materie wird wieder zu entäußertem Geiste, der Geist zu verinnerter Materie; der Atomismus geht in Dynamismus über; die Stoffe werden zu bloßen Kräften, die Kräfte zu mathematischen Verhältnissen und Formeln; diese aber sind nichts anderes, als die nothwendige Dialektik der absoluten und unpersönlichen Vernunft[1]). Das ist der Kreislauf des sich selbst widerlegenden Irrthums[2]).

VII. Die absolute Causalität, wie sie sich zunächst in der Schöpfung bethätigt, ist Gott ausschließlich eigen[3]). Die Causalität erschaffener Ursachen in den Hervorbringungen der Natur und der Kunst kann daher nur als entfernte Analogie der Schöpfung benutzt, daher auch nur in einem uneigentlichen Sinne Schöpfung genannt werden. Wenn daher moderne Philosophen die göttliche Schöpfung den freien Acten unseres Geistes, durch welche wir in uns Entschlüsse und Ideen hervorbringen, schlechthin gleichstellten, so ist dieses ein verderblicher Irrthum, der den wahren Begriff der Schöpfung fälscht und wesentlich pantheistisch ist. Unsere Ideen und Willensentschlüsse sind immanente Productionen und Modificationen unseres Geistes; dasselbe gälte also auch von den Creaturen

1) L'unité de l'univers ne vient pas d'une chose extérieure, étrangère au monde, ni d'une chose mystérieuse, cachée dans le monde. Elle vient d'un fait général semblable aux autres . . . Au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible se prononce l'Axiome éternel, et le retentissement prolongé de cette formule créatrice compose, par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers. Tout forme, tout changement, tout mouvement, toute idée est un de ses actes. Diese Phrase des Franzosen Taine (Les philosophes français, ch. 14) spricht rhetorisch aus, was auch in Deutschland als Wissenschaft verkauft wird. Evanuerunt in cogitationibus suis.

2) Wie der moderne Realismus der exacten Naturwissenschaft in Idealismus, Subjectivismus und Skepticismus endet, haben wir bereits oben S. 72, Note 3 angedeutet.

3) Vgl. den folgenden §.

im Verhältniß zu Gott, wenn die Schöpfung nichts anderes wäre, als was unsere immanenten Geistesproductionen sind; das wäre aber purer Pantheismus[1]).

§. 262.

Von dem Schöpfer insbesondere: Gott allein Schöpfer; Verhältniß der Trinität zur Schöpfung[2]).

Nachdem wir das Schöpfungsdogma im Allgemeinen besprochen, fassen wir die näheren Bestimmungen desselben in's Auge, welche zwar bereits in dem richtigen Schöpfungsbegriffe in Verbindung mit den Grundwahrheiten der Gotteslehre enthalten sind, aber doch einer besonderen Betrachtung bedürfen. Zunächst handeln wir von Gott dem Schöpfer im Allgemeinen, sodann von dem Verhältnisse der Trinität zur Schöpfung.

I. Gott allein und unmittelbar hat Alles erschaffen, was erschaffen ist.

Gott allein ist die Schöpfermacht eigen.

Beide Sätze sind *de fide.*

Die Schöpfermacht kann keinem Geschöpfe, weder *potentia ordinata*, noch *potentia absoluta*, sei es *principaliter*, sei es blos *instrumentaliter*, sei es als natürliche Eigenschaft, sei es als übernatürliche Gabe von Gott mitgetheilt werden. Sie ist also schlechthin incommunicabel. Dieses ist *sententia communis et certa.*

Daß Gott Alles, was erschaffen ist, selbst und unmittelbar erschaffen hat, und daß er allein aus eigener Macht schaffen kann, weil nur ihm, wie das absolute Sein, auch die

1) Das ist namentlich die Lehre Cousin's, der mehr noch als Schelling und Hegel in Deutschland, in Frankreich sich bemüht hat, den Pantheismus mit christlichem Scheine zu umhüllen. Dieu, schreibt er in diesem Sinne, crée en vertu de sa puissance créatrice, il tire le monde non du néant qui n'est pas, mais de lui, qui est l'existence absolue. Son charactère éminent étant une force créatrice absoluè qui ne peut pas ne pas passer à l'acte, il suit non que la création est possible, mais qu'elle est nécessaire . . . Voilà l'univers créé, nécessairement créé et manifestant celui qui le crée. *Introd. à l'histoire de la philosophie.* Leçon. 5. Eine eingehendere Widerlegung dieser Lehre bei *Dupont*, Theodicée, Thes. 79. Vgl. auch unten §. 263 von dem Verhältnisse der göttlichen Ideen zur Schöpfung.

2) *S. Th.* 1, q. 45, a. 5—8. *S. c. g.* l. 2, c. 21. cf. c. 87. *Gregor. de Valentia* In S. Th. 1, q. 45. De Deo creat. q. 2, punct. 3 & 4. *Suarez*, Metaph. Disp. 20, sect. 2. *Gotti*, Tract. 8 De Deo creat. q. 1, dub 3. Kleutgen, Philos. d. Vorz., 9. Abh. IV. *Palmieri*, De Deo creante. Thes. 6 & 7. *Mazzella*, De Deo creante. Disp. 1, art. 5 & 6.

absolute Macht eigen, ist in den oben angeführten Zeugnissen der Schrift[1]) und Tradition[2]) klar enthalten, von allen recht-

1) S. oben §. 259. Hier kommt besonders in Betracht, daß die heilige Schrift lehrt, daß Gott Alles, ohne Ausnahme, erschaffen hat, nicht nur die unsichtbaren, sondern auch alle sichtbaren Wesen (s. oben S. 37, Note 2), wobei sie ausdrücklich die verschiedenen Klassen der Geschöpfe anführt (vgl. oben S. 34, Note 2); ferner daß sie erklärt, daß Gott Alles allein ohne jegliche Mitwirkung eines anderen Wesens erschuf. *Js.* 44, 24. S. oben S. 34, Note 2. Cf. *Job* 9, 8. Daher ist der Name Schöpfer und Allmächtiger ein gerade so ausschließlicher Gottesname, wie der Name Jehova, wodurch der wahre Gott sich von den falschen Göttern unterscheidet. S. oben S. 34. Cf. *Js.* 40, 26; *Jer.* 10, 10—12; *Ps.* 95, 5.

2) S. oben §. 260. Außer den dort angeführten Väterstellen, welche in der prägnantesten Weise lehren, daß Gott der einzige Schöpfer aller Dinge, daß Alles ohne Ausnahme von ihm erschaffen ist, namentlich auch die Materie, sind hier besonders jene Stellen hervorzuheben, worin die Väter die Lehre der Gnostiker und heidnischen Philosophen bekämpfen, daß die Welt und die niederen Wesen nicht von dem höchsten Gott, sondern von einem Demiurgen, von Aeonen, von niederen Göttern, von Engeln gebildet oder erschaffen seien, wobei sie aussprechen, daß die Schöpfermacht nur Gott eigen sei und eigen sein könne, nicht aber irgend einem anderen Wesen zukomme. So sagt Cyrill von Alexandrien gegen die Platoniker: Repugnat maxime divinae gloriae putare, quod aliis insit facultas procreandi et in lucem edendi quae non erant. Neque enim fas est dicere, quae singularia et propria sunt divinae et ineffabilis naturae, ea posse naturaliter quibusdam inesse rebus a se conditis. Sed hoc ei praesertim solique competit et ad summam ejus gloriam pertinet, cum creaturae praeclusus sit aditus ad ea quae supremae substantiae soli et proprie competunt, cujusmodi est creandi vis et in lucem edendi quae aliquando non erant. *C. Julian.* 2. p. 72. Ebenso bekämpft Augustinus (Civ. Dei 12, 24) denselben platonischen Irrthum: Neque enim fas est, ullius naturae quamlibet minimae mortalisque creatorem nisi Deum credere ac dicere . . . Angeli autem, quos illi (Platonici) deos libentius appellant, etiamsi adhibent, vel jussi, vel permissi, operationem suam rebus, quae gignuntur in mundo, tamen non dicimus creatores animalium, quam nec agricolas frugum atque arborum. Ebenso *Genes. ad lit.* 9, 15: Angeli autem nullam omnino possunt creare naturam: solum enim unus cujuslibet naturae, seu magnae seu minimae, creator est Deus . . . Creare naturam tam nullus angelus potest, quam nec seipsum. So bestreitet auch Augustinus, daß die Schlangen und Frösche, welche die ägyptischen Zauberer hervorgebracht, von bösen Geistern erschaffen worden seien. Nec sane creatores illi mali Angeli dicendi sunt, quia per illos magi resistentes famulo Dei ranas et serpentes fecerunt, non enim ipsi eas creaverunt. *De Trin.* 3, 8. Die Lehre der Gnostiker, daß der höchste Gott nicht unmittelbar der Schöpfer aller Dinge, sondern daß die Welt das Werk der Aeonen sei, wird an unzähligen Stellen von Irenäus Adv. haer., Tertullian Adv. Marcion., Epiphanius Haer. 23 u. s. w. bekämpft. — Im Streite mit den Arianern haben die Väter es als eine ausgemachte Wahrheit geltend gemacht, daß nur

gläubigen Theologen gelehrt [1]), von der Kirche vielfältig und förmlich ausgesprochen [2]).

Unsere Wahrheit ergibt sich auch aus den klarsten theologischen und philosophischen Gründen. Wie wir gesehen haben,

---

Gott Schöpfer sein könne, und haben daraus gefolgert, daß der Logos, wenn er ein Geschöpf wäre, nicht Schöpfer sein könne; daher die Arianische Lehre, der Logos sei geschaffen und doch Schöpfer der Welt, einen Widersinn enthalte und die falsche Lehre der Gnostiker erneuere. So beweist Athanasius daraus, daß der Logos Alles erschuf, daß er selbst kein Geschöpf ist. Quod sane non fecisset omnia, si ipsum quoque Verbum e rebus creatis esset. Nec enim vel Angeli possunt creare, cum ipsi sint creati, licet ita senserint Valentinus, Marcion et Basilides, quorum vos (Ariani) aemulatores estis. *Or. 2 c. Arian.* 21. Cf. *Or. 3 c. Arian.* 14. Ebenso Basilius: Si Filius creatura Dei est, omnis autem creatura est creatoris serva; Angelus Dei servus est, non filius . . . Potestas eadem non communis est facturae cum factore; nihil ergo commune Patri cum Filio, ne creatio quidem, si factura, non genitura est Filius. *Contra Eunom.* 4, 3. Die Väterlehre zusammenfassend, sagt Johannes von Damascus: Quicunque dicunt angelos conditores esse qualiscunque substantiae, ipsi os diaboli sunt, qui est eorum pater. Creaturae enim cum sint, non sunt conditores. *De fid. orth.* 2, 3. Cf. *Palmieri,* l. c. *Gotti* l. c.

1) Die Scholastiker bekämpften namentlich die Lehre der Araber, insbesondere des Avicenna, welche als Grund für ihre Lehre vornehmlich geltend machten, daß von dem absolut Einen und Einfachen nicht ein Vielfaches ausgehen könne. Thomas erklärt und widerlegt diese Lehre mit den Worten: Quorundam philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in lib. de causis (prop. 10), et in Metaphys. Avicennae (lib. 1, cap. 4) et Algazelis, et movebantur ad hoc opinandum propter hoc, quod credebant, quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant, ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi uuum. Nos autem ponimus, quod a Deo procedunt res per modum scientiae et intellectus, secundum quem modum nihil prohibet ab uno primo et simplici Deo multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. Et ideo secundum fidem catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit, haereticum repudiantes, si dicatur per Angelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum. *De potent.* q. 3, a. 4, c.

2) Namentlich in den Erklärungen der Glaubensbekenntnisse, daß Gott der Schöpfer aller Dinge, der sichtbaren wie der unsichtbaren, ist. S. oben S. 51, Note 1 und Bd. 4, §. 234; in der Verwerfung der beßfallsigen gnostischen und manichäischen Irrlehren. S. oben S. 51, Note 3; in der Erklärung des *Later. IV*, daß Gott das einzige Princip und der Schöpfer aller Wesen ist. S. oben S. 54, Note 2. Vgl. *Eugen. IV.* Decr. pro Jacob. oben S. 55, Note 4.

ist unser und aller Wesen Grundverhältniß zu Gott auf die Schöpfung gegründet. Weil wir unser ganzes Sein von ihm haben, d. h. weil wir von ihm erschaffen sind, deßhalb sind wir auch ganz von ihm abhängig, sind ganz sein Eigenthum; deßhalb ist er auch unser letztes Ziel und sind wir ihm die höchste Huldigung der Anbetung schuldig, wie dieses das Wort Gottes oftmal und in der mannigfaltigsten Weise ausspricht [1]). Das Alles setzt aber voraus, daß Schöpfer zu sein ausschließliche Prärogative Gottes ist, und daß diese Prärogative einem Geschöpfe ebenso wenig zukommen kann, als die Gottheit selbst, als die höchste göttliche Herrschaft und die Gott allein gebührende Anbetung.

Daß auch die Väter die Schöpfung und die Schöpfermacht als ein ausschließliches Vorrecht Gottes bezeichneten, kann keinem Zweifel unterliegen. Sonst hätten sie, um von Anderem zu schweigen, nicht mit solcher Entschiedenheit den Arianern gegenüber behaupten können, daß der Logos, wenn er selbst erschaffen sei, nicht Schöpfer sein könne.

Auch kann man nicht einwenden, Schrift und Väter sagten nur, daß die Geschöpfe nicht aus und durch sich selbst Schöpfermacht besitzen; daraus folge aber nicht, daß den Geschöpfen nicht eine ihnen von Gott mitgetheilte Schöpfermacht eigen sein könne. Denn daß die Geschöpfe, da sie aus sich selbst nicht sind, auch aus sich selbst keine Macht zu irgend welchem Wirken besitzen und somit, wie in ihrem Sein, so in ihrem Wirken schlechthin von Gott abhängen, versteht sich von selbst und wurde nie in Abrede gestellt. Die Arianer lehrten ja gerade, daß der Logos von Gott zum Zwecke der Weltschöpfung erschaffen sei und also von Gott die Schöpfermacht empfangen habe. Und wenn in unserer Zeit Frohschammer den Eltern eine Schöpfermacht bezüglich der Seele des Kindes zuschrieb [2]), betrachtete er dieselbe als eine von Gott mitgetheilte und sah die Eltern nicht als causa prima, sondern als causa secunda der Seelenschöpfung an. Aber gerade das hat die Kirche im Alterthum wie in der Neuzeit bestritten, daß eine causa secunda

---

1) Tu formasti me et posuisti super me manum tuam. *Ps.* 138, 5. Venite, adoremus, et procidamus: et ploremus ante Dominum qui fecit nos, quia ipse est Dominus Deus noster. *Ps.* 94, 6. 7. Numquid non ipse est pater tuus, qui possedit te, et fecit, et creavit te? *Deut.* 32, 6 cf. 18. Benedicite omnia opera Domini Domino. *Dan.* 3, 57. Dignus es, Domine Deus noster, accipere gloriam et honorem et virtutem: quia tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant, et creata sunt. *Apoc.* 4, 11.

2) Hierüber später in der Lehre von dem Menschen.

der Schöpfung möglich sei, und behauptet, daß die Schöpfung, d. h. die Verursachung des Seins selbst, nicht irgend welcher Veränderung an einem Seienden, nach Glauben und Vernunft Gott, der ersten Ursache, allein zukomme. Auch kann man nicht einwenden, daß die Väter nur von der factisch bestehenden Ordnung redeten, wonach Gott in Wirklichkeit keinem Geschöpfe eine solche secundäre Schöpfermacht verliehen hat, daß daraus aber nicht folge, daß er nicht auch eine andere Ordnung habe feststellen und nicht potentia absoluta mit einer secundären Schöpfermacht von Natur ausgerüstete Creaturen habe erschaffen oder eine solche ihnen durch übernatürliche Gabe habe verleihen können. Denn die Aussprüche der heiligen Schrift und der Väter bezüglich der ausschließlichen Schöpfermacht Gottes lauten so allgemein und unbedingt, daß sie eine Beschränkung auf die s. g. potentia ordinata[1]) Gottes nicht zulassen. Wenn insbesondere die Väter sagen, daß weder ein Engel, noch der angebliche erschaffene Logos der Arianer Schöpfer sein könne, so gründen sie dieses offenbar nicht darauf, daß Gott eben denselben factisch keine Schöpfermacht verliehen habe, sondern darauf, daß keine Creatur Schöpfermacht besitzen könne, weil nur die Allmacht Schöpfermacht ist, und Geschöpf und Schöpfer zugleich sein einen Widerspruch enthält.

Daß die Schöpfermacht ausschließlich göttliche Macht und deßhalb schlechthin unmittheilbar ist, ergibt sich aus dem Begriff der Schöpfung selbst und ist daher für die Vernunft ebenso einleuchtend, wie die Wahrheit des Schöpfungsbegriffes.

Schöpfung ist die Verursachung, nicht dieses oder jenes Soseins, sondern des endlichen Seins selbst. Dieses ist selbstverständlich nicht so gemeint, als ob durch die Schöpfung das abstracte und allgemeine Sein und nicht vielmehr ein bestimmtes Seiendes, ein bestimmtes Einzelding in's Dasein gerufen würde; sondern in dem Sinne, daß die Schöpfung die Ursache des Seins selbst in allen Dingen ist. Davon ist die Folge, daß sich die Schöpfermacht, da sie das Sein schlechthin zum Gegenstande hat, auf Alles erstreckt, was möglicher Weise sein kann, daher im wahren Sinne Allmacht ist. Damit ist sofort klar, daß dieselbe keinem endlichen Wesen, sondern nur dem Unendlichen zukommen kann. Das ist der Sinn des einfachen, aber stringenten Beweises, den der heil. Thomas für die Wahrheit, daß Gott allein das Schaffen zukommt, in folgender Weise führt: Je universaler eine Wirkung, um so universaler muß auch die Ursache sein; nun ist aber der universalste Effect

1) Vgl. Bd. 3, S. 863—865.

das Sein selbst, das eben durch die Schöpfung gesetzt wird; dasselbe muß also nothwendig auf die erste und allgemeinste Ursache, welche Gott ist, zurückgeführt werden[1]).

Hieraus ergibt sich auch, daß die Schöpfermacht wesentlich unbeschränkt ist, da sie auf das Sein selbst und somit auf Alles

1) Creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. *S. Th.* 1, q. 45, a. 5, c. Bei diesem Argumente läßt es der heil. Thomas in der theologischen Summa bewenden. In der S. c. g. 21 und De pot. q. 3, a. 4 finden sich noch andere Argumente. Sie ergeben sich gleichfalls aus dem Begriffe der Schöpfung und werden wir unten einige derselben in anderem Zusammenhange erwähnen. De pot. l. c. gibt Thomas fünf Gründe an, weßhalb nur die unendliche Macht schaffen kann. Creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur: quod ex quinque rationibus apparet. *Prima* est hoc quod potentia facientis proportionatur distantiae quae est inter id quod fit et oppositum ex quo fit. Quanto enim frigus est vehementius, et sic a calore magis distans, tanto majori virtute caloris opus est ut ex frigido fiat calidum. Non esse autem simpliciter in infinitum ab esse distat; quod ex hoc patet, quia a quolibet ente determinato plus distat non ens quam quodlibet ens, quantumcunque ab alio ente distans invenitur; et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse nisi potentiae infinitae. *Secunda* ratio est, quia hoc modo factum agitur, quo faciens agit. Agens autem agit secundum quod actu est: unde id solum se toto agit, quod totum actu est, quod non est nisi actus infiniti, qui est actus primus; unde et rem agere secundum totam ejus substantiam solius infinitae virtutis est. *Tertia* ratio est, quia cum accidens oporteat esse in subjecto, subjectum autem actionis sit recipiens actionem: illud solum faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cujus actio non est accidens, sed ipsa substantia sua, quod solius Dei est; et ideo solius ejus est creare. *Quarta* ratio est, quia cum omnes secundae causae agentes a primo agente habeant hoc ipsum quod agant, ut in lib. de causis (prop. 19 & 20) probatur; oportet quod a primo agente omnibus secundis agentibus modus et ordo imponatur; ei autem non imponitur modus vel ordo ab aliquo. Cum autem modus actionis ex materia dependeat quae recipit actionem agentis, solius primi agentis erit absque materia praesupposita ab alio agente agere, et aliis omnibus secundis agentibus materiam ministrare. *Quinta* ratio est ad impossibile. Nam secundum elongationem potentiae ab actu est proportio potentiarum de potentia in actum aliquid reducentium: quanto enim plus distat potentia ab actu, tanto majori potentia indigetur. Si ergo sit aliqua potentia finita quae de nulla potentia praesupposita aliquid operetur, oportet ejus esse aliquam proportionem ad illam potentiam activam quae educit aliquid de potentia in actum; et sic est aliqua proportio nullius potentiae ad aliquam potentiam, quod est impossibile. Non entis enim ad ens est nulla proportio.

sich bezieht, was irgend wie sein kann. Es kann daher auch nicht davon die Rede sein, daß die einem Geschöpfe mitgetheilte Schöpfermacht nur eine beschränkte sein könne. Denn die Schöpfermacht kann ihrem Begriffe nach nur unbegrenzt sein, wie das mögliche Sein; ein endliches Wesen kann aber nicht Inhaber einer unbegrenzten Macht sein [1]).

Die verschiedenen Einwände, welche man gegen die Incommunicabilität der Schöpfermacht vorbringt, lösen sich nach dem Bisherigen von selbst. Hat man namentlich gesagt, zur Hervorbringung eines endlichen Wesens gehöre nur eine endliche, nicht eine unendliche Macht, so ist zu erwiedern, daß sich das Maß der geforderten Macht nicht lediglich nach dem Wesen des Hervorgebrachten, sondern auch nach der Weise der Hervorbringung richtet; die Hervorbringung aus Nichts aber ist eine Weise der Hervorbringung, welche, wie wir gesehen haben, nur der unendlichen Macht des absolut wirklichen Wesens eigen ist [2]).

Dagegen hat man eingewendet, es gehöre eine geringere Macht dazu, Etwas aus Nichts zu machen, als aus Vorhandenem Entgegengesetztes hervorzubringen, z. B. einen kalten Körper zu erwärmen; letzteres sei aber einer endlichen Kraft möglich, also auch ersteres. Allein dieser Einwand beruht auf einer falschen Voraussetzung. Bei allen bloßen Veränderungen ist in dem Subjecte der Veränderung die Potenz zu dem neuen Zustande vorhanden, nur ist sie durch irgend welche endliche und deßhalb durch eine endliche Kraft zu beseitigende Hindernisse gebunden, während bei der Schöpfung aus Nichts gar keine Potenz zum Sein, weil gar kein Subject einer Veränderung vorhanden ist. Daher ist allerdings bei der Schöpfung kein Hinderniß zu überwinden, wohl aber das Sein selbst zu bewirken, was nur der absolut Seiende vermag [3]).

---

1) Potentia creandi finita esse non potest, nec creaturae communicari, cum sit infinita. *De potent.* q. 3, a. 4, ad 15. Eine genauere Begründung dieser Wahrheit gibt *Palmieri* l. c. p. 76 sq.

2) Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi . . . Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. *S. Th.* 1, q, 45, a. 5, ad 3.

3) Ex contrario fit aliquid per accidens . . . Per se autem fit aliquid ex subjecto, quod est in potentia. Contrarium igitur resistit agenti, in quantum impedit potentiam ab actu, in quem intendit reducere materiam agens, sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem, sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia ne reducatur in actum; et quanto magis fuerit potentia ligata, tanto requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum;

Man hat gesagt, da alle lebenden Wesen ihres Gleichen hervorbrächten, so müßten auch die Engel dazu fähig sein; Geister könnten aber nicht durch Zeugung, sondern nur durch Schöpfung in's Dasein treten; also müßten die Engel andere Engel erschaffen können. Die Widerlegung liegt im Einwande selbst. Eben weil Geister nicht gezeugt, sondern nur geschaffen werden können, kann die Entstehung der Engel und der Menschenseelen, wie wir später an den betreffenden Orten näher sehen werden, nur auf göttliche Schöpfung zurückgeführt werden [1]).

Aber ist es nicht möglich, daß ein Geschöpf, wenn auch nicht principaliter, doch instrumentaliter schöpferische Ursache sei? Einige hielten dieses für möglich [2]); die sententia communis et certa

unde multo major potentia requiritur in agente, si nulla potentia praeexistat. Sic ergo patet quod multo majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex contrario. *S. Th.* 1, q. 45, a. 5, ad 2.

1) Thomas widerlegt diesen Einwand, indem er genauer den Unterschied zwischen Zeugung und Schöpfung erklärt. Aliquod perfectum participans aliquam naturam facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius; sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato; et sic praesupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcunque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est q. 3, a. 4. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc. Et sic oportet quod id per quod aliquid est hoc, praeintelligatur actioni qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest praeintelligi aliquid per quod sit haec; quia est haec per suam formam, per quam habet esse, cum sint formae subsistentes. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem quantum ad esse ejus, sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus quod superior Angelus illuminat inferiorem ... Secundum quem modum etiam in coelestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet Eph. 3, 15: *Ex quo omnis paternitas in coelo et in terra nominatur.* Et ex hoc etiam evidenter apparet quod nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi praesupposito aliquo; quod repugnat rationi creationis. *S. Th.* 1, q. 45, a. 5, ad 1.

2) So namentlich der Lombarde, 5. dist., Sent. 4, §. 3, wo er den Einwand, daß Gott ebenso wenig einem Menschen als Minister des Tauffacramentes die Gewalt der Sündentilgung verleihen könne, als einem Geschöpfe die Macht zu schaffen, auch dadurch widerlegt, daß er sagt: Item etiam posse Deus per aliquem creare aliqua, non per eum tanquam authorem, sed ministrum cum quo et in quo operaretur; sicut (setzt er minder passend bei) in bonis operibus nostris ipse operatur et nos. Hieraus ist klar, daß der magister sententiarum eine Creatur nicht als ein natürliches, sondern nur als ein übernatürliches Werkzeug der Schöpfung für möglich hält.

verneint es, und mit ihr stimmen auch solche Theologen, welche den rationellen Beweis dafür schwierig oder selbst für unmöglich halten[1]).

Vor Allem ist hier klar und über jeden Zweifel erhaben, daß wenn die Creatur nicht principaliter secundäre Ursache der Schöpfung sein kann, wie oben gezeigt wurde, sie auch nicht in der Weise eines natürlichen Instrumentes bei derselben mitwirken kann: denn jedes natürliche Instrument trägt zur Hervorbringung des intendirten Effectes auch aus eigener Kraft irgend etwas bei. Das ist aber bei der Schöpfung unmöglich: denn diese setzt das ganze Sein des Geschöpfes, während ein natürliches Instrument Etwas voraussetzt, das seine Wirksamkeit aufnimmt[2]).

Eine andere Frage ist es, ob es nicht möglich sei, daß Gott ein Geschöpf durch übernatürliche Erhebung zum dienenden Werkzeuge einer Schöpfung mache, ähnlich wie er durch Geschöpfe Wunder wirkt und sie zu Dienern und Werkzeugen der sacramentalen Gnaden, namentlich der Bewirkung der Transsubstantiation

---

1) So Ocham In 2, q. 7, der meint, daß überhaupt die Incommunicabilität der Schöpfermacht nicht bewiesen werden könne. Suarez sagt bezüglich der Frage, ob Gott eine Creatur zu einem übernatürlichen Werkzeug der Schöpfung machen könne, *Metaph.* Disp. 20, sect. 4, nr. 6: Controversia haec, quatenus attinet ad supernaturale instrumentum, in Theologia examinanda est; existimo enim ex propriis principiis creationis non posse definiri.

2) *S. Th.* 1, q. 45, a. 5, c. redet Thomas offenbar zunächst von dem natürlichen Instrumente. Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propria, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius; sicut aër per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundum hoc aliqui opinati sunt, quod licet creatio sit propria actio universalis causae, tamen aliqua inferiorum causarum, in quantum agit in virtute primae causae, potest creare . . . Sed hoc esse non potest, quia causa secunda instrumentalis non participat actionem superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod securis, scindendo lignum, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quod alicui creaturae conveniat creare neque virtute propria, neque instrumentaliter, sive per ministerium.

macht[1]). Einige[2]) halten solches für möglich; die Mehrzahl[3]) aber stellt auch dieses und wohl mit Recht in Abrede. Auch die rein instrumentale Thätigkeit, wie sie bei den Sacramenten dem Geschöpf zukommt, und dem werkzeuglich wirkenden Geschöpfe accidental ist, setzt etwas voraus, was diese Thätigkeit des Geschöpfes aufnimmt; während bei der Schöpfung so etwas nicht vorhanden ist. Ohne jedes die Thätigkeit aufnehmende Subject nach Außen zu wirken und also das ganze Sein eines Dinges zu setzen, d. h. aus Nichts zu schaffen, ist Demjenigen ausschließlich eigen, dessen Wirken nicht ein Accidenz seines Wesens, sondern sein Wesen selbst ist[4]).

So angemessen es ist, daß die Geschöpfe als causae secundae innerhalb der natürlichen und übernatürlichen Weltordnung dienende Werkzeuge der göttlichen Providenz seien, ebenso sehr entspricht es der Eigenthümlichkeit der schöpferischen Thätigkeit, durch welche die Geschöpfe und ihre gesammte Ordnung und hiemit das Object der providentiellen Thätigkeit erst in's Dasein gesetzt werden, daß dieselbe Gott ausschließlich vorbehalten sei und in keiner Weise den Geschöpfen mitgetheilt werde.

Daß aber durch die Incommunicabilität der Schöpfungsmacht

---

1) Die Gründe, welche man namentlich aus dem Transsubstantiationsdogma für eine mögliche übernatürliche Mittheilung der Schöpfermacht an Creaturen entnommen hat, und deren Widerlegung s. bei *Gotti*, Tr. 8 De Deo creat. q. 1, dub. 3, §. 3. Wir werden diese Punkte besser in dem betreffenden Tractat der Sacramentenlehre besprechen.

2) Namentlich Suarez. Vergl. Metaph. Disp. 20, De creatore, sect. 3.

3) Daß Thomas jede, auch eine übernatürliche rein instrumentale Betheiligung einer Creatur bei einer wahren und eigentlichen Schöpfung schlechthin negirt, dürfte schon daraus hervorgehen, daß er nicht nur Avicenna, sondern auch den Lombarden bekämpft, der nur eine übernatürliche Erhebung der Creatur zu einem Instrumente schöpferischer Thätigkeit für möglich hielt. *S. Th.* 1, q. 45, a. 5. Ebenso und noch bestimmter *De potent.* q. 3, a. 4. Quidam catholici tractatores dixerunt quod, etsi nulla creatura possit aliquid creare, communicari tamen potuit creaturae, ut per ejus ministerium Deus aliquid crearet. Et hoc ponit Magister in 5 dist. 4 lib. Sent. Quidam vero e contrario dicunt, quod *nullo modo* creaturae communicari potuit ut aliquid crearet; quod etiam communius tenetur.

4) Illud solum in faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cujus actio non est accidens, sed ipsa substantia sua, quod solius Dei est, et ideo solius Dei est creare. *De potent.* q. 3, a. 4. S. oben S. 87, Note 1.

die Allmacht Gottes ebenso wenig beeinträchtigt wird, als durch die Incommunicabilität der Aseität, versteht sich von selbst[1]).

II. Da die Schöpfung ein opus Dei *ad extra* ist, so versteht es sich von selbst, daß sie dem göttlichen Wesen und vermöge der Wesenseinheit den drei Personen und einer jeden derselben in absolut gleicher und identischer Weise eigen ist. Wenn daher die Schöpfung und einzelne Momente derselben einzelnen göttlichen Personen in besonderer Weise zugeschrieben werden, so geschieht dieses nur durch Appropriation ratione *similitudinis*. Das ist *de fide* und ist alles hier zu Sagende nur eine Anwendung der allgemeinen Grundsätze von der Appropriation, die wir in der Trinitätslehre[2]) kennen gelernt haben. Doch ist es manchen Irrthümern gegenüber zweckmäßig, unseren Lehrpunkt noch etwas näher zu behandeln.

Wenn nach dem Vorbilde der heiligen Schrift[3]) die Väter mit so großem Nachdruck die Schöpfung aller Dinge durch den Logos hervorhoben, so geschah es, um den Arianern und überhaupt den antitrinitarischen Häresien gegenüber die Gottheit des Logos zu beweisen[4]). Dieses setzt aber gerade voraus, daß die Schöpfung eine specifisch göttliche That und dem Logos in der ungetheilten Wesenseinheit mit dem Vater und dem heiligen Geiste eigen ist. In ganz anderem Sinne haben Gnostiker und Arianer, Theosophen und leider auch einige Theologen die Wahrheit, daß der Vater Alles durch seinen Logos erschaffen hat, gedeutet, indem sie dem Logos als einem aus Gott emanirten[5]) oder von Gott erschaffenen[6]) Mittelwesen die unmittelbare Schöpfung ausschließlich beilegten, oder doch die Schöpfung und überhaupt die göttlichen Werke den einzelnen göttlichen Personen nicht lediglich

---

1) Nec oportet quod potentia creantis ad hoc se extendat, quod alicui creaturae potentiam creandi communicet, eo quod creaturae communicabilis nullo modo est. Quod enim aliquid fieri non possit, non solum provenit ex defectu potentiae facientis, sed quandoque ex ipsa factione rei, quae fieri non potest; sicut Deus non facere potest Deum, non propter defectum suae potentiae, sed quia Deus a nullo fieri potest: et similiter potentia creandi finita esse non potest, nec creaturae communicari, cum sit infinita. *De potent.* q. 3, a. 4, ad 15.

2) Bd. 4, §. 250.

3) Vgl. Bd. 4, §. 226; insbesondere S. 204—208.

4) Belege hiefür findet man Bd. 4, §. 231—234.

5) So die Gnostiker und Manichäer; aber auch in ihrer Weise die Theosophen (vgl. oben über J. Böhme S. 56, Note 2, über Baader S. 61) und Kabbalisten (vgl. Bd. 4, S. 18, Note 2); auch Schelling in seiner letzten Periode (vgl. oben S. 57, Note 2).

6) So die Arianer.

appropriirt, sondern in verschiedener Weise und Beziehung als ausschließlich eigen zugeschrieben haben [1]).

Diesen irrigen Ansichten gegenüber ist es vor Allem wichtig, die oben formulirte Wahrheit festzuhalten, daß, wie alle göttlichen Werke, so insbesondere die Schöpfung den drei Personen und einer jeden derselben ganz und ungetheilt, weil in der Identität des Wesens und des essentialen Erkennens, Wollens und Wirkens eigen ist.

Dieses ist denn auch, wie wir bereits in der Trinitätslehre sahen, wiederholt von der Kirche als Dogma ausgesprochen. Die

1) Letzteres thut namentlich Günther, der die Werke Gottes nach Außen als eine nothwendige gegensätzliche Ergänzung des theogonischen trinitarischen Processes faßt und dem entsprechend lehrt, daß zwar die Idee und der Rathschluß der Schöpfung den drei Personen, deren Verwirklichung aber nur dem Sohne, wie „die Setzung in's Einssein mit dem Urgrunde" nur dem heil. Geiste eigen sei. (Günther, Vorschule, Bd. 2, S. 369 u. 370. Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorz., Bd. 1, 2. Aufl., 3. Abh. v. d. hh. Dreifaltigk., V. Einheit des göttlichen Wirkens S. 379 ff., wo man eine klare Auseinandersetzung der hier einschlagenden Lehren Günthers und der falschen Voraussetzungen und Trugschlüsse, worauf sie beruhen, findet.) — Uebrigens hatte schon Raimundus Lullus behauptet, daß manche Werke ausschließlich dem Sohne, andere ausschließlich dem heiligen Geiste eigen seien. Heinrich von Gent meinte, daß die Schöpfung zwar den drei Personen eigen sei, aber nicht durch etwas den Personen gemeinsames, wie die Macht, die essentiale Erkenntniß und Liebe, sondern durch das Wort und den Geist. Er hat jedoch später diese Meinung zurückgenommen. Auch bei manchen neueren Theologen finden sich bedenkliche Auffassungen und Ausdrucksweisen. So drückt sich Staudenmaier vielfach in einer Weise aus, welche die bloße Appropriation zu überschreiten scheint; z. B. wenn er sagt, „daß, wenn die Gottheit als die Dreieinige der Welt gegenüber handelnd auftritt, dem Vater überall der erste Gedanke, der erste Wille, der erste Entschluß, dem Sohne die Ausführung, dem Geiste aber die Vollendung des väterlichen Gedankens, Willens und Rathschlusses zukommt"; und demgemäß schreibt: „Die Ursetzung der Welt ist aber eine Ursetzung in der Idee; die Ursetzung in der Idee selbst aber eine Setzung durch den Urgedanken und Urwillen des Vaters." (Dogm. Bd. 3. S. 59). Und: „Gott, und zwar der Sohn Gottes, hat die Welt erschaffen." S. 104. Auch sieht man an dem oft sonderbaren Sprachgebrauche in den ausführlichen Auseinandersetzungen Staudenmaier's, wie sehr es ihm an einem richtigen Verständnisse der Scholastik fehlte, daher er an gar manchen Stellen den scholastischen Ausdrücken die sonderbarsten Deutungen gibt. Daß er jedoch stets mit der Kirche und ihrer Theologie harmoniren wollte, ist unzweifelhaft. — Wie unklare und incorrecte Begriffe vielfach auch bei positiveren protestantischen Theologen über das Verhältniß der Schöpfung und der Werke Gottes, sowie der göttlichen Eigenschaften zur Trinität herrschen und wie wenig richtig man vielfach die Lehre von den Appropriationen auffaßt, zeigen die Bd. 4, S. 448, Note 2 aus Herzog's Theol. Realencykl. angeführten Stellen.

falsche Auffassung des Logos als alleinigen unmittelbaren Weltschöpfers ist schon durch das apostolische Symbolum verworfen, welches Gott den Vater den Schöpfer Himmels und der Erde nennt. Dasselbe spricht noch genauer das Nicänum I.[1]) aus, indem es Gott den Vater als den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge bezeichnet, bezüglich des Logos aber beifügt, daß Alles durch ihn erschaffen ist, wodurch keineswegs dem Sohne eine andere, sondern absolut dieselbe Ursächlichkeit wie dem Vater zugeschrieben wird. Dieses spricht auf Grund des dogmatischen Schreibens Leo's des Großen die Synode von Toledo von 447 gegen die Priscillianisten auf's klarste aus, indem sie in ihrem Glaubensbekenntniß erklärt, daß der Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, durch den Alles gemacht worden im Himmel und auf Erden, der Eine wahre Gott ist, der allmächtige Vater und der Sohn und der heilige Geist, der Eine Gott, die Eine wesensidentische Trinität[2]). Das ist auch klar in dem ersten Canon des fünften ökumenischen Concils (Constantinopolitanum II) gegen die drei Kapitel enthalten, worin dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste, wie eine Natur und Wesenheit, auch Eine Kraft und Macht zugeschrieben und dabei das Wort der Schrift angeführt wird: Ein Gott und Vater, aus dem Alles, und Ein Herr Jesus, durch den Alles, und Ein Heiliger Geist, in dem Alles[3]). Noch genauer erklärt das Lateranense unter Martin I., daß den drei göttlichen Personen wie Eine Substanz, so auch Eine Macht und Kraft, Ein Reich und Eine Herrschaft, Ein Wille und Eine Wirksamkeit eigen ist[4]). Die eilfte Synode von Toledo bekennt, daß die drei Personen untrennbar sind, wie im Sein, so im Wirken[5]). Dem mittelalterlichen Manichäismus gegenüber erklärt das vierte Lateranconcil, daß Vater, Sohn und Geist das Eine Princip aller Dinge, der Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren sind[6]). Den Irrthümern des Abtes Joachim gegenüber nennt dasselbe allge-

1) Den Text s. Bd. 4, S. 343, Note 4.

2) Den Text s. Bd. 4, S. 389, Note 2.

3) Den Text s. Bd. 4, S. 390, Note 2.

4) Den Text s. Bd. 4, S. 390, Note 4. Aehnlich das *Nicaen. II.* S. Bd. 4, S. 397, Note 2.

5) Inseperabiles inveniuntur et in eo quod sunt et in eo quod faciunt. S. Bd. 4, S. 395, Note 3.

6) S. Bd. 4, S. 436, Note 5.

meine Concil das göttliche Wesen, welches jede Person ist, aber als solches weder zeugend, noch gezeugt, noch ausgehend, das alleinige Princip aller Dinge[1]). Aehnlich das von Innocenz III. für die Waldenser vorgeschriebene Glaubensbekenntniß[2]). Eugen IV. resp. das Concil von Florenz spricht dieselbe Wahrheit in dem Decret für die Jacobiten aus, wo vom Ausgang des heiligen Geistes gesagt ist: Vater und Sohn sind nicht zwei Principien des heiligen Geistes, sondern Ein Princip, wie der Vater und der Sohn und der heilige Geist nicht drei Principien der Creatur sind, sondern Ein Princip[3]). Die Censurirung des Günther'schen Systems wegen dessen die Trinitäts- und Schöpfungslehre betreffenden Irrthümern[4]) schließt auch dessen falsche Auffassung unseres Lehrpunktes ein, wenn auch letzterer in den päpstlichen Breven nicht ausdrücklich hervorgehoben wird. Das Cölner Provincialconcil von 1860 hebt dagegen unseren Lehrpunkt den modernen Irrthümern, insbesondere dem Güntherianismus gegenüber ausdrücklich hervor[5]).

Was die Kirche so bestimmt wiederholt definirt hat, ergibt sich auch klar aus Schrift und Ueberlieferung, sowie durch evidente

1) S. Bd. 4, S. 438, Note 1.

2) Patrem quoque et Filium et Spiritum sanctum, unum Deum, de quo nobis sermo, esse creatorem, factorem, gubernatorem et dispositorem omnium corporalium et spiritualium, visibilium et invisibilium, corde credimus et ore confitemur.

3) S. Bd. 4, S. 441, Note 1 i. f. Es sagt Eugen hier nur, was auf den Unionsconcilien unzähligemal ausgesprochen und von Lateinern und Griechen als unzweifelhafte Wahrheit anerkannt wurde.

4) Breve Pii IX ad Card. Geissel d. d. 8 Jan. 1857; den Text s. Bd. 2, S. 810, Note 2; 2. Aufl. S. 789, Note 1.

5) . . . actus ille, quo Deus mundum creavit . . . tribus personis communis . . Col. a. 1860. Pars 1, c. 9. S. Bd. 4, S. 459, Note 1 vers. fin. Cap. 11 erklärt das Coloniense unsere Wahrheit mit den Worten: Quum omnia, quae non exprimunt relationis oppositionem seu id, quo persona divina constituitur, tribus personis sint communia, etiam virtus creandi, quippe quae hujusmodi oppositionem non innuat, communis sit necesse est. Et vero Deus est causa rerum per intellectum et voluntatem. Intellectus autem et voluntas tribus personis est communis; ergo communis est ille, quo creant, actus. Unde licet tres personae sint creantes seu creatione agant, quia tamen una eademque essentiae virtute agunt, unus tantum est creator, quo nomine essentia simul denotatur. Vgl. auch das Bd. 4, S. 462, Note 1 mitgetheilte theologische Schema i. f. Neque enim personae divinae extra se secundum originis relationes, quibus distinguuntur, sed secundum quod sunt unum et singulare principium, operantur.

Folgerung aus anderen dogmatischen Wahrheiten. Die meisten Stellen der heiligen Schrift bezeichnen einfach Gott, seine Allmacht, Güte, Weisheit als den Schöpfer aller Dinge. In anderen Stellen schreiben sie die Schöpfung, sowie andere göttliche Werke promiscue und in wechselnden Formeln bald dieser bald jener der göttlichen Personen zu[1]), was Alles sich nur daraus erklärt, daß die Werke Gottes dem Wesen eigen und vermöge des Wesens den drei Personen schlechthin gemeinsam sind. Wollte man einwenden, daß jene allgemein lautenden Stellen durch andere Stellen genauer bestimmt würden, in denen die göttlichen Werke von der heiligen Schrift einzelnen göttlichen Personen zugeeignet werden, insbesondere die Schöpfung dem Logos; so ist zu erwiedern, daß nicht nur die Ueberlieferung und die ausdrückliche Lehre der Kirche, sondern auch die heilige Schrift uns nöthigt, diese Stellen von der Appropriation[2]) und nicht anders zu verstehen. Die heilige Schrift lehrt nämlich auf's nachdrücklichste, daß in Gott nur Ein Wirken und daß dieses Wirken den göttlichen Personen gemeinsam ist. Erklärt ja Christus[3]) nachdrücklich, daß sein und des Vaters Wirken Ein und dasselbe Wirken ist, daß er dasselbe und in gleicher Weise wirkt, wie der Vater, daß seine und des Vaters Hand dieselbe Allmacht ist, daß Alles sein ist, was des Vaters ist, weil er und der Vater Eins d. h. Ein Wesen sind. Wollte man sagen, daß allerdings bei den Werken Gottes, insbesondere bei der Schöpfung, die drei Personen „betheiligt" seien, aber in verschiedener Weise und in verschiedener Beziehung, indem Alles aus dem Vater, durch den Sohn, in dem heiligen Geiste oder zu ihm ist, und daß solches keineswegs lediglich auf Appropriation im Sinne der Scholastiker zurückzuführen sei; so wird eine solche Behauptung durch die heilige Schrift selbst widerlegt. Denn die heilige Schrift sagt ausdrücklich vom Vater, daß er Himmel und Erde erschaffen habe[4]); deßgleichen sagt sie vom Sohne, daß Alles nicht nur durch ihn,

---

1) Vgl. oben §. 259 und Bd. 4, §. 226, VI, S. 207 ff.

2) Bd. 4, §. 250.

3) Die Stellen s. Bd. 4 in der Trinitätslehre, namentlich §. 227.

4) Domine, tu es qui fecisti coelum et terram, mare et omnia, quae in eis sunt. — Daß dieser Herr Gott der Vater ist, geht aus den folgenden Worten hervor: Qui Spiritu sancto per os patris nostri David, pueri tui, dixisti: Quare fremuerunt gentes . . . et principes convenerunt in unum adversus Dominum et adversus Christum ejus? Convenerunt enim vere in civitate ista adversus sanctum puerum tuum Jesum. *Act.* 4, 24—27.

sondern auch in ihm erschaffen sei[1]); in ganz ähnlicher Weise bezeichnet sie den heiligen Geist als Schöpfer[2]). Ebenso werden auch die genannten Partikeln *ex*, *per*, *in*, bezüglich anderer göttlichen Werke von den verschiedenen Personen promiscue gebraucht[3]). Daraus ergibt sich, wie schon Basilius[4]) bemerkt, daß diese Partikeln keineswegs eine verschiedene und verschiedenartige Ursächlichkeit der göttlichen Personen beweisen; um so weniger, da auch nicht einmal *Rom.* 11, 36, in welcher Stelle die Väter vielfach ex dem Vater, per dem Sohne, in dem heiligen Geiste appropriiren, eine solche Appropriation durch den Text selbst geboten ist[5]).

Die Väter[6]) haben klar und bestimmt gelehrt, daß in Gott, weil nur Ein Wesen, auch nur Ein Wirken[7]), und daß deßhalb das göttliche Wirken den drei Personen in absoluter Identität gemeinsam ist[8]). Obwohl drei Personen sind, so ist doch nicht eine dreifache Vorsehung und Regierung, sondern nur Eine[9]). Einheit des Wesens

---

1) Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa in coelis et in terra . . . omnia per ipsum et in ipso creata sunt. *Col.* 1, 15. 16.

2) Verbo Domini coeli firmati sunt; et spiritu oris ejus omnis virtus eorum. *Ps.* 32, 6. Vgl. Bd. 4, S. 121.

3) So heißt es vom Vater: Fidelis Deus, *per quem* vocati estis in societatem Filii ejus *1 Cor.* 1, 9; vom Sohne: Crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus, *ex quo* totum corpus compactum etc. *Eph.* 4, 15; *in ipso* creata Col. 1, 16 f. oben Note 1; vom heiligen Geiste: *Per* Spiritum datur sermo sapientiae 1 Cor. 12, 8; quod natum est *ex* Spiritu. *Joann.* 3, 6.

4) De Spir. s. c. 5.

5) Denn zunächst ist in dieser Stelle nur gesagt, daß Gott der Urheber, der Erhalter, Regierer und das Endziel aller Dinge ist. Wenn wir nach den Vätern, z. B. *Augustin.* De Trin. 1, 6, und vielen Theologen diese Stelle Bd. 4, S. 605 den Beispielen schriftmäßiger Appropriation beifügten, so wollen wir solches hiemit berichtigt resp. näher erklärt haben. Vgl. *Corn. a Lap.* in *Rom.* 11, 36.

6) Vgl. *Petav.* De Trin. l. 4, c. 15. Kleutgen, Theol. d. Vorz., 2. Aufl. Bd. 1, S. 283 ff. *Mazzella*, l. c. p. 69—71.

7) Similis est ipsi sibi et indivisa secundum naturam Trinitas unaque ejus operatio (ἐνέργεια). *Athanas.*, ad Serap.

8) Communia totius Trinitatis sunt omnia creabilia. *Dionys. Ar.* De div. nom. 2, 1.

9) Quamquam tres divinae hypostases effectis a se rebus consulant atque prospiciant, nihilominus providentia ac omnium moderatio una est, non tres, quae a S. Trinitate peragitur, non tamen pro numero personarum, quae in fide consideratur, trifariam dividitur. *Greg. Nyss.* Ad Ablab.

und Einheit des Wirkens folgen gegenseitig aus einander[1]). In diesem Sinne nennen die Väter die Werke der drei Personen absolut untrennbar. Es ist die Gemeinschaft des Wirkens also keineswegs so zu verstehen, als ob die drei Personen zu Einem Werke nur so zusammenwirkten, daß jede Person etwas anderes an dem Werke oder auch nur in anderer Weise wirkte, als die anderen Personen; vielmehr wirken Sohn und Geist dasselbe, was der Vater, und wirken es in derselben Weise, wie er, weil das Wirken der drei Personen und einer jeden derselben dasselbe schlechthin untheilbare göttliche Wirken ist[2]). Daher ist es unmöglich, daß eine Person für sich allein etwas wirke, was nicht in absoluter Identität auch die anderen Personen wirken: denn wo Ein Wesen ist auch Ein Wollen und Ein Wirken[3]). Die drei Personen sind also nicht drei Principien, sondern Ein Princip des Wirkens, nicht drei Schöpfer, sondern nur Ein Schöpfer, wie Vater und Sohn nicht zwei Principien des heiligen Geistes, nicht zwei Spiratoren, sondern Ein Princip und Ein Spirator sind[4]).

Daß die Schöpfung als solche dem göttlichen Wesen und in Folge dessen den drei Personen zusammen und einer jeden Person für sich in absolut gleicher, weil identischer Weise eigen, und daß somit bezüglich der Schöpfung und aller opera Dei ad extra ebenso wenig, als bezüglich des Wesens und der essentialen Eigenschaften, ein realer Unterschied zwischen den Personen besteht, folgt unmittelbar aus dem dogmatischen Axiom: In divinis *omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio*[5]). Die göttlichen Per-

1) Custoditur unitas Dei eo ipso, quod una et eadem defenditur motio deitatis et voluntas cum identitate naturae. *Greg. Naz.* Or. 19.

2) Catholica fides hoc habet firmum Spiritu Dei in Sanctis ejus contra omnem haereticam pravitatem, quia Patris et Filii opera inseperabilia sunt . . . Adhuc planius dicam, quid sit: opera inseparabilia sunt. Non dicit catholica fides, quia fecit Deus Pater aliquid et fecit Filius aliquid aliud, sed quod fecit Pater, hoc et Filius fecit, hoc et Spiritus sanctus fecit. *August.* In Joann. Tract. 20, nr. 3.

3) Sancta et inseparabilis Trinitas nunquam aliquid extra se singillatim operari novit . . . Cum ergo singillatim Pater et Filius et Spiritus sanctus aliquid operari dicuntur, omnes pariter tres personae operantur. *In exposit. symb.* c. 9, welche Schrift dem heil. Ambrosius zwar wohl mit Unrecht zugeschrieben wird, aber ächt ambrosianische Lehre, weil Excerpte aus dessen l. 1 de fide enthält.

4) Sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator et unus dominus: sic relative ad Spiritum sanctum unum principium, ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus sanctus unum principium, sicut unus creator et unus Dominus. *August.* De Trin. 5, 14.

5) Vgl. Bd. 4, S. 441, Note 1.

sonen sind einzig und allein vermöge der einander entgegengesetzten relationes originis von einander verschieden, in jeder anderen Beziehung besteht schlechthin kein Unterschied, sondern absolute Identität. Der relative Unterschied der Personen wird durch die notionalen Acte des Generirens und Spirirens gesetzt; das Schaffen und alle actus ad extra sind aber keine notionalen, sondern essentiale Acte, daher besteht bezüglich ihrer kein Unterschied zwischen den göttlichen Personen.

Daß insbesondere das Schaffen dem göttlichen Wesen eignet, wird noch einleuchtender, wenn man sich erinnert, daß durch die Schöpfung das endliche Sein gesetzt wird, das Setzen des endlichen Seins aber dem absoluten Sein oder Wesen eignet, das den drei Personen gemeinsam ist[1]).

Es geschieht also nur durch Appropriation und der Aehnlichkeit nach[2]), wenn die Schöpfung überhaupt, als Anfang der göttlichen Werke, insbesondere der ersten Person; oder wenn die Schöpfung als Werk der Allmacht[3]) dem Vater, als Werk der Weisheit dem Sohne, als Werk der Liebe dem heiligen Geiste; wenn ferner an der Schöpfung, wie bei allen göttlichen Werken als solchen, der Rathschluß dem Vater, die Ausführung oder Vermittelung dem Sohne, die Vollendung dem heiligen Geiste; oder dem Vater die ratio *principiandi*, dem Sohne die ratio *exemplandi*, dem Geiste die ratio *finiendi* zugeschrieben und demgemäß gesagt wird, der Vater habe Alles durch den Sohn und im Geiste erschaffen, oder Alles sei aus dem Vater, durch den Sohn, in dem oder für den heiligen Geist. In demselben Sinne sagt man auch, daß

1) Creare est proprie causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu; ignis enim est qui generat ignem. Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia, quae est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati. *S. Th.* 1, q. 45, a. 6, c.

2) Vgl. Bd. 4, §. 250, II.

3) Denn obwohl jedes göttliche Werk alle essentialen Attribute, weil das göttliche Wesen, zu seiner Ursache hat, so kann es doch dem ihm entsprechenden Attribute besonders zugeeignet werden, z. B. die Schöpfung der Allmacht, die Erlösung der Barmherzigkeit — und so hinwiederum mit diesen Attributen den ihnen ähnlichen Personen. Licet quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem, sicut ordinatio rerum ad sapientiam, et justificatio impii ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem. Creatio vero, quae est productio ipsius substantiae rei, reducitur ad potentiam. *S. Th.* 1, q. 45, a. 6, ad 3.

die göttlichen Personen sich bezüglich ihrer Causalität nach Außen so zu einander verhalten, wie vermöge ihrer Processionen nach Innen; daß also Gott der Vater, weil durch seine Erkenntniß und seinen Willen, durch das Wort und den Geist Alles schaffe und wirke, da in dem notionalen Erkennen und Wollen das essentiale enthalten und mit demselben identisch ist[1]).

Wenn wir sagen, daß die Schöpfung und alle actus ad extra dem göttlichen Wesen eigen sind, so will das selbstverständlich nicht sagen, daß das göttliche Wesen ohne die göttlichen Personen wirke oder wirken könne. Wir wissen, daß kein Wesen anders, als in einer Hypostase wirklich ist und wirklich sein kann, wirkt und wirken kann[2]). Das gilt auch von Gott. Er kann nicht wirken, ohne zu sein, und kann nicht sein, ohne persönlich und zwar dreipersönlich zu sein. Insofern ist, wie wir sahen, die Trinität die Voraussetzung alles göttlichen Wirkens, also auch der Schöpfung[3]). Das ist aber nicht in dem Sinne jener falschen Speculation und Theosophie zu verstehen, welche Gott zuerst in dem trinitarischen Proceß sich verwirklichen und darauf als Supplement desselben den kosmogonischen Proceß folgen lassen, sondern hat den einfachen Sinn, daß der absolut wirkliche Gott nothwendig und wesentlich dreifaltig ist in den Personen, daß es einen anderen Gott nicht gibt, als den Dreieinen, den Vater und den Sohn und den heiligen Geist. Deßhalb ist es aber, wie wir gleichfalls bereits wissen, um die Schöpfung zu erkennen nicht nothwendig, daß man zuvor eine Erkenntniß von der Trinität besitze. Letzteres ist ein nur aus der Offenbarung erkennbares Geheimniß, während die Schöpfung, wie die Existenz und das Wesen Gottes und seine Persönlichkeit im Allgemeinen eine der natürlichen Vernunft zugängliche Wahrheit ist[4]). Ferner wissen wir,

---

1) Divinae personae secundum rationem suae processionis habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est, q. 14, a. 8, et q. 19, a. 4, cum de Dei scientia et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est Filius, et per suum amorem, qui est Spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas. *S. Th.* 1, q. 45, a. 6, c. alin. 2.

2) Vgl. Bd. 4, §. 246.

3) Vgl. Bd. 4, §. 212, S. 22 u. 23; §. 254, S. 651.

4) Vgl. Bd. 4, §. 210 und oben §. 258.

daß die Person das principium *quod*, das Wesen das principium *quo* der Acte ist, und daß man das principium *quo* wiederum in principium quo *remotum*, was das Wesen, und in principium quo *proximum*, was die zunächst im Acte sich bethätigenden Wesenseigenschaften sind, unterscheidet. Demgemäß ist das göttliche Wesen das principium *quo remotum*, die göttliche Erkenntniß und der göttliche Wille beziehungsweise die Allmacht das principium *quo proximum*, die Trinität aber und eine jede der drei Personen das principium *quod* der Schöpfung und aller göttlichen Werke. Deßhalb besteht aber bezüglich der Schöpfung und anderer Werke nicht ein Unterschied zwischen den göttlichen Personen: denn als Schöpfer sind sie ebenso wenig von einander unterschieden, wie als Gott, als Ewiger, Allmächtiger, unendlich Weiser u. s. w., sondern sind absolut Eins; ebenso ist jene Erkenntniß und jene Liebe, welche principium *quo proximum* der Schöpfung sind, nicht die notionale Erkenntniß und Liebe als solche, sondern die essentiale. Wohl aber ist die essentiale Erkenntniß und Liebe Gottes wesentlich auch notional, d. h. das Wort zeugend und den Geist spirirend, wie auch Gott nothwendig dreieinig, der Vater und der Sohn und der heilige Geist ist in ungetheilter Wesenseinheit. Wenn daher die Väter mitunter sagen, daß wenn Gott nicht Vater wäre und der Sohn nicht existirte, er auch nicht Schöpfer sein könnte, so hat dieses nimmermehr den Sinn, daß die Zeugung des Sohnes formaliter die Voraussetzung der Schöpfung sei — wie könnte sonst Sohn und Geist Schöpfer sein, da sie doch nicht zeugen? — sondern es hat lediglich denselben Sinn, wie das andere bei den Vätern vorkommende Wort, daß ohne den Sohn der Vater ohne Weisheit und ohne den Geist ohne Liebe wäre. Es bedeutet dieses, wie wir wissen, keineswegs, daß Gott erst durch die Zeugung erkennend und durch die Spiration liebend werde, sondern umgekehrt und einzig und allein: daß jenes unendliche Erkennen und Wollen, durch welche Gott die Weisheit und Liebe ist, vermöge seiner unendlichen Fülle und Fruchtbarkeit nothwendig und wesentlich das Wort zeugt und mit dem Worte den Geist spirirt. Ebenso ist auch hier die essentiale Erkenntniß und Liebe, wodurch Gott nicht nur sich selbst, sondern auch die Creaturen erkennt und liebt und als praktische Erkenntniß und Liebe vermöge seiner Allmacht frei in's Dasein ruft, dieselbe unendliche Erkenntniß und Liebe, welche als notionale nothwendig das Wort zeugt und den Geist spirirt [1]).

1) Vgl. Bd. 4, §. 243.

Diese und ähnliche Fragen, die wir nicht näher berühren[1]), lösen sich von selbst, sowie man einen richtigen und genauen Begriff von der Trinität zur Behandlung der Schöpfungslehre mitbringt.

III. Berühren wir noch kurz die Frage, ob und inwiefern die Creatur irgend wie die Trinität abbildlich darstelle[2]).

Da überhaupt die Wirkung ihrer Ursache nicht der Hypostase, sondern der Natur nach ähnlich ist, so versteht es sich schon aus diesem Grunde von selbst, daß die Geschöpfe wohl das göttliche Wesen, nicht aber die göttliche Dreipersönlichkeit abbildlich darstellen; und zwar sind die vernünftigen Wesen *imagines*, die vernunftlosen nur *vestigia* der essentialen Vollkommenheit Gottes[3]). Daher kann die bloße Vernunft aus den Creaturen die Trinität in keiner Weise erkennen[4]). Wohl aber findet sich in den vernünftigen Geschöpfen ein Bild und selbst in den vernunftlosen eine Spur der Trinität insofern, als die Geschöpfe ein Bild beziehungsweise eine Spur jener essentialen göttlichen Attribute aufzeigen, welche den Eigenthümlichkeiten der Personen entsprechen und deßhalb auch vermöge dieser Aehnlichkeit den letzteren zugeeignet werden. Insofern tragen die vernünftigen Geschöpfe in ihrer Erkenntniß und ihrem Willen ein Bild der Trinität an sich[5]), und zeigen selbst alle vernunftlosen Creaturen eine Spur derselben, insofern wir z. B. an ihnen Substanz und Form und von diesen wiederum ihre Ordnung zu anderen Dingen unterscheiden[6]). Allein diese

1) Vgl. übrigens *Ruiz*, De Trin. D. 3, Sect. 1. *Palmieri*, De Deo creante. Thes. 7.

2) *S. Th.* 1, q. 45, a. 7: Utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. *Palmieri*, l. c. Thes. 8. *Mazzella* l. c. Disp. 1, a. 8.

3) Vgl. Bd. 3, §. 166, III. S. 389 ff. Vgl. §. 164.

4) Vgl. Bd. 4, §. 211.

5) In creaturis igitur rationabilibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens. *S. Th.* 1, q. 45, a. 7, c. Inwiefern diese Analogie zutreffend, inwieweit inadäquat ist, wissen wir aus der Trinitätslehre. Vgl. Bd. 4, §. 240—243.

6) Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam, per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium, et sic repraesentat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum

und andere[1]) Analogien der Trinität können wir nur auf Grund des Glaubens finden und richtig verstehen, wie wir dieses in der Trinitätslehre genügend gesehen haben.

Während in der angegebenen Weise alles Erschaffene irgend wie ein Bild oder wenigstens eine Spur der Trinität an sich trägt, ist das ewige Wort, da in ihm die ganze unendliche Vollkommenheit Gottes ausgesprochen ist, in besonderer Weise das eminente Urbild der Creatur[2]) überhaupt und der vernünftigen insbesondere[3]). Ebenso ist die ewige Zeugung des Wortes das eminente Urbild der Schöpfung, obwohl in einer anderen und der wichtigsten Beziehung die Schöpfung aus Nichts im Gegensatze zu der Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters steht[4]).

§. 263.

Die Freiheit und Urbildlichkeit Gottes bezüglich der Schöpfung[5]).

Gott hat Alles mit unbeschränkter Wahlfreiheit erschaffen. Es war daher weder nothwendig, daß er überhaupt schuf, noch daß er gerade das erschuf, was

---

autem quod habet quamdam formam et speciem, repraesentat Verbum, secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum sanctum, in quantum est amor, quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. *S. Th.* 1, q. 45, a. 7. Hierauf, fügt Thomas bei, lasse sich auch Sap. 11, 2 zurückführen: Nam numerus refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, mensura ad speciem, pondus ad ordinem.

1) Vgl. Bd. 4, S. 8, Note 1.

2) Vgl. Bd. 4, §. 244, S. 520 u. 521, insbesondere die S. 520, Note 3 angeführte Stelle des heil. Thomas.

3) Darüber später in der Lehre von dem Menschen als dem Ebenbilde Gottes.

4) Vgl. Bd. 4, S. 112, Note 3.

5) Die älteren und auch zum Theil die neueren Theologen haben die Lehre von der Freiheit der Schöpfung nur in der Lehre vom göttlichen Willen im Allgemeinen, und dann beiläufig in der Lehre von der Zeitlichkeit (vgl. *S. Th.* 1, q. 45, a. 46. *S. c. g.* l. 2, c. 21 sq.), Einheit und Vollkommenheit der Schöpfung behandelt, wo sie zeigen, daß die Bestimmung des Weltanfangs lediglich von dem freien Willen Gottes abhänge, und daß Gott auch andere Welten hätte schaffen können. Erst als eine Reihe moderner Irrthümer die selbstverständliche Freiheit der Schöpfung bestritten, ist es nothwendig geworden, diesen Lehrpunkt besonders hervorzuheben. Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorz., Bd. 1, 4. Abh. (2. Aufl. S. 452—585.) *Mazzella*, De Deo creante, Disp. 1, art. 4 verbindet die Lehre von der Freiheit der Schöpfung mit der von ihrer Zeitlichkeit. Wir halten es für besser, erstere Lehre vorangehen zu lassen, da die Zeitlichkeit des Erschaffenen aus der Freiheit der Schöpfung folgt.

er wirklich erschaffen hat. Wohl aber entspricht beides seiner göttlichen Vollkommenheit; insbesondere entspricht es seiner Liebe, daß er schuf, und seiner Weisheit, was er schuf: denn was Gott immer schafft, ist nothwendig gleichförmig seinen ewigen Ideen, deren eminentes Urbild er selber ist.

Alles dieses ist *de fide* und von dem Vaticanum den verschiedenen modernen Irrthümern gegenüber definirt worden, indem es erklärt, daß der in und durch sich selbst unendlich selige, allvollkommene Gott alle Dinge mit freiestem Willen durch seine Güte und Allmacht erschaffen hat, nicht um dadurch seine Seligkeit zu mehren und zu seiner Vollkommenheit zu gelangen, sondern um durch das Gute, das er den Creaturen mittheilt, seine Vollkommenheit zu offenbaren[1]). Daher schließt es Jeden von der Kirche aus, welcher sagt: Gott habe nicht mit einem von jeglicher Nothwendigkeit freien Willen Alles erschaffen, sondern mit derselben Nothwendigkeit, womit er sich selbst liebt[2]).

I. In der Lehre vom göttlichen Willen[3]) wurde sowohl aus Schrift und Ueberlieferung, als aus der Vernunft der Beweis geführt, daß der göttliche Wille, insofern er die Creaturen zum Gegenstande hat, absolut frei ist, und zwar im Sinne der Wahlfreiheit. Daselbst haben wir auch die, eine Nothwendigkeit der actus Dei ad extra, insbesondere der Schöpfung, behauptenden falschen Theorien und die damit zusammenhängenden falschen Definitionen der göttlichen Freiheit widerlegt. Auch haben wir dort gesehen, daß der göttlichen Wahlfreiheit keine jener Unvollkommenheiten anhaftet, welche mit der Wahlfreiheit der Creaturen, nicht als wesentliche Bestimmungen dieser Freiheit als solcher, sondern in Folge der Endlichkeit, Defectibilität, Sündhaftigkeit der Geschöpfe verbunden sind. Fern ist also von der göttlichen Freiheit jede bloße Potentialität, sie ist purer Act; fern jede Unentschiedenheit, jedes Schwanken, jede Veränderlichkeit: die Wahl Gottes steht ewig und unveränderlich fest; fern ist ihr jede Möglichkeit des Bösen, jeder Widerstreit entgegengesetzter

1) *Vatic. Const.* dogm. de fide, cap. 1, s. oben S. 32, Note 1. In den Worten des Vaticanums ist offenbar beides ausgesprochen, sowohl die vollkommene Wahlfreiheit, als die Congruenz der Schöpfung: denn da die Schöpfung Gottes Vollkommenheit offenbart, so ist, wenn Gott schafft, das Erschaffene nothwendig irgendwie ein Abbild dieser Vollkommenheit.

2) *Vatic.* Const. dogm. de fide, I can. 5 s. oben S. 33, Note 1.

3) Bd. 3, §. 199, vgl. §. 107.

Reize und Solicitationen: so frei die Wahl Gottes ist, ebenso weise und heilig ist sie und unabhängig von allem Außergöttlichen.

Wir haben demnach die Natur der göttlichen Wahlfreiheit bezüglich des Creatürlichen hier nicht mehr zu erklären und zu beweisen, sondern nur dieselbe bezüglich der Schöpfung insbesondere näher zu specificiren und die entgegenstehenden Irrthümer kenntlich zu machen.

Aus der absoluten göttlichen Freiheit bezüglich der Schöpfung folgt vor Allem:

1. daß Gott *schaffen oder nicht schaffen* konnte. Wenn also Gott wirklich eine Welt erschaffen wollte und erschuf, so wollte er sie schaffen, obwohl er dieses auch nicht hätte wollen können, und erschuf sie, obwohl er sie auch nicht hätte erschaffen können.

Wenn wir in dem Gesagten den *Willen* der Schöpfung und die Verwirklichung dieses Willens oder die *That* unterscheiden, so setzen wir damit zwischen beiden *keinen realen* Unterschied, sondern heben damit nur hervor, daß Gott die Welt weder wollen, noch wirken mußte, und daß gerade deßhalb die Schöpfung wesentlich ein freier Act Gottes ist.

Obwohl diese Wahrheit bereits in der Lehre vom göttlichen Willen vollständig bewiesen wurde und aus dem Begriffe der Schöpfung selbst folgt, so ist es doch einer falschen Philosophie und einer falschen Theologie gegenüber zweckmäßig, die inneren Gründe derselben noch etwas näher in's Auge zu fassen und dadurch die Scheingründe der Gegner zu widerlegen.

Eine Nothwendigkeit der Schöpfung könnte ihren Grund entweder in der Creatur oder in Gott haben; beides aber ist unmöglich.

In der *Creatur* läge eine Nothwendigkeit der Schöpfung, wenn das Sein der Creaturen — entweder aller oder einiger — nothwendig wäre. Eine solche Nothwendigkeit steht aber mit dem Begriff der Creatur in Widerspruch; denn alles Creatürliche ist wesentlich *contingent*: denn nothwendig ist nur Dasjenige, *was vermöge seines Wesens* ist, also Gott, in welchem Wesen und Sein identisch, welcher actus purus, das Sein selbst ist[1]).

1) Si enim universitatem creaturarum vel quamcunque unam creaturam necesse est esse, oportet quod necessitatem istam habeat ex se vel ex alio. Ex se quidem eam habere non potest. Ostensum est enim supra (c. 15) quod omne ens oportet esse a primo ente. Quod autem non habet esse a se, impossibile est quod necessitatem essendi a se habeat; quia quod necesse est esse, impossibile est non esse; et sic quod de se habet quod sit necesse esse, de se habet quod non possit esse non-ens, et per consequens quod non sit non-ens, et ita quod sit ens. *S. c. g.* lib. 2, c. 31.

Wäre die Existenz des Creatürlichen nothwendig, so müßte nothwendig alles Mögliche existiren; dies ist aber offenbar weder wirklich, noch möglich. Dann wäre auch jede Veränderung unmöglich. Das sind deductiones ad absurdum, welche zeigen, daß nichts Endliches nothwendig sein kann. Wie kann auch das, was aus sich selbst schlechthin nicht ist, den Grund der Nothwendigkeit seiner Existenz in sich tragen? Wie kann das Nichts einen Anspruch, ein Recht auf das Sein, oder ein Bedürfniß, ein Verlangen nach dem Sein haben? Nur in dem Traume der Pantheisten, welche das absolute Wesen selbst vom Nichtsein zum Sein sich entwickeln lassen, oder eines phantastischen Dualismus, wie einige gnostische Systeme ihn ausgebildet, kann von etwas Derartigem die Rede sein.

Es könnte also die Nothwendigkeit der Schöpfung nur in Gott ihren Grund haben. Allein auch dieses ist absolut unmöglich. Denn ebenso evident, als die Nothwendigkeit zu sein dem Wesen des contingenten Seins widerspricht, steht die Nothwendigkeit zu schaffen mit dem Wesen des absoluten Seins im Widerspruch. Daher heben alle Systeme, welche irgendwie eine Nothwendigkeit des Schaffens lehren, genau in derselben Beziehung und in demselben Umfang den wahren Gottesbegriff auf, als sie jene Nothwendigkeit behaupten, sei es in pantheistischer, sei es in emanatistischer, sei es in dualistischer Weise.

Der wahre Begriff Gottes als des absolut unabhängigen, absolut vollkommenen, absolut seligen Wesens schließt gänzlich jede Nothwendigkeit der Schöpfung aus.

Eine Gott zur Schöpfung bestimmende Nothwendigkeit könnte man nur zurückführen auf einen äußeren Zwang oder auf eine innere Nöthigung; diese innere Nöthigung aber könnte man nur denken als ein naturnothwendiges Wirken des göttlichen Wesens oder als ein nothwendiges Wollen.

Daß von einem äußeren Zwange bei Gott nicht die Rede sein kann, bedarf keines Nachweises; existirt ja aus sich selbst kein Wesen neben Gott, die Dinge aber, welche existiren, haben all' ihr Wesen, Sein und Wirken von Gott, sind deßhalb von ihm absolut abhängig und seiner Macht unterworfen [1]).

1) Daß Gott durch einen äußeren Zwang zur Schöpfung bestimmt werde, ist auch nie direct und ausdrücklich behauptet worden. Allerdings vom Standpunkte des gnostischen Dualismus aus könnte auch diese Absurdität irgendwie behauptet werden, und ist einigermaßen behauptet worden in jenen Fabeln, welche das Reich der Hyle und der Finsterniß in das aus dem Bythos emanirte Lichtreich einbrechen und dadurch die Weltbildung herbeigeführt sein lassen.

Nicht minder evident ist es, daß Gott nicht, wie den körperlichen Wesen, ein naturnothwendiges Wirken zugeschrieben werden kann. Das ergibt sich sowohl aus dem Wesen Gottes, als aus der Beschaffenheit der Welt.

Gott ist purer Geist; es kann daher ihm kein anderes Wirken eigen sein, als Erkennen und Wollen; daher kann sein Wirken nicht das Product einer blinden Naturnothwendigkeit, sondern nur das Product seines Erkennens und Wollens sein[1]). Das ergibt sich auch aus der absoluten Einfachheit Gottes. Das göttliche Wirken, insbesondere das Schaffen, ist mit dem göttlichen Wesen identisch; mit dem Wesen identisch kann aber nur ein Wirken sein, das dem wirkenden Wesen immanent und eine Vollkommenheit desselben ist, das ist aber nur Erkennen und Wollen[2]). Das ergibt sich endlich aus der Allmacht Gottes: denn diese erstreckt sich auf alles Mögliche, während die mit Naturnothwendigkeit wirkenden Ursachen nur bestimmte, stets gleichbleibende Wirkungen setzen[3]).

Dasselbe folgt auch aus der Endlichkeit und Contingenz, sowie aus der Ordnung der Dinge: denn daß aus dem unend-

---

1) Thomas zeigt dieses folgendermaßen: Unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso; omne enim agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Quum igitur Deus sit per essentiam suam intelligens . . ., oportet, quod similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem. Igitur per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cujus objectum est bonum intellectum quod movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturae. *S. c. g.* l. 2, c. 23.

2) Secundum Philosophum (Metaph. 9, text. comm. 16) duplex est actio: una quae manet in agente, et est perfectio ipsius ut videre; alia quae transit in exteriora, et est perfectio facti, sicut comburere in igne. Divina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quae non sunt in agente, quum sua actio sit sua substantia . . . Oportet igitur quod sit de genere illarum actionum quae sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius. Hujusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis et appetentis. Deus igitur cognoscendo et volendo agit et operatur; non igitur per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. *S. c. g.* l. 2, c. 23.

3) Omnis enim agentis per necessitatem naturae virtus determinatur ad unum effectum; et inde est quod omnia naturalia semper eveniunt eodem modo, nisi sit impedimentum; non autem voluntaria. Divina virtus autem non ordinatur ad unum effectum tantum, ut supra (c. 22 „Quod Deus sit omnipotens") ostensum est. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem. *S. c. g.* l. 2, c. 23.

lichen Bereiche des Möglichen eben dieses und nichts anderes wirklich ist, setzt einen frei wählenden Willen[1]), die gesetzmäßige Ordnung eine ordnende Intelligenz voraus, die Intelligenz aber wirkt durch den Willen[2]).

Diese Gründe[3]) beweisen mit unwiderleglicher Evidenz, daß Gott die Welt nicht durch ein naturnothwendiges Wirken, sondern durch seinen intelligenten Willen in's Dasein gesetzt hat.

Dieser schöpferische Wille kann aber nicht ein nothwendiger, sondern nur ein absolut freier Wille sein. Das ergibt sich bereits aus dem zuletzt Gesagten. Eine endliche, contingente Welt kann nur einen freien Willen zur Ursache haben. Daß nämlich gerade diese Dinge erschaffen worden, andere gleichmäßig mögliche aber nicht, kann nur in einer freien Wahl seinen Grund haben. Denn wäre der Schöpferwille ein nothwendiger, so müßte Gott entweder Alles schaffen wollen, was er schaffen könnte, und dann müßte alles Mögliche erschaffen sein; das ist aber weder wirklich, noch möglich; oder aber Gott könnte nichts anderes erschaffen, als was

1) Quidquid non implicat contradictionem, subest divinae potentiae . . . Multa autem non sunt in rebus creatis, quae tamen, si essent, contradictionem non implicarent; sicut patet praecipue circa numerum et quantitatem et distantias stellarum et aliorum corporum, in quibus, si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur subsunt divinae potentiae quae in rerum natura non inveniuntur. Quicunque autem quaedam eorum quae potest facere facit et quaedam non facit, agit per electionem voluntatis et non per necessitatem naturae. *S. c. g.* l. 2, c. 23.

2) Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest, quod Universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur, ut patet per Philosophum (Metaph. XII, text. comm. 52). Primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem; ea enim quae intellectu carent agunt propter finem sicut in finem ab alio directa, quod quidem in artificialibus patet . . . Simile autem esse oportet in naturalibus; ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis et ejus quod est ad finem et debitae proportionis inter utrumque; quod solum intelligentis est. Quum igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem. *S. c. g.* l. 2, c. 23.

3) Noch andere Gründe setzt Thomas *S. c. g.* l. 2, c. 23 auseinander, namentlich, daß die erste Ursache nothwendig aus sich selbst wirkt, was nur bei dem der Fall, der Herr seiner Acte ist, Herr seiner Acte ist man aber nur vermöge des Willens; daß ferner mit Willen wirken vollkommener ist, als aus Naturnothwendigkeit wirken, daher nothwendig Gott zukommt; daß ferner alle mit Naturnothwendigkeit wirkenden Ursachen nur ein bestimmtes particulares Gut zum Gegenstande haben, während der Wille das bonum universale zum Gegenstande hat, daher auch der universalen Ursache, Gott, zukommt. Vgl. *S. c. g.* l. 2, c. 23.

wirklich erschaffen ist. Das steht aber nicht nur mit der göttlichen Allmacht in Widerspruch, sondern leugnet auch in Wahrheit die Möglichkeit alles Nichtwirklichen: denn da das Mögliche nur durch Gottes Willen wirklich werden kann, so ist Alles unmöglich, was Gott nicht wollen kann. Doch wir werden auf die libertas *specificationis* bezüglich der Schöpfung weiter unten zurückkommen; hier beschäftigen wir uns zunächst mit der libertas *exercitii*, d. h. mit der Frage, ob Gott auch überhaupt hätte nicht schaffen können. Allerdings ist für die richtig denkende Vernunft mit der Freiheit dieses oder jenes zu schaffen, auch die Freiheit überhaupt zu schaffen oder nicht zu schaffen, einleuchtend, und umgekehrt. Denn wenn Gott kein einziges von allen möglichen Dingen nothwendig erschaffen mußte, so konnte er auch alle nicht erschaffen.

Es bedarf dieser Punkt jedoch noch einer näheren Begründung: denn dem oberflächlichen Denken könnte es scheinen, daß Gott zwar etwas anderes hätte schaffen können, als er wirklich erschuf; daß es aber unmöglich sei, daß er gar nicht schaffe; so könne ja auch ein Mensch seine künstlerische und sittliche Kraft in diesen oder jenen Werken bethätigen, aber nicht ohne jegliche Bethätigung dieser Kräfte ein Künstler oder ein Tugendhafter sein.

Indem man so redet, setzt man voraus, daß Gott durch die Geschöpfe, oder wenigstens durch sein Schaffen eine Vollkommenheit erlange, die ihm nicht eigen wäre.

Gott wäre aber nicht der aus und durch sich selbst Seiende, nicht der absolut Unabhängige, wenn seine Vollkommenheit, Seligkeit und Herrlichkeit in irgend einer Weise oder Beziehung von der Erschaffung der Creaturen abhängig und durch sie bedingt wäre. Die Vollkommenheit und Seligkeit Gottes wäre nicht unendlich, wenn sie durch die Schöpfung vermehrt werden könnte. Bedürfte Gott zu seiner Vollendung in irgend einer Weise oder Beziehung der Geschöpfe, so müßten entweder die Geschöpfe ewig sein (wie denn wirklich fast Alle, welche die Nothwendigkeit der Schöpfung lehren, auch die Ewigkeit der Welt behaupten); oder es wäre Gott der Veränderung und Zeitlichkeit unterworfen.

Wie können auch Geschöpfe der Vollkommenheit und Seligkeit Gottes etwas hinzufügen, da sie all ihr Wesen und Sein einzig von Gott haben und alle ihre Vollkommenheiten nur partiale und unvollkommene Abbilder und Spuren der unendlichen Vollkommenheit Gottes sind? Auch wissen wir, daß Gottes Erkenntniß von den Creaturen nicht von deren Wahrheit, und seine Liebe zu den Creaturen nicht von deren Güte abhängt, sondern daß umgekehrt die Er-

kenntniß Gottes die Wahrheit und die Liebe Gottes die Güte der Creaturen verursacht [1]).

Man gibt vielleicht zu, daß die Creaturen an sich, da sie Alles von Gott haben, die göttliche Vollkommenheit, Seligkeit und Herrlichkeit Gottes nicht vermehren, sondern lediglich offenbaren; aber man behauptet, daß der Wille und die That der Schöpfung, insofern sie Act Gottes und mit dem göttlichen Wesen identisch sind, wesentlich zur göttlichen Vollkommenheit gehören und daher nothwendig seien. Man unterstützt dieses durch Berufung auf die von den Theologen vielfach ausgesprochene Wahrheit, daß der unendlichen Liebe die Mittheilsamkeit (communicabilitas) wesentlich ist [2]), und behauptet, daß Gott ohne den Willen der Schöpfung nicht die unendliche Güte und Liebe sein würde.

Wir haben diese Einwände, die, wenn sie begründet wären, gleichmäßig gegen die Freiheit aller göttlichen Werke Geltung hätten, bereits in der Lehre vom göttlichen Willen widerlegt [3]). Wenn die Theologen aus Gottes unendlicher Güte und Liebe deren Communicabilität und daraus die wohlwollende Liebe zu den Creaturen folgern, so sagen und beweisen sie damit nur, daß die Hervorbringung von creatürlich Gutem Gott möglich und seiner Güte angemessen ist; keineswegs aber, daß die wohlwollende Liebe zu den Creaturen nothwendig sei, wie die Liebe der Complacenz, mit der Gott sich selber liebt. Im Gegentheil lehren die Theologen auf Grund der Offenbarung und der Vernunft, daß die Liebe Gottes zu den Creaturen ebenso wesentlich frei, als seine Liebe zu sich selbst nothwendig ist. Ueberdies lehrt uns der Glaube, daß in Gott auch eine ewige, unendliche und nothwendige Mittheilung des göttlichen Wesens wirklich ist: die Generation und Spiration [4]). Es ist also die Communicabilität der göttlichen Güte in dem Geheimnisse der Trinität nothwendig und ewig in unendlicher Vollkommenheit verwirklicht und bedarf es dazu keiner creatürlichen Hervorbringung, die nur ein endliches und contingentes Abbild jener unendlichen und nothwendigen Productionen ist.

Wenn man zum Beweise der Nothwendigkeit der Schöpfung auf göttliche Eigenschaften, insbesondere die moralischen, sich beruft, so ist zu erwiedern, daß alle Eigenschaften Gottes, namentlich die s. g. moralischen jeden Gedanken an eine solche Nothwendigkeit verbieten:

---

1) Vgl. Bd. 3, §§. 182; 184; 195; 197; 198; 199, II; 207.

2) Vgl. *S. Th.* 1, q. 19, a. 2. Bd. 3, S. 711, Note 1.

3) S. Bd. 3, §. 199, II, B., namentlich die S. 751, Note 1 u. 3 und S. 752, Note 1 angeführten Stellen des heil. Thomas.

4) Vgl. Bd. 4, §. 254, S. 647 und 648.

denn diese steht nicht nur mit der Aseität, absoluten Unabhängigkeit, unendlichen Vollkommenheit und Seligkeit, und somit mit der höchsten Majestät und Herrlichkeit, sondern ganz besonders mit der Weisheit und heiligen Liebe Gottes in Widerspruch. Der Wille kann nur das mit Nothwendigkeit wollen, was entweder sein letztes Ziel oder ein unerläßliches Mittel zur Erreichung dieses Zieles ist. Würde Gott die Creaturen als sein Endziel oder als Mittel zur Erreichung seines Endzieles betrachten, so wäre das Vernichtung seiner Weisheit; würde er aber, ungeachtet der Erkenntniß der Wahrheit, sein Ziel in ihnen suchen, so wäre das Abfall von seiner Heiligkeit. Gerade darin besteht die unendliche Heiligkeit der göttlichen Liebe, daß er sich selbst mit Nothwendigkeit liebt, seine Liebe zu den Creaturen aber absolut frei und dadurch absolut rein und heilig ist. Gerade in dieser Freiheit und Reinheit liegt das innerste Wesen des göttlichen Wohlwollens. Eine Nothwendigkeit dieser Benevolenz behaupten, heißt nicht sie verherrlichen, sondern sie herabwürdigen und leugnen. Gerade dieser ihrer absoluten Freiheit wegen verpflichtet uns die Liebe, mit der Gott uns liebt, zu einer unendlichen und anbetenden Dankbarkeit und Gegenliebe, während das irre Gelüste des gefallenen Menschengeistes, die Liebe Gottes zu den Creaturen als eine aus einem Bedürfniß der göttlichen Natur entspringende und folglich die Schöpfung als ein Bedürfniß oder als eine Pflicht Gottes darzustellen, nichts Anderes ist, als ein Nachklang jener ersten Lüge: Eritis sicut dii.

Es ist ein oberflächliches Sophisma, wenn man sagt: weil die Liebe zu den Creaturen, insbesondere der Schöpferwille, mit der Liebe Gottes zu sich selbst und mit dem göttlichen Wesen real identisch ist, so sei sie ebenso nothwendig wie dieses Wesen und jene Liebe. Allerdings sind in Gott Wesen und Wille, die Liebe zu sich selbst und zu den Creaturen, wie überhaupt Alles — mit Ausnahme des auf dem Gegensatz der Relationen beruhenden Personenunterschiedes — real identisch, aber virtualiter oder *ratione ratiocinata* verschieden. Daher ist in der all' unsere Begriffe übersteigenden Einfachheit und Vollkommenheit des göttlichen Wesens Alles enthalten, was wir in den verschiedenen göttlichen Eigenschaftsbegriffen denken. Demgemäß ist jene mit dem göttlichen Wesen identische Liebe, mit der Gott sich selbst mit Nothwendigkeit will, zugleich und in voller Wahrheit die Liebe, mit der er die Creaturen mit Freiheit will.

Weit entfernt aber, daß aus der Nothwendigkeit der Liebe Gottes zu sich selbst die Nothwendigkeit der Liebe zu den Creaturen folgte, schließt vielmehr jene Nothwendigkeit diese Nothwendigkeit absolut aus. Gerade weil Gott sich selbst als das allein aus und durch sich

seiende Wesen mit Nothwendigkeit will, kann er die Creaturen nur mit Freiheit wollen durch jenen Einen, unendlich vollkommenen, absolut einfachen Willen, der das göttliche Wesen selbst ist.

2. Mit der unbedingten libertas exercitii bezüglich der Schöpfung ist von selbst auch die unbegrenzte libertas *specificationis* bezüglich des zu Erschaffenden gegeben. Es steht in der absolut freien Wahl des göttlichen Willens, welche unter den unendlich vielen Möglichkeiten contingenten Seins er verwirklichen wollte, welche nicht. Wenn wir aber in diesem Sinne sagen, daß Gott Alles, was möglich ist, wollen und schöpferisch verwirklichen könnte, so behaupten wir dadurch selbstverständlich nicht, daß Gott, zumal oder nach einander, eine unendliche contingente Wirklichkeit habe wollen und schaffen können: denn das ist unmöglich, weil sich selbst widersprechend, wie wir dieses früher gesehen haben. Denn sowie die Möglichkeit des Contingenten nothwendig unendlich ist, so ist seine Wirklichkeit nothwendig endlich und liegt gerade deßhalb, weil die Möglichkeit keine Grenze hat, jenseits jeder endlichen Wirklichkeit eine unendliche Möglichkeit[1]).

Daraus ergibt sich, daß Gott auch unzählige andere Wesen und Wesensordnungen, andere und verschiedene Welten mit den verschiedensten Arten und Graden der Vollkommenheit erschaffen konnte. Daß er gerade diese Welt erschuf, daß er sie aus dieser Zahl und diesen Arten contingenter Wesen bestehen ließ, daß er unter allen möglichen Ordnungen gerade diese Ordnung festsetzte, daß er den einzelnen Wesen und dem Ganzen gerade diese Stufe der Vollkommenheit verlieh, war nicht nothwendig, sondern ist einzig das Ergebniß seiner freien Wahl. Dagegen ist ein vollkommenstes Geschöpf oder eine vollkommenste Welt eine Unmöglichkeit und ein Widerspruch: denn nur Gott, der unendlich vollkommene, ist der vollkommenste.

II. Wenn wir hiernach auf der einen Seite die unumschränkte Freiheit des Schöpfers bekennen müssen, müssen wir auf der anderen Seite festhalten, daß Gott, wenn er schafft, Alles nach seinen nothwendigen, ewigen und unveränderlichen Ideen, deren eminentes Urbild er selbst ist, erschaffe, und daß deßhalb nothwendig Alles, was immer er erschaffen will, wahr, gut und schön, weil irgendwie ein Abbild und eine Darstellung seiner unendlichen Wahrheit, Güte und Schönheit und deßhalb Gottes würdig ist. Gott ist also das nothwendige Urbild (causa exemplaris), wie auch das nothwendige Endziel (causa finalis)[2]) der Creaturen. Alles dieses hat bereits in der

1) Vgl. Bd. 1, §. 170. — 2) Davon unten §. 265.

Lehre von den göttlichen Ideen[1]) und von dem göttlichen Willen[2]) seine Erklärung gefunden. Jedoch sind hier einige Punkte noch besonders hervorzuheben.

a. Vor Allem ist klar, in welchem Verhältnisse die nothwendigen Ideen der göttlichen Weisheit zur Freiheit des allmächtigen göttlichen Willens stehen.

Mit derselben Nothwendigkeit, mit der Gott sein eigenes unendliches Wesen erkennt, erkennt er auch die unendlich vielen Weisen, in denen seine unendliche Vollkommenheit nachahmbar ist. Die Ideen aller möglichen oder erschaffbaren Dinge und Welten haben also nicht, wie Cartesius und Andere fälschlich meinten[3]), in dem freien göttlichen Willen, sondern in dem göttlichen *Wesen* und in der *nothwendigen Erkenntniß desselben* ihren Grund. Durch die Nothwendigkeit der göttlichen Ideen alles Möglichen wird aber die Freiheit der göttlichen Werke, insbesondere der Schöpfung, nicht aufgehoben, sondern vielmehr begründet.

Die Ideen sind nämlich die *Voraussetzung* des freien Willens: denn der freien Wahl muß die Erkenntniß der verschiedenen möglichen Termini der Wahl vorausgehen. Daher beweisen die Väter und die Theologen die Nothwendigkeit der göttlichen Ideen gerade daraus, daß die Welt nicht das Werk des Zufalls, sondern des freien göttlichen Willens ist[4]). Die Freiheit aber, welche die nothwendigen Ideen des Möglichen dem göttlichen Willen lassen, ist eine *unbeschränkte*, da der Ideen des Möglichen unendlich viele und

---

1) Bd. 3, §. 193.

2) Bd. 3, §. 199.

3) Vgl. Bd. 3, S. 753, Note 1. Wenn *Klee* sagt: „Auch die Ideen der Dinge sind nicht ewig, denn sonst wären die Dinge nur anders geworden, nicht schlechthin geworden, und mehr nicht geworden, als geworden, nicht nach ihrem Sein, sondern nach ihrer Erscheinung geworden, und von Schöpfung aus Nichts könnte die Rede nicht sein" (Dogm., v. d. Schöpf. Kap. 1, §. 2, Scholion), so ist das kaum anders zu verstehen, als daß er die Ideen der Dinge als zeitliche Geschöpfe Gottes betrachtet. Wie aber *Klee* angesichts der einmüthigen Lehre der Väter und Theologen (vgl. Bd. 3, §. 193 und *Thomassin*, Dogm. Theol. tom. 1, De Deo lib. 3, c. 18) solches behaupten und die Ewigkeit der göttlichen Ideen von den Dingen leugnen kann, ist nur dadurch begreiflich, daß er die Lehre der Väter und Theologen von den göttlichen Ideen nicht richtig erfaßt hat, wie auch seine Bemerkungen über diesen Gegenstand in der Lehre vom göttlichen Erkennen (v. Gott, 1. Buch, 3. Absch., §. 2, III, A.) beweisen. Er faßt offenbar die Ideen, deren Ewigkeit er bekämpft, nicht im Sinne der alten Theologie auf, sondern in dem Sinne gewisser falscher Systeme.

4) Vgl. die Bd. 3, S. 680, Note 6 angeführten Stellen des heil. *Augustinus* und *Thomas*.

unendlich verschiedene sind. Dadurch gerade erkennt Gott seine unendliche Freiheit, daß er auf der einen Seite in seinem Wesen die unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit der möglichen endlichen Dinge, auf der anderen Seite die absolute Freiheit seines Willens bezüglich der schöpferischen Verwirklichung derselben erkennt.

Nicht also die Ideen, insofern sie die göttliche Erkenntniß des Möglichen sind, sondern die Bestimmung, welche von diesen unendlich vielen Ideen des Möglichen verwirklicht werden sollen, hängt vom freien göttlichen Willen ab. Nur insofern, als die Ideen des Möglichen (rationes) durch Hinzutritt des freien göttlichen Willens zu, nicht blos secundum objectum, sondern auch *secundum finem* praktischen Ideen (exemplaria, rationes effectrices, praedefinitiones; προορισμοί, δημιουργικοὶ λόγοι) werden, kann man sagen, daß sie ein Werk des freien Willens seien [1]).

Daß aber die göttliche Freiheit und Allmacht dadurch nicht beschränkt wird, daß Gott nichts seinem Wesen und deßhalb nichts seinen ewigen und nothwendigen Ideen Widersprechendes wirken kann, bedarf hier keiner Auseinandersetzung mehr [2]). Die Freiheit und Allmacht Gottes ist ohne Gränze, weil er Alles, was möglich ist, wollen oder nicht wollen, wirken oder nicht wirken kann. Ebenso wesenklich aber ist sein Wille und seine Macht indefectibel: denn Gott kann in seinem Wollen und Wirken nicht von sich selbst abfallen, nicht mit sich selbst in Widerspruch treten; m. a. W. in Allem, was Gott bezüglich der Creaturen mit absoluter Freiheit will, will und liebt er sich selbst mit absoluter Nothwendigkeit. Er kann daher unendlich verschiedene Wesen und Weltordnungen schaffen; aber unmöglich ist es, daß die von ihm frei gewählte Welt nicht seiner würdig und eine in ihrer Art überaus vollkommene Offenbarung seiner göttlichen Weisheit und Güte sei [3]).

b. Wenn die Väter und Theologen sagen, daß Gott Alles nach seinen ewigen Ideen, deren eminentes Urbild er selbst ist, erschaffen hat, so gehen sie hiebei von der nach Glauben und Vernunft allein richtigen Ideenlehre aus, welche wir in der Abhandlung vom

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 193, S. 684 und 685.

2) Vgl. Bd. 3, §. 199 u. 206.

3) Damit beantworten sich gewisse absurde Fragen. Etwas seiner Unwürdiges, wenn es auch metaphysisch möglich ist, kann Gott nicht schaffen: denn es gibt in Gott keine Allmacht, die nicht zugleich unendliche Güte und Weisheit wäre. So ist z. B. die Schöpfung einer blos materiellen Welt mit der Weisheit und Güte Gottes unvereinbar; wohl aber hätte Gott nur eine Welt reiner Geister schaffen können.

göttlichen Erkennen dargestellt haben[1]). Es sind also die Ideen nicht, wie nach der gewöhnlichen Annahme Plato meinte, etwas außer Gott Bestehendes, worauf der Schöpfer als auf Urbilder hinblickte und nach denen er die Dinge schuf oder, wie Plato lehrt[2]), aus der vorhandenen Materie gestaltete. Denn so nothwendig es ist, daß Gott als vernünftige und freie Ursache die Dinge nach ihren Ideen erschuf[3]), ebenso unmöglich ist es, diese Ideen und ihren Ursprung außer Gott zu setzen: denn das ist mit der Aseität und absoluten Unabhängigkeit des göttlichen Wesens unverträglich.

Die Ideen sind nichts anderes als die ewigen Gedanken Gottes von den Dingen, sind also nicht etwas außer Gott, sondern in Gott. Sie sind aber nicht nur in Gott, sondern sie sind das göttliche Wesen selbst[4]), nicht insofern es Wesen, sondern insofern es das eminente Urbild aller Dinge ist[5]). Indem nämlich Gott sein eigenes Wesen erkennt, erkennt er auch alle möglichen endlichen Weisen, in denen es creatürlich nachgeahmt werden kann, und erkennt zugleich, daß er sie erkenne[6]). Allein das Alles erkennt er nicht, wie wir das Viele und Verschiedene erkennen, durch viele und verschiedene Gedanken oder Begriffe, sondern durch jenes absolut einfache Erkennen, das sein Wesen selbst und in welchem zwischen dem Erkannten, dem Erkennenden und dem Erkenntnißbilde kein realer Unterschied ist. Hieraus ergibt sich, daß und wie durch die Vielheit und Verschiedenheit der Ideen der Dinge die Einfachheit des göttlichen

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 180—193; insbesondere §. 193. Vgl. auch §. 141.

2) Vgl. Bd. 3, S. 682, Note 1.

3) Vgl. Bd. 3, S. 680, Note 6.

4) Wenn z. B. Staudenmaier meint, „die Idee der Welt sei zwar in Gott, aber nicht Gott selbst," und diese Unterscheidung sei nothwendig, um dem Pantheismus zu entgehen (Dogm. Bd. 3, 1. Abth. S. 54), so beruht das auf Mißverständnissen. In Gott kann nichts sein, was nicht Gott ist. Wenn Staudenmaier dann ferner einen realen Unterschied zwischen Gott und der göttlichen Idee von der Welt oder zwischen unerschaffener und erschaffener Weisheit in Gott anzunehmen scheint, so vergißt er, daß es in Gott keinen realen Unterschied als nur den relativen zwischen den göttlichen Personen gibt. Vgl. *Mazzella*, l. c. Scholion. p. 98 & 99.

5) Idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. *S. Th.* 1, q. 15, a. 2, ad 1.

6) Cf. *S. Th.* 1, q. 15, a. 2, ad 3. Bd. 3, S. 678, Note 3. In diesem Sinne sagt Thomas *De verit.* q. 3, a. 2, ad 4: Prima forma, ad quam omnia reducuntur, est essentia divina secundum se considerata, ex cujus consideratione divinus intellectus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit.

Erkennens nicht beeinträchtigt wird. Realiter ist daher in Gott nur Eine Idee, wie Ein Wesen und Ein Erkennen, aber durch diese Eine Idee, die er selbst ist, erkennt Gott vollkommen und im Einzelnen alles Viele und Verschiedene[1]). Insofern kann Gott die Idee der Ideen und die Idee aller Dinge genannt werden, nämlich in dem Sinne, daß Gottes Wesen vermöge seiner unendlichen Vollkommenheit das eminente Urbild aller endlichen Vollkommenheiten ist, durch dessen Erkenntniß Gott sie alle erkennt; nicht aber in dem pantheistischen Sinne, wonach sich das absolute Sein oder die absolute Idee in dem endlichen Sein und dem endlichen Denken entfaltet und verwirklicht. Wir haben aber keinen Grund, auf Ausdrücke, welche von Vätern und Theologen in einem richtigen Sinne gebraucht wurden, deßhalb zu verzichten, weil eine falsche Philosophie sie mißbrauchte[2]).

Insofern die Ideen der Dinge ewig in Gott und das göttliche Wesen und Erkennen selbst sind, kann man in ihnen den Creaturen, ehe sie geworden sind, in voller Wahrheit ein ewiges Sein und Leben in Gott zuschreiben[3]). Die Dinge waren, wie man auch sich ausdrückt, *radicaliter* im göttlichen Wesen, insofern dasselbe ihr eminentes Urbild ist, *formaliter* in der göttlichen Erkenntniß, insofern Gott reflexiv die Ideen der Dinge erkennt, *efficienter* im göttlichen allmächtigen Willen, insofern er ihre freie bewirkende Ursache ist. In diesem Sinne kann man auch, ohne in den Platonischen Irrthum zu verfallen, eine intelligibile oder ideale Welt (κόσμος νοητός) von der wirklichen oder sinnlichen Welt (κόσμος αἰσθητός) unterscheiden. Hiebei müssen wir uns aber wohl vor jener pseudo-philosophischen und pseudo-theologischen Vorstellung hüten, welche die Ideen der Dinge oder die ideale Welt als etwas von dem Wesen Gottes real Verschiedenes, in gewisser Weise als ein Theil des göttlichen Wesens betrachtet; woran sich dann die weitere Vorstellung knüpft, daß die ideale Welt durch ein „Hinaustreten" oder ein „Entlassenwerden" aus Gott zur realen Welt geworden[4]), und daß insofern die Welt nicht aus Nichts, sondern

1) Vgl. Bd. 3, §. 182.

2) Vgl. oben S. 115, Note 4.

3) Vgl. die oben S. 45, Note 2 angeführte Stelle des heil. Thomas aus seinem Commentar zu *Hebr.* 11, 1.

4) Solchen Vorstellungen begegnen wir nicht nur bei den Gnostikern, Palamiten und Theosophen, sondern es lassen sich auch die Aeußerungen mancher moderner Theologen nur aus verwandten Vorstellungen erklären. Vgl. oben S. 59, Note 2. Insbesondere gehören hierher auch gewisse höchst bedenkliche und von der Kirche verworfene ontologistische Behauptungen, namentlich die durch das *Decret. S. Offic. dd. 8 Sept. 1861* verworfenen *Prop. VI:*

eben aus den Ideen geschaffen sei — Worte, mit denen sich entweder gar kein Sinn verbinden läßt, oder welche, ernstlich genommen, nur eine emanatistische oder pantheistische Deutung zulassen.

Wie die bewirkende, ist auch die urbildliche Causalität dem göttlichen Wesen als solchem eigen und daher den drei Personen gemeinsam, wie auch Gott durch sein essentiales Erkennen die Ideen der Dinge erkennt. Es ist daher, wie wir bereits sahen[1]), unrichtig, die Weltidee ausschließlich einer der drei göttlichen Personen, insbesondere der Person des Vaters, zuzuschreiben. Wohl ist das essentielle Erkennen zugleich notional und als solches zeugend, und kann man in diesem Sinne sagen, daß Gott in seinem wesensgleichen Worte alle Dinge ausspricht, und daß in dem Logos, als der unerschaffenen Weisheit, die Ideen aller Creaturen enthalten sind[2]).

III. Falsch sind demnach alle Theorien, welche in irgend einer Weise oder Beziehung die Freiheit der Schöpfung leugnen und somit in irgend einer Beziehung eine Nothwendigkeit der Schöpfung, eine creatio necessaria behaupten. Nicht minder falsch und oft eng mit diesem Irrthum zusammenhängend sind aber auch jene Lehren, welche leugnen, daß Alles nach den ewigen und nothwendigen göttlichen Ideen, deren eminentes Urbild das göttliche Wesen selbst ist, erschaffen wurde.

Letzteres leugnen alle Diejenigen, welche die Entstehung der Welt als das Werk des Zufalls, oder einer blinden Naturnothwendigkeit, oder der Begierde oder des blinden Wollens des Unbewußten[3]) betrachten, oder welche, wie Cartesius und manche Andere, die Ideen lediglich als Werk des freien göttlichen Willens und als etwas Willkürliches ansehen[4]). Aber auch

---

Res creatae sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione extra se ponit. *Prop. VII:* Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine verbi gratia, creaturam producit. Vgl. Bd. 3, S. 115, Note 4 und §. 139.

1) S. oben §. 262, II; insbesondere S. 93, Note 1.

2) *S. Th.* 1, q. 34, a. 3, c. f. Bd. 4, S. 520, Note 3.

3) Im Wesen unterscheidet sich die Philosophie Schopenhauer's und Hartmann's vom idealistischen und realistischen Pantheismus nicht. Es ist immer derselbe Wahn eines aus einem unbestimmten und bewußtlosen Zustand zum Natur- und menschlichen Geistesleben sich entwickelnden und sich selbst wieder in ewigem Kreislauf verschlingenden s. g. absoluten Wesens.

4) S. oben S. 113.

Jene gerathen mit unserer Wahrheit in Widerspruch, welche die Ideen der Creaturen nicht als endliche Abbilder des göttlichen Wesens, sondern vielmehr als Contrapositionen desselben, als die Idee des göttlichen Nicht-Ich[1]) betrachten, wie namentlich die Güntherianer[2]) thun.

Gegen die Freiheit der göttlichen Schöpfung versündigen sich nicht nur Pantheisten, welche den Weltbildungsproceß als den Selbstverwirklichungsproceß des absoluten Wesens darstellen, und die Emanatisten und Theosophen, welche denselben als eine nothwendige Ergänzung des theogonischen Processes betrachten und somit den wahren Schöpfungsbegriff leugnen oder verfälschen[3]); sondern auch alle jene, welche zwar die Schöpfung aus Nichts durch den göttlichen Willen festhalten wollen, aber die wahre Wahlfreiheit des schöpferischen Willens aus irgend einem Grunde oder in irgend einer Beziehung leugnen, wie dieses namentlich Abälard[4]) und Wiclif[5]), die späteren Optimisten[6]), in unserer Zeit Hermes[7]) und namentlich Günther[8]) thaten, welcher eine Nothwendigkeit der Schöpfung sowohl quoad *exercitium*, als quoad *specificationem* lehrt.

Nach dem Günther'schen Dualismus soll nämlich der göttliche Weltgedanke der nothwendige Gedanke des „göttlichen Nicht-Ich[9])",

1) Auch Staudenmaier gebraucht diesen Ausdruck und einigermaßen auch diesen Begriff, obwohl er keineswegs dem Günther'schen Systeme zustimmt.

2) Vgl. unten Note 9.

3) Vgl. oben §. 261 und die dort S. 79, Note 3 citirten §§. der Gotteslehre.

4) Vgl. Bd. 3, S. 690, Note 1.

5) Vgl. Bd. 3, S. 750, Note 3.

6) Vgl. Bd. 3, S. 759—767.

7) Vgl. oben S. 62, Note 2 und Bd. 3, S. 750, Note 3 und S. 764.

8) Vgl. oben S. 62, Note 3 und Bd. 3, S. 750, Note 5.

9) Wie dieser „Gedanke des göttlichen Nicht-Ich" oder auch der „Nichtsbegriff" und der „Weltgedanke" angeblich entsteht, setzt Günther (Vorschule z. spec. Theol. II, 553) folgendermaßen auseinander: „Vom Standpunkte des Dualismus aus (der zwischen der Substanz Gottes und der der Welt einen qualitativen Unterschied statuirt) ergibt sich der Gedanke in Gott von einem außergöttlichen Sein als Negation des göttlichen Seins (Welt) ganz ungezwungen aus dem formalen Selbstbewußtsein jedes der drei Principe, wodurch diese zugleich persönliche Wesen (also nicht blos Substanzen) sind und bleiben. Jedes von ihnen bezieht nämlich seine Thätigkeit, in der es mit seinem Eintritte zu den übrigen in Wechselbeziehung tritt, zugleich auf sich als Princip, wodurch es sich als Princip von jedem Andern unterscheidet. In dieser gegenseitigen Unterscheidung affirmirt sich jedes als Princip nur durch die Negation seiner Person, als einer identischen mit der jedes anderen Princips. So ist der Vater dieser nur, weil

der nothwendige Gegensatz, die Contraposition Gottes; die Verwirklichung dieses Gedankens des göttlichen Nichtich in der Schöpfung aber ebenso nothwendig sein, als die Verwirklichung des göttlichen Ichgedankens in der Trinität. Erst durch diese, seine trinitarische Manifestation *ad intra* ergänzende „manifestatio *ad extra*“[1]) vollende sich das göttliche Wissen und die göttliche Herrlichkeit und Herrschaft. Daher ist nach Günther die Schöpfung die Ergänzung des trinitarischen Processes und ebenso nothwendig wie dieser, daher auch Gott die Schöpfung ebenso nothwendig wolle, als er sich selbst liebt[2]). Daher sei auch die

er Nichtsohn und Nichtgeist ist, der Sohn ist Sohn nur, insofern er Nichtvater und Nichtgeist ist, und der Geist ist dieser nur, weil er weder Vater noch Sohn ist, und sich als diese Negation erkennt. Ist aber jede Person von jeder andern negirt, so ist zugleich in dieser Totalität die Persönlichkeit des Absoluten formal negirt, und hiermit die Absolutheit selber, insofern diese von jener (und umgekehrt) nicht zu trennen ist. Und sowie die einzelnen affirmativen Acte in ihrer Totalität den Gedanken von der absoluten Persönlichkeit, als persönlicher Absolutheit constituiren, so setzen auch die negativen Momente jener Acte in ihrer Totalität den formalen Gedanken ab — von einem nichtabsoluten Sein und Dasein, dem als solchem freilich keine Realität entspricht, weil außer der Realität des Absoluten (das nur der Träger jenes formalen Gedankens mit seinem negativen Inhalte ist) keine andere vorhanden ist, welche andere dann erst gegeben sein wird, wenn das persönliche Absolute jenen formalen Gedanken von Etwas Nichtabsolutem zu realisiren im Stande ist. Das factische Bewußtsein von dieser Energie (Allmacht) tritt in Gott ein mit dem Acte der Weltschöpfung.“ Eine kurze Widerlegung dieser absurden und widerspruchsvollen Construktion s. bei Clemens, „die specul. Theologie Günthers und die kathol. Kirchenlehre“, S. 71—77.

1) Es bedarf kaum der Erinnerung, daß Günther diese Worte in ganz anderem Sinne gebraucht, als die Kirche und die Theologie. Während wir von einer Offenbarung Gottes nach Außen in dem Sinne reden, daß dadurch Gott den Creaturen offenbar wird, meint Günther, daß durch die manifestatio ad extra Gott sich selbst erst vollkommen offenbar werde.

2) „Die Schöpfung ist die Realisirung eines göttlichen Gedankens, der mit der selbstbewußten triadischen Persönlichkeit des absoluten Princips dialektisch zusammenhängt und daher auch eine gleiche Verwirklichung mit der Verwirklichung des Absoluten in der Dreieinigkeit in Anspruch nimmt.“ Vorschule II, S. 78, Note. „Die Creation und ihr Resultat die Weltcreatur ist als Schlußact in der Selbstoffenbarung Gottes (da in ihr auch sein Nichtich-Gedanke objective Realität erhalten) nicht zu verwechseln mit dem Zustande aus der Selbstoffenbarung und Selbstvollendung der Creatur, als solcher. Die Creation als Offenbarung Gottes ad extra ist nicht ohne Rückwirkung auf seine Offenbarung ad intra zu denken, nicht so die Offenbarung der Creatur in Bezug auf die Seligkeit des Dreieinigen. Ohne geschaffene Welt wüßten wir so wenig von der Allmacht wie von der Allherrschaft Gottes zu reden; das Wissen Gottes von Beiden müßten wir uns so leer vorstellen, daß es wahrlich sich nicht der Mühe lohnte,

Schöpfung ewig und folge nur in demselben Sinne auf den trinitarischen Proceß, in welchem sich der göttliche Ichgedanke verwirklicht, wie in Gott die Personen auf einander folgen, also nur der Ordnung, nicht der Dauer nach[1]). Durch dieselbe aus dem Wesen Gottes entspringende Nothwendigkeit ist auch die Beschaffenheit der Welt nach Günther bestimmt. Da nämlich nach ihm die Welt das nothwendig zu verwirklichende göttliche Nicht-Ich ist, so ist in ihr Alles verwirklicht, was Gott schaffen konnte, und ist eine andere Welt nicht möglich. Daher ist namentlich die Welt als nothwendige Contraposition des Dreieinen, „ein-dreiig", aus Körper- und Geisterwelt und dem beide verbindenden Menschen bestehend[2]).

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß diese ganze Günther'sche Schöpfungslehre sowohl mit dem wahren Gottesbegriffe, als mit dem wahren Schöpfungsbegriffe im Widerspruche steht. Nur darauf wollen wir aufmerksam machen, daß Günther in seiner Lehre von der Welt als dem „Nicht-Gotte", dem „Nicht-Ich", der „Contraposition" Gottes das Verhältniß des Geschöpfes zu Gott, der Idee Gottes zu

---

von jener Herrschaft ohne Land und Leute, von jenem Titel ohne Mittel viel Aufhebens zu machen." Vorschule II, S. 139. Andere Belege s. bei Clemens a. a. O. S. 77 ff.

1) „Es läßt sich mit wissenschaftlichem Ernste ohne alle Frivolität von den zwei Offenbarungen als den zwei Momenten in dem Einen Leben Gottes eben so gut sagen: es gibt zwischen ihnen kein Prius und Posterius, sondern die Offenbarung ad extra sei von Ewigkeit auf die Offenbarung ad intra gefolgt, wie sich von den drei Personen als Momenten der persönlichen Gottheit mit dem Symbolum sagen läßt: es gebe unter ihnen kein Prius und Posterius, sondern alle drei seien von gleicher Ewigkeit, indem der Sohn ebenso ewig vom Vater, wie der Geist gleich ewig vom Sohne und Vater ausgegangen sei."

2) „Als Nichtich Gottes ist die Creatur das Du Gottes. . . . Dadurch rechtfertigt sich die Behauptung des Optimismus: daß die Eine (vorhandene) Welt zugleich die beste sei (versteht sich als Setzung Gottes, als sein opus operatum), aber nicht im Sinne der Leibnitz'schen Theodice (vermöge deren die vorhandene unter allen möglichen Welten die beste sei) — weil alle Contraposition nur Eine sein kann, oder weil der contradictorische Gegensatz kein tertium comparationis zuläßt." Peregrin's Gastmahl S. 154. „Die Selbstaffirmation Gottes in seiner realen und formalen Persönlichkeit involvirt also zugleich, mit dialectischer Nothwendigkeit, die formale Selbstnegation in ebenso vielen Momenten. Der Gedanke Gottes von seinem Nichtich (als Negation des Ichs im Absoluten) wenn er realisirt wird . . . . kann nur in ebenso vielen Momenten ausgeprägt werden, als in wie vielen Momenten er sich formal ursprünglich vollzogen hat." Wie willkürlich und unangemessen dieser angebliche Gegensatz der dreitheiligen Welt zu dem (im Sinne Günthers, vgl. Bd. 4, S. 452 ff.) dreieinigen Gottes ist und welche Verkehrtheiten bei der Anwendung dieses Gegensatzes sich nahe legen, leuchtet von selbst ein.

den Ideen der Creaturen gründlich verkennt. Ganz gewiß ist die Creatur nicht Gott, und kann man in diesem Sinne sagen, daß zwischen ihr und Gott, zwischen dem Contingenten und Absoluten, dem Endlichen und Unendlichen ein Gegensatz besteht, allein nicht im Sinne Günther's, wonach die Welt ein Gott irgendwie bedingender und ergänzender Gegensatz ist, und Gott und Welt Correlate sind. In diesem Sinne ist die Welt nimmermehr ein Gegensatz und gar der nothwendige und wesentliche Gegensatz Gottes; vielmehr ist sie schlechthin von Gott abhängig, Gott aber absolut unabhängig von ihr. Sie steht nicht Gott gegenüber, sondern sie ist Gott schlechthin untergeordnet; sie steht daher in diesem Sinne nicht zu Gott in einem Verhältnisse der Gegensätzlichkeit, sondern vielmehr, wie wir gesehen haben, der Abbildlichkeit; was Gott nothwendig und in der Alles überragenden und absolut einfachen Vollkommenheit seines unendlichen Wesens ist, davon sind die Ideen der Creaturen endliche Abbilder, aber ihre Verwirklichung hängt einzig vom freien Willen Gottes ab. Deßhalb ist die Creatur für Gott in keiner Weise, auch nicht als Gegensatz, nothwendig, und kann sie weder dem Sein, noch dem Wissen, noch der Herrschaft, noch irgend einer anderen Vollkommenheit Gottes das Mindeste hinzufügen. Daß aber Günther und seine Schüler eine solche mit Vernunft und Glauben unverträgliche Gottes- und Schöpfungslehre aufstellen konnten, hat einzig seinen Grund darin, daß sie Theismus und Christenthum aus den Principien der modernen falschen Philosophie beweisen und construiren wollten, die ächte christliche Philosophie und Theologie aber mit ebenso viel Unwissenheit, als Vorurtheil von sich wiesen.

§. 264.

Die Zeitlichkeit des Erschaffenen und die Ewigkeit des göttlichen Schöpfungsactes[1]).

Gott hat die Welt am Anfang der Zeit erschaffen; genauer: durch die Schöpfung hat die Welt und zugleich

---

1) *Augustinus*, Civ. Dei, lib. 11, c. 4 sq. lib. 12, c. 15 sq. Confess. l. 11, c. 13 sq. Gen. ad litt. l. 5, c. 12. *Thomas*, S. Th. 1, q. 46; *C. g.* l. 2, c. 31—38. De pot. 3, 14. Opusc. 27. De aeternitate mundi, contra murmurantes. *Bonaventura*, In 2 Sent. 2, a. 1, q. 2. *Suarez*, In S. Th. De op. VI dier. Tr. 1, l. 1, c. 22. Metaph. Disp. 20, sect. 5. *Gregor. de Valent.* in S. Th. Disp. 3 de creatore, q. 3. *Gotti*, Tr. 8, De Deo creat. q. 2. Kleutgen, Philos. d. Vorz., Bd. 2, Abh. 9, Hptst. 3, V vom zeitl. Anf. d. Welt. Beilag. z. Theol. und Phil. d. Vorz. 2. Heft. Stentrup,

mit ihr die Zeit angefangen. Welt und Zeit sind daher nicht anfangslos; vielmehr hat ihre Wirklichkeit einen bestimmten Anfang. Dagegen ist nicht nur die Idee und der Rathschluß, sondern auch der göttliche Act, durch den Gott die zeitliche Welt erschuf, ewig.

Dieses Alles ist Dogma. Daher ist es auch *de fide*, daß die Vernunft die Ewigkeit der Welt nicht beweisen kann. Es ist vielmehr eine Vernunftwahrheit, nicht nur daß die Welt erschaffen, sondern auch, daß sie nicht nothwendig von Ewigkeit ist, sondern einen zeitlichen Anfang haben kann. Darin sind alle rechtgläubigen Theologen und Philosophen einig.

Dagegen ist es eine Controverse, ob mit der Vernunftwahrheit der Schöpfung nothwendig auch für die Vernunft der zeitliche Anfang der Creatur gegeben, ob somit eine ewige Schöpfung dieser Welt oder doch irgend eines Geschöpfes möglich sei. Für die Verneinung dieser Frage sprechen überwiegende Autoritäten und Gründe; und selbst die Anhänger der bejahenden Ansicht geben zu, daß die Gründe ihrer Gegner eine hohe Probabilität, jedoch nicht einen stringenten Beweis begründen, daß ferner die uns durch den Glauben gewisse Zeitlichkeit der Schöpfung überaus congruent ist und daß die Vernunft diese Congruenz nachzuweisen vermag.

I. Daß der Glaube einen zeitlichen Anfang der Welt lehrt, ist in Schrift[1]) und Ueberlieferung†) klar ausgesprochen,

---

das Dogma v. d. zeitl. Weltschöpf. (Insbr. 1870.) Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 129. *Palmieri*, Thes. 13. *Mazzella* l. c. disp. 1, a. 4. Stöckl, die Frage über die Beweisbarkeit oder Unbeweisbarkeit des Anfangs der Welt in der Scholastik im Kathol. 1861, I & II. Dessen Lehrb. d. Phil., 5. Aufl., Abth. 2, §. 85 ff. Gloßner, Dogm., 2. Th. B. Gott d. Schöpfer, Prop. 2. Zeitlichk. d. Welt, S. 217 ff. *Tongiorgi*, Instit. phil. Cosmol. l. 2, c. 2, a. 2—4. *Zigliara*, Summa phil. Cosmolog. l. 1, c. 3, a. 3.

1) Nirgendwo findet sich in der heiligen Schrift eine Stelle, die eine Ewigkeit der Welt andeutet; dagegen lehrt die heilige Schrift in der prägnantesten Weise, daß Gott allein ewig ist (die Nachweise s. Bd. 3, §. 175, II, S. 474 ff.), daß Gott, daß das Wort vor der Welt und aller Zeit war. Vor aller Schöpfung war Gott *Ps.* 89, 2; die Weisheit *Prov.* 8, 22 sq. Vgl. Bd. 4, §. 218; das Wort *Joann.* 1, 1; 17, 5; *Eph.* 1, 4. Vgl. Bd. 4, §. 224; §. 226, II. Dadurch ist der Sinn des Ausdruckes, daß Gott im Anfange Alles erschaffen hat — *Gen.* 1, 1; *Ps.* 101. (102), 26 — über jeden Zweifel erhaben. Vgl. oben S. 34 und Bd. 3, S. 475, Note 5 u. 6. Wenn daher auch nach der Erklärung der Väter das Wort der Genesis *In principio* noch andere Auslegungen zuläßt, so bedeutet es doch im nächsten und eigentlichen Sinne: In principio temporis. Vgl. oben §. 259, II.

ausdrücklich von der Kirche declarirt[1]) und unter allen Rechtgläubigen unbestritten. Aber auch der andere Satz, daß der Schöpfungsact, sowie er in Gott ist, nicht, wie das Product dieses Actes, die Welt und ihr Anfang, zeitlich, sondern ewig ist, bedarf keines Beweises mehr. Ist ja, wie wir gesehen haben, Alles, was in Gott ist, Gott selbst. Insbesondere sind wie die Eigenschaften, so auch alle Thätigkeiten Gottes, sowohl die essentialen, als die notionalen, das Wesen Gottes selbst — und wäre es ein Rückfall in die alten Irrlehren der Palamiten und des Guilbert Porretanus, wenn man den Schöpferact Gottes als etwas

---

So auch der heil. Thomas S. Th. 1, q. 46, a. 3, wo er die verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes erklärt. Illud verbum Gen. 1: *In principio creavit Deus coelum et terram*, tripliciter exponitur ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium; et ad hoc excludendum exponitur: *In principio*, scilicet temporis. Quidam vero posuerunt duo esse creationis principia, unum bonorum, aliud malorum; et ad hoc excludendum exponitur: *In principio*, id est in Filio. Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam; ut sicut dicitur Ps. 103, 24: *Omnia in sapientia fecisti*, ita intelligatur Deum omnia fecisse in principio, id est in Filio, secundum illud Apostoli ad Colossenses 1, 16: *In ipso*, scilicet Filio, *condita sunt universa*. Alii vero dixerunt corporalia esse creata a Deo mediantibus creaturis spiritualibus; et ad hoc excludendum exponitur: *In principio creavit Deus coelum et terram*, id est, ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet coelum empyreum, materia corporalis, quae nomine terrae intelligitur, tempus, et natura angelica. Der zeitliche Anfang der Welt ist auch die einmüthige Lehre der Rabbinen. Explicavi tibi, ex articulis fundamentalibus legis nostrae esse credere novitatem mundi. *Mos. Meimon.* More Neboch. 2, 27. Dasselbe ist auch in den, wenngleich verderbten, Ueberlieferungen aller Völker enthalten. Denn obgleich die Heiden vielfach den richtigen Schöpfungsbegriff verloren, so hielten sie doch das zeitliche Entstandensein der Welt in irgend einer Weise fest. Vgl. Lücken, die Traditionen des Menschengeschlechtes Kap. 3.

†) Zum Nachweise genügen die unten S. 139 ff. angeführten Väterstellen.

1) Firmiter credimus, quod unus solus et verus Deus . . . ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem ac corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam. *Lat. IV* Can. Firmiter. S. oben S. 54, Note 2; welche Worte das *Vaticanum*, Constit. de fide c. 1. wiederholt. Vgl. oben S. 62, Note 3 i. f. (auf S. 64) den Ausspruch des *Colonienſe* v. 1860, worin neben der Zeitlichkeit des Erschaffenen auch die Ewigkeit des Schöpferactes ausgesprochen ist. Ferner die S. 55, Note 1 angeführte Verurtheilung der eine ewige Schöpfung lehrenden Sätze Ekkard's durch Johann XXII.

vom Wesen, oder auch von der Erkenntniß und dem Willen Gottes, insbesondere von der Idee und dem Rathschlusse der Schöpfung real Verschiedenes, ja als etwas Zeitliches und somit eine Veränderung in Gott Constituirendes betrachten würde. Das sind Wahrheiten, welche wir in der Lehre von der Einfachheit[1]), Unveränderlichkeit[2]) und Ewigkeit[3]) Gottes kennen gelernt haben. Es ist daher eine beklagenswerthe Verirrung, wenn einige ältere und neuere Theologen und Philosophen behauptet haben, daß das schöpferische Wirken (und überhaupt das Wirken Gottes) von dem Wesen Gottes irgendwie real verschieden sei; daß daher nicht nur das Erschaffene, sondern auch das göttliche Schaffen selbst einen Anfang habe, mit dem Anfang der Zeit zusammenfalle; oder daß man nur den Plan und Rathschluß der Schöpfung, nicht aber das Schaffen als ewig bezeichnen dürfe[4]).

1) Bd. 3, §. 171; vgl. §. 168.

2) Bd. 3, §. 174.

3) Bd. 3, §. 175 und §. 176.

4) So lehrten die Arminianer, insbesondere Le Clerc, daß zwar die Eigenschaften und das Vorherwissen, nicht aber die Thätigkeiten Gottes nach Außen ewig und unveränderlich seien. Darüber Stentrup a. a. O. S. 57 ff. Auch Günther und seine Schule lehrt, daß der Wille und Act, durch den Gott die Welt schuf, auf den, wodurch er sich selbst wollte, als ein real verschiedener folgte; ganz entsprechend seiner Lehre, wonach der den göttlichen Ichgedanken verwirklichende trinitarische Proceß die Verwirklichung des göttlichen Nichtichgedankens zu seiner Folge und Ergänzung hat. Denn die Creation hat als That Gottes den Inhalt seines absoluten Wissens vermehrt, indem er dadurch sich erst als den Allmächtigen erfahren und verwirklicht hat. (Vorschule, Bd. 2, S. 328.) Daher ist auch nach Günther „der Willensact, kraft dessen das absolute Sein das andere relative Sein als Realprincip setzt, in Bezug auf das Absolute ein Werden zu nennen." (Eur. u. Herakl. S. 502.) Vgl. Kleutgen, Philos. d. Vorz. Bd. 2, S. 921 ff. (1. Aufl.). Mit dieser Lehre Günthers verträgt sich ganz wohl seine Theorie von der Nothwendigkeit und Ewigkeit der Schöpfung, indem die Schöpfung auf die trinitarische Selbstverwirklichung nicht der Zeit, sondern nur der Ordnung nach folgt, wie die göttlichen Personen auf einander folgen. Vgl. oben S. 120, Note 1. Leider hat auch Dieringer, im Widerspruch mit seiner übrigen Schöpfungslehre, wo er den richtigen Satz ausspricht: „Gott ist in der Zeit Weltschöpfer, heißt nur: der Ewige hat die Welt als das Zeitliche gesetzt; die Zeitlichkeit eignet nicht Gott, sondern der Welt und ihrem Sein," die Behauptung aufgestellt: „Die Kirchenlehre hat die Zeitlichkeit des göttlichen Wirkens damit ausgesprochen, daß sie den Beginn desselben als mit der Zeit coincidirend erklärt, woraus von selbst folgt, daß die weiteren Momente des göttlichen Wirkens mit den weiteren Zeitmomenten zusammentreffen", und gegen Kleutgen und die Scholastiker, welche nur die Lehre der Kirche vortragen, eine bedauerliche Polemik geführt, welche zu den oben angeführten Schriften von Kleutgen (Beil. II z. m. Rechtfertigung) und Stentrup An-

II. Um alle irrigen Vorstellungen auszuschließen, müssen wir die richtigen Grundsätze über das Wesen von Zeit und Ewigkeit und ihr Verhältniß zu einander[1]) vor Augen haben und demgemäß den Ausdruck: Gott hat die Welt am Anfang der Zeit erschaffen, oder: die Welt ist am Anfang der Zeit erschaffen, richtig auffassen.

Wenn wir sagen, Gott habe die Welt am Anfange der Zeit erschaffen, so behaupten wir, wie gesagt, durch diesen der menschlichen Vorstellungsweise entsprechenden Ausdruck nicht, daß der schöpferische göttliche Act an sich einen Anfang genommen habe — dieser Act ist ewig, unveränderlich, mit dem göttlichen Wesen identisch. Daher müssen wir die anthropomorphistische Vorstellung gänzlich ausschließen, daß die Schöpfermacht Gottes vor der Erschaffung der Welt eine bloße, noch unthätige Potenz gewesen und erst im Momente der Schöpfung zum Actus übergegangen sei. Deßgleichen müssen wir die falsche Vorstellung gänzlich ferne halten, als ob dem Momente der Schöpfung die Ewigkeit Gottes wie eine wirkliche, oder auch wie eine mögliche Zeit[2]) vorangegangen sei, während die göttliche Ewigkeit über

---

laß gaben. Wenn Dieringer meint, daß seine Meinung, man müsse den Schöpfungsact als mit dem Anfang der Zeit zusammenfallend ansehen, durch das *Lateranense IV* „initio temporis . . . creavit" und durch die Verwerfung der oben S. 55, Note 1 angeführten Sätze Ekkard's bestätigt werde, so beruht dieses auf einem Mißverständnisse dieser Lehrentscheidungen, die mit dem kirchlichen Dogma von der absoluten Einfachheit Gottes nicht im Widerspruch stehen und stehen können. In den Sätzen Ekkard's insbesondere ist dessen pantheisirende Lehre von einer creatio necessaria, nicht aber die allgemein anerkannte katholische Wahrheit verworfen, daß alle Acte, auch die freien Acte nach Außen, von dem göttlichen Wesen nicht real verschieden und ewig in Gott sind. Wenn Dieringer, um seine sonderbare Lehre mit der göttlichen Unveränderlichkeit und Einfachheit zu vereinigen, sagt: „Um diese Coincidenz (des göttlichen Actes mit dem Anfang der Zeit) zu retten und damit der Ewigkeit der Weltwirklichkeit auszuweichen, scheuen wir uns nicht, eine vorweltschöpferische, anfangslose Zeitlichkeit oder Quasizeitlichkeit als Erklärungs- und Veranschaulichungsmittel zu Hilfe zu nehmen, mit dem klaren Bewußtsein, daß es ein wissenschaftlicher Nothbehelf ist," so ist das nur ein weiterer Beweis, wie unklar Dieringer in dieser Materie dachte. Ueber Alles vgl. Stentrup a. a. O. S. 73—151. Daselbst S. 152 ff. s. auch die Darlegung und Widerlegung der Irrthümer Oischinger's bezüglich unseres Lehrpunktes.

1) S. Bd. 3, §. 176.

2) An diese denkt Dieringer bei seinem oben S. 124, Note 4 angeführten „wissenschaftlichen Nothbehelf". Gottes Ewigkeit, d. h. Gott selbst ist wohl der Grund der Möglichkeit der Zeit und ihr eminentes Urbild (s. Bd. 3, S. 493 ff.), keineswegs aber ist sie selbst mögliche oder wirkliche Zeit, und ist Gottes Thätigkeit an sich weder in die wirkliche, noch in die mögliche Zeit zu setzen.

alle Zeit erhaben ist, von der Zeit nicht berührt wird und ebendeßhalb ganz und ungetheilt jedem Zeitmoment coexistirt[1]). Wenn wir daher sagen, Gott sei vor Erschaffung der Welt gewesen, so versetzen wir das göttliche Sein und Wirken damit nicht in eine der Welt vorhergehende Zeit, sondern sagen lediglich, daß Gott und sein Wirken ewig sei, während die Welt durch ihre Erschaffung anfing zu sein.

Aber auch bezüglich des zeitlichen Anfangs der Welt müssen wir uns vor so leicht sich einstellenden irrigen Vorstellungen hüten. Wenn wir sagen, die Welt sei in der Zeit geschaffen, so dürfen wir uns nicht vorstellen, als ob vor Erschaffung der Welt bereits eine wirkliche Zeit vorhanden oder erschaffen gewesen sei; wissen wir ja, daß es eine Zeit an sich nicht gibt, daß die Zeit nichts Anderes ist, als das Maß der auf einander folgenden creatürlichen Veränderungen[2]). Es ist daher, wie der heil. Augustin bemerkt, nicht sowohl zu sagen, daß die Welt in der Zeit, als daß die Zeit mit der Welt erschaffen ist[3]). Das drückt auch das „In principio," „In initio temporis" aus. Der Anfang der Welt ist der Anfang der Zeit. Wohl liegt vor dem Anfang der wirklichen Zeit, wie wir wissen, eine unbegränzte mögliche Zeit, wie überhaupt jenseits jeder endlichen und contingenten Wirklichkeit eine unbegränzte Möglichkeit liegt. Daher können und müssen wir mit voller Wahrheit sagen, daß Gott die Welt früher, oder später hätte schaffen können, als er sie wirklich schuf. Allein so wenig, als überhaupt Zeitliches, dürfen wir dieses Früher und Später auf Gott und sein Wirken beziehen — Gott und sein Wirken sind ewig und unveränderlich — noch dürfen wir dieses Früher von einer vor der Welt wirklichen Zeit verstehen — eine solche kann es nicht geben — oder uns vorstellen, als

1) Vgl. Bd. 3, S. 494.

2) Vgl. Bd. 3, S. 489—493.

3) Civ. Dei l. 11, c. 6. In diesen Stellen setzt der heil. Augustin unseren Lehrpunkt mit größter Klarheit auseinander. Si enim, sagt er, recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua mutatione mutaret . . . Quum igitur Deus, in cujus aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator, quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video; nisi dicatur ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cujus motibus tempora currerent. Porro si litterae sacrae maximeque veraces ita dicunt, in principio fecisse Deum coelum et terram, ut nihil antea fecisse intelligatur, quia hoc potius in principio fecisse diceretur, si quid fecisset ante caetera cuncta, quae fecit; procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.

ob es in der Ewigkeit verschiedene frühere und spätere Momente gebe, unter denen Gott die Wahl träfe — die Ewigkeit hat keine Theile, keine Zeitpunkte, sondern ist absolut einfach, wie das göttliche Sein, welches sie selbst ist. Jener Ausdruck bedeutet also nur, daß Gott, wie unendlich verschiedene Welten und Weltentwickelungen, so auch ebenso verschiedene, diesen Veränderungen entsprechende Zeiten nach seiner freien Wahl festsetzen und so auch unserer Welt, vom gegenwärtigen Momente rückwärts und vorwärts gerechnet, andere, längere oder kürzere Perioden des Daseins und der Entwickelung bestimmen konnte. Dieses ist auch der Sinn des Satzes, daß Gott die Welt schaffen konnte, *wann* er wollte. Wie das *Sein*, ist die *Dauer* der contingenten Dinge einzig von der Bestimmung des freien göttlichen Willens abhängig [1]).

Endlich erinnern wir noch daran, daß weder die active, noch die passive Schöpfung in einem zeitlichen Nacheinander sich vollzieht. Von dem göttlichen Schöpfungsact versteht sich dieses nach dem Bisherigen von selbst, da er nichts Zeitliches und Endliches, sondern mit dem actus purus des göttlichen Seins real identisch ist [2]). Aber auch

---

1) Alles dieses spricht *Thomas* in folgenden Worten aus: Si intelligatur ante instans creationis mundi tempus reale fuisse, in quo potuerit fieri mundus, patet omnino esse falsum, quia ante mundum motus non fuit, unde nec tempus. Possumus tamen imaginari aliquod tempus ante mundum, sicut altitudines vel dimensiones aliquas extra coelum; per quem modum possumus dicere: et quod altius potuit coelum elevare, et quod prius potuit facere, et tempus diuturnius, et altitudinem altiorem. *De potent.* q. 3, a. 14, ad 6.

2) Es ist ein plumper Anthropomorphismus, wenn man sich Gott wie einen Menschen vorstellt, der zuerst einen Rathschluß faßt und dann denselben durch eine anderweitige Thätigkeit zur Ausführung bringt. Wenn wir daher sagen, Gott habe angefangen und aufgehört zu schaffen oder ein anderes Werk zu thun, so ist es nicht Gott, der sich verändert, sondern die Geschöpfe, die Gott durch sein einfaches und ewiges Wollen und Wirken in's zeitliche Dasein setzt und in denen er alle Veränderungen wirkt, ohne sich selbst irgendwie zu ändern. Vgl. die Lehre von der göttlichen Unveränderlichkeit Bd. 3, §. 174 und insbesondere die dort S. 468 und 469 angeführten Stellen des heil. *Augustinus*. Demgemäß sagt *Augustinus*, daß Gott durch sein ewiges Wort ewiglich alles Erschaffene zumal ausspricht und wirkt, daß aber deßhalb die Geschöpfe nicht selbst gleichzeitig oder gar ewig sind. Vocas itaque nos ad intelligendum Verbum Deum apud te Deum, quod sempiterne dicitur, et eo sempiterne dicuntur omnia: neque enim finitur, quod dicebatur, et dicitur aliud, ut possint dici omnia, sed simul ac sempiterne omnia. Alioquin jam tempus et mutatio, et non vera aeternitas, nec vera immortalitas . . . Non ergo quidquam Verbi tui cedit atque succedit, quoniam vere immortale atque aeternum est. Et ideo Verbo tibi

das Geschaffenwerden, die creatio passiva, ist nicht ein allmälig in verschiedenen Zeitmomenten sich vollziehendes Werden oder eine Veränderung, sondern geschieht *in instanti*, da ja durch die Schöpfung das Sein der Dinge selbst, nicht eine bloße Veränderung derselben gesetzt wird[1]).

Halten wir die richtigen Begriffe von Gott und der Schöpfung, von Ewigkeit und Zeit fest, so ergeben sich daraus von selbst die beiden Wahrheiten unserer These: der Schöpfungsact ist ewig, die Welt und der Weltanfang aber zeitlich. Dadurch erledigen sich zugleich alle die Einwände, welche von verschiedenen Seiten aus bald gegen den zeitlichen Anfang der Welt und dessen Möglichkeit, bald gegen die Ewigkeit des göttlichen Schöpfungsactes erhoben wurden. Dieses wollen wir in dem Folgenden noch etwas näher betrachten.

III. Den Vätern und Theologen, insbesondere den Scholastikern, kam es vor Allem darauf an, das Dogma von dem zeitlichen Weltanfange den entgegenstehenden Behauptungen und Scheingründen der Philosophen gegenüber als vernunftgemäß zu beweisen.

Der entscheidende Grund, den sie mit Recht gegen die Behauptung, daß die Welt nothwendig ewig sein müsse, somit für die Möglichkeit eines zeitlichen Anfangs der Welt geltend machen, liegt in dem Schöpfungsbegriffe selbst als einer freien Hervorbringung der endlichen Dinge aus Nichts.

Wäre die Materie aus sich selbst von Ewigkeit und käme Gott nur die Formung der Materie zu, dann könnte man allerdings daraus, daß die Materie ohne jegliche Form nicht existiren kann, die Nothwendigkeit einer ewigen Weltbildung folgern[2]). Allein dieser

---

coaeterno simul et sempiterne dicis omnia quae dicis, et fit quidquid dicis, ut fiat; nec aliter quam dicendo facis, nec tamen et simul et sempiterne fiunt omnia, quae dicendo facis. *Confess.* 11, 7.

1) Vgl. oben §. 257, IV, S. 21.

2) Insofern dachte Aristoteles richtig, wenn er unter Voraussetzung des ewigen Vorhandenseins der Materie, des Beweglichen, auch eine ewige Bewegung und eine ewige Welt annahm, und sind Anaxagoras, Empedokles und Plato der Inconsequenz zu beschuldigen, wenn sie die Ewigkeit der Materie und dennoch einen Anfang der Welt lehrten. Nur diesen gegenüber, nicht schlechthin, haben die Argumente des Aristoteles für die Ewigkeit der Welt Geltung. Davon sagt Thomas *S. Th.* 1, q. 46, a. 1, c.: Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, lib. 8 Phys. sunt demonstrativae simpliciter, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Daher stehen auch diese Argumente mit der Annahme nicht in Widerspruch, daß Aristoteles selbst einen richtigen Begriff von der Schöpfung gehabt habe. Vgl. oben S. 29, Note 5.

Grund zerfällt, wenn man den richtigen Begriff der Schöpfung aus Nichts festhält[1]) und die Ewigkeit der Materie als mit Vernunft und Glauben in Widerspruch stehend verwirft[2]). Es bleibt daher nur die Behauptung übrig, die Welt sei nothwendig ewig von Gott aus Nichts erschaffen. Diese Annahme ist aber nicht minder falsch, da, wie wir im vorigen Paragraphen sahen, die Schöpfung wesentlich ein freier Act Gottes ist. Wie das Sein oder Nichtsein, ist daher auch der Anfang und die Dauer der Welt einzig vom freien Willen Gottes abhängig[3]).

Mit Recht macht daher der heil. Thomas in allen seinen Schriften die Freiheit der Schöpfung als den durchschlagenden

---

1) Hierher gehört die erste Objection, welche Thomas *S. Th.* 1, q. 46, a. 1 gegen die Ewigkeit der Welt kurz also formulirt: „Hat die Welt angefangen wirklich zu sein, so mußte sie vorher möglich sein; die Möglichkeit aber ist die Materie; es mußte also vor der Welt die Materie sein; die Materie aber kann ohne Form nicht sein; also mußten Form und Materie von Ewigkeit sein." Er löst den Einwand einfach durch die Bemerkung, daß der Möglichkeitsgrund der Welt nicht in der Materie als potentia passiva, sondern in der potentia activa, der Allmacht Gottes und in der metaphysischen Möglichkeit oder der Denkbarkeit der Creaturen liegt. Ad primum ergo dicendum quod antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia, sed secundum potentiam activam Dei: et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant, secundum quod possibile opponitur impossibili, ut patet per Philosophum in 5 Metaph. text. 17.

2) Daher beginnt Thomas sein Opusculum De aeternitate mundi mit der Erklärung, daß die Annahme einer der Materie nach aus und durch sich selbst seienden ewigen Welt nicht nur dem Glauben, sondern auch der Vernunft widerspreche. Si enim intelligatur quod aliquid, praeter Deum, potuerit semper fuisse, quasi possit esse aliquid aeternum praeter eum, ab eo non factum, error abominabilis est, non solum in fide, sed etiam apud philosophos.

3) Dicendum quod nihil potest praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra q. 19, a. 4, quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat . . . Ostensum est autem supra, q. 19, a. 3 quod absolute (d. h. im Gegensatz zu einer necessitas conditionata auf Grund einer durch den freien Willen Gottes selbst gesetzten Bedingung) loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper; sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest. *S. Th.* 1, q. 46, a. 1, c.

Grund gegen die Nothwendigkeit einer ewigen Schöpfung geltend und widerlegt aus ihm die verschiedenen Einwände[1]), welche man gegen den zeitlichen Anfang der Welt vorgebracht hat. Sie lassen sich auf folgende zurückführen.

1. Da Gott von Ewigkeit, sagt man, die allzureichende und allvollkommene Ursache ist, deren Wirksamkeit nichts hindern, nichts verzögern kann, so muß auch nothwendig die Wirkung dieser Ursache, die Welt, ewig sein. Das wäre richtig, wenn die Schöpfung eine naturnothwendige Wirkung Gottes wäre. Nun aber ist sie ein Werk seines freien Willens und daher einzig von diesem abhängig; Gott hat aber gewollt, daß die Welt einen zeitlichen Anfang habe[2]).

2. Wohl, erwiedert man, ist die Welt das Werk des freien göttlichen Willens; aber Gott hat die Welt wirklich gewollt und, wie Glaube und Vernunft lehren, ist der schöpferische Wille und die schöpferische That ewig, also ist es auch deren Product, die Welt. Allein, wie wir bereits sahen[3]), folgt daraus, daß der Wille und die That Gottes ewig sind, keineswegs die Ewigkeit des Geschöpfes; dieses ist vielmehr so, wie Gott wollte, daß es sein solle, und Gott wollte, daß es zeitlich sei und einen bestimmten Anfang habe[4]).

3. Allein, lautet die Entgegnung hierauf, woher weiß man, daß Gott den zeitlichen Anfang der Welt wollte? Mußte er nicht vielmehr vermöge seiner unendlichen Weisheit und Liebe wollen, daß sie von Ewigkeit sei? Denn von Ewigkeit sein, ist besser, als einen zeitlichen Anfang haben; mußte also nicht die göttliche Weisheit dem Besseren vor dem minder Guten den Vorzug geben? Und ist nicht Gott ewiglich die unendliche Liebe; und ist es dieser Liebe nicht ent-

---

1) Es sind zehn Einwände, welche Thomas in der *S. Th.*, und nicht weniger als 30, welche er *De potent.* q. 3, a. 17 widerlegt.

2) Sicut effectus sequitur a causa agente naturaliter secundum modum suae formae, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo praeconceptam et definitam, ut ex superioribus patet q. 14, a. 8, et q. 41, a. 2. Licet igitur Deus ab aeterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quod est in praedefinitione suae voluntatis, ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum auctorem. *S. Th.* 1, q. 46, a. 1, ad 9.

3) S. oben S. 123.

4) Posita actione sequitur effectus secundum exigentiam formae, quae est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et praedefinitum, accipitur ut forma quae est principium actionis. Ex actione igitur Dei aeterna non sequitur effectus aeternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse. *S. Th.* 1, q. 46, a. 1, ad 10.

sprechend, von Ewigkeit die Creatur zu schaffen und Gutes ihr mitzutheilen? Die Antwort ist einfach. Daß Gott die Welt am Anfang der Zeit erschuf, wissen wir vor Allem durch die göttliche Offenbarung. Die übrigen Einwände aber haben bereits oben, wo wir den Optimismus widerlegten[1]), ihre Erledigung gefunden. Vorausgesetzt, daß Gott eine ewige Welt hätte erschaffen können, wovon unten die Rede sein wird, ist es ebenso wenig nothwendig, daß er sie schuf, als es nothwendig war, daß er überhaupt irgend etwas geschaffen hat. Ja weit entfernt, daß die Erschaffung einer ewigen Welt nothwendig wäre, sieht vielmehr die Vernunft ein, daß *es der göttlichen Weisheit im höchsten Grade entsprechend ist, der Welt einen zeitlichen Anfang zu geben*: denn gerade durch die Zeitlichkeit der Welt wird der unendliche Unterschied zwischen Gott und Welt, insbesondere die absolute Unabhängigkeit Gottes von den Geschöpfen und die Contingenz und absolute Abhängigkeit der Welt von Gott vollkommener geoffenbart[2]).

4. Aber, wendet man ein, wenn Gott nicht ewiglich die Welt erschaffen hat, dann war er durch eine ganze Ewigkeit unthätig; dann hat ferner Gott sich verändert und vervollkommnet, indem er eine Ewigkeit hindurch weder Schöpfer noch Herr gewesen und erst am Anfang der Zeit es geworden ist. Diese Scheingründe haben bereits in der Lehre von der Freiheit der Schöpfung[3]), sowie in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften[4]) ihre Erledigung gefunden. Nur an zwei Punkte sei erinnert. Gott wäre, wenn er auch gar nicht geschaffen hätte, dennoch der unendlich Vollkommene, der absolute Herr, die unendliche Liebe und Thätigkeit: denn die Welt und ihre Erschaffung fügt der göttlichen Vollkommenheit nichts hinzu; es kann daher auch die Zeitlichkeit der Welt Gottes Vollkommenheit und Herrlichkeit nicht mindern, ihre Ewigkeit sie nicht mehren. Sodann aber ist es auch eine irrige, anthropomorphistische Vorstellung, wenn man aus dem zeitlichen Anfange des Erschaffenen einen zeitlichen Anfang der göttlichen Schöpferthätigkeit folgert. Wir wissen ja, daß der Schöpfungsact, wie alle göttlichen Acte nach Außen, *an sich* ewig und unveränderlich und mit dem göttlichen Wesen identisch ist[5]).

---

1) S. 118. Vgl. Bd. 3, S. 759 ff.

2) Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinae potentiae creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset; omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit. *S. Th.* 1, q. 1, a. 46, ad 6 i. f.

3) §. 263, I.

4) Bd. 3, §. 167, VI; S. 403; §. 171, IV, S. 468 ff.

5) S. oben S. 123.

Damit erledigt sich von selbst die alte Frage, was Gott vor Erschaffung der Welt gethan habe. Wohl ist es berechtigt, wenn man diese Frage, mit manchen Vätern, einfach als eine Frage frevelhafter Neugierde abweist, oder lediglich auf die ewige und unendlich vollkommene innere Lebensthätigkeit Gottes hinweist; allein vor Allem ist darauf aufmerksam zu machen, daß diese Frage selbst auf einer falschen anthropomorphistischen Vorstellung beruht, indem man, die Zeitlichkeit auf Gott und sein Wirken übertragend, sich vorstellt, daß die Ewigkeit, in der Gott noch nicht schuf, dem Momente der Schöpfung wie eine frühere Zeit vorausgegangen sei[1]). Aber Gott geht der Schöpfung voran nicht in einem vorübergehenden Zeitraume, sondern in seiner unwandelbaren Ewigkeit[2]). Vor der im untheilbaren Moment des Erschaffenwerdens beginnenden Zeit gab es keine andere wirkliche, sondern nur die imaginäre Zeit. Erst mit der Welt ist die Zeit erschaffen und hat begonnen mit ihr[3]); Gott aber ist über und außer aller Zeit und eben deßhalb in seiner untheilbaren Ewigkeit jeglicher Zeit gegenwärtig, wie wir dieses in der Lehre von Zeit und Ewigkeit genügend gesehen haben[4]).

5. Aber gerade aus dem Begriff von Zeit und Ewigkeit und ihrem Verhältnisse zu einander hat man Einwände gegen den zeitlichen Anfang der Schöpfung entlehnt. Man sagt: Entweder war vor der

1) At si cujusquam volatilis sensus vagatur per imagines retro temporum, et te Deum omnipotentem et omnicreantem et omnitenentem, coeli et terrae artificem, ab opere tanto, antequam id faceres, per innumerabilia saecula cessasse miratur; evigilet atque attendat, quia falsa miratur. Nam unde poterant innumerabilia saecula praeterire, quae ipse non feceras, cum sis omnium saeculorum auctor et conditor? aut quae tempora essent, quae abs te condita non essent? aut quomodo praeterierint, si nunquam fuissent? . . . Si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus. *Augustin.* Confess. 11, 13. Vgl. die Fortsetzung dieser Stelle Bd. 3, S. 479, Note 2.

2) Vgl. unten S. 143, Note 5.

3) Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est; quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret . . . Cum igitur Deus, in cujus aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator, quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video; nisi dicatur ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cujus motibus tempora currerent. Porro si Litterae sacrae maximeque veraces ita dicunt, in principio fecisse Deum coelum et terram, ut nihil antea fecisse intelligatur, quia hoc potius in principio fecisse diceretur, si quid fecisset ante caetera cuncta quae fecit; procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. *Augustin.* Civ. Dei 11, 6. — 4) Vgl. Bd. 3, §. 176.

Erschaffung der Welt keine Zeit, oder es war vor ihr eine andere Zeit. Sei keine Zeit vor ihr gewesen, so könne auch nicht davon die Rede sein, daß Gott der Dauer nach vor der Erschaffung war: denn Vor und Nach setzen die Zeit voraus. Gehe aber Gott der Schöpfung nur der Ordnung, nicht der Dauer nach voraus, so sei die Welt gleich ewig mit Gott, wie auch der Sohn dem Vater gleich ewig sei, weil er zwar der Ordnung, nicht aber der Dauer nach auf ihn folge. Wenn man aber vor der Erschaffung eine Zeit annehme, so müßten auch auf einander folgende Bewegungen und deßhalb sich verändernde oder bewegende Dinge anerkannt werden; daher müsse entweder diese Welt ewig sein oder es müßten ihr in infinitum andere Welten vorangegangen sein, wie dieses nicht nur Philosophen, sondern auch die Origenisten annahmen. Allein diese und ähnliche Demonstrationen, woraus Aristoteles und nach ihm Proklus die Ewigkeit der Welt, Kant aber eine unauflösliche Antinomie der Vernunft beweisen wollte, sind nichts Anderes als Sophismen, welche im letzten Grunde auf der Nichtunterscheidung zwischen der wirklichen und möglichen Zeit beruhen. Die Welt hat zeitlich angefangen zu sein, Gott aber hat nicht angefangen zu sein und deßhalb geht er der Welt nicht lediglich — wie der Vater dem Sohne — der Ordnung, sondern auch der Dauer nach voraus. Die Dauer Gottes aber ist die untheilbare Ewigkeit, nicht eine theilbare Zeit oder Aeviternität; die Dauer der Geschöpfe hingegen ist Zeit und diese Zeit ist von der Succession der creatürlichen Veränderungen nicht real verschieden. Dieser wirklichen Zeit geht keine andere wirkliche Zeit, wohl aber die unbegränzte Möglichkeit anderer Zeiten, weil anderer veränderlicher Dinge voraus. Nur in unserer Phantasie stellen wir uns die mögliche Zeit als eine wirkliche vor. Allein diese fictive Zeit ist ebenso wenig etwas Wirkliches, wie der fictive Raum. Wenn man also sagt, vor der Weltzeit sei nothwendig eine vorweltliche Zeit und deßhalb auch vorweltliche Dinge gewesen, so ist es dasselbe sophistische Spiel, wie wenn man sagt, vor Erschaffung sei nothwendig der leere Raum gewesen, also müsse Gott vor der Schöpfung den Raum erschaffen haben [1]).

---

1) Auf diese Einwände antwortet Thomas: Dicendum quod Deus est prior mundo duratione. Sed ly *prius* non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Vel dicendum quod designat aeternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis, sicut cum dicitur: Supra coelum nihil est, ly *supra* designat locum imaginarium tantum, secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus coelestis corporis dimensiones alias superaddi. *S. Th.* 1, q. 46, a. 1, ad 8. Vgl. ad 4. Cf. *August.* Civ. Dei l. 11, c. 6,

6. Andere Einwände gegen einen zeitlichen Anfang der Welt beruhen auf einer Verkennung beziehungsweise Leugnung des wahren Schöpfungsbegriffes. Gewiß, wenn die Schöpfung, wie die uns bekannten natürlichen Entstehungsweisen der Dinge durch Zusammensetzung, Gestaltung, Generation, eine bloße Veränderung wäre, könnten die Incorruptibilien, wie sie nicht vergehen können, auch nicht entstanden sein[1]), und setzte die Schöpfung als Bewegung eine andere Bewegung und ein Bewegliches voraus[2]). Allein da Schöpfung nicht Veränderung, sondern Setzung des endlichen Seins selbst ist, so leiden diese Argumente auf sie keine Anwendung.

IV. Wenn wir nun die Controverse über die Möglichkeit einer ewigen Welt kurz betrachten, so ist vor Allem daran zu erinnern, daß darüber keine Controverse besteht, daß sowohl die Erschaffung aller Dinge aus Nichts, als die Möglichkeit ihres zeitlichen Anfangs streng aus der Vernunft bewiesen werden kann und somit auch alle s. g. Vernunftgründe gegen das Dogma von dem zeitlichen Anfange der Welt lösbar sind. Wenn daher die Güntherianer und andere moderne Theologen aus der Meinung des heil. Thomas und seiner Schule — die Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung könne nicht in jeder Beziehung stringent bewiesen werden und deßhalb sei die Wahrheit, daß die Welt am Anfang der Zeit erschaffen sei, nicht durch die bloße Vernunft, sondern nur durch den Glauben gewiß — folgern wollten, daß der heil. Thomas und seine Schule die Schöpfung aus Nichts für eine bloße Glaubenswahrheit, nicht aber für eine demonstrabele Vernunftwahrheit gehalten hätten, so steht das mit der klaren Lehre des heil. Thomas und aller rechtgläubigen Theologen ohne Ausnahme in Widerspruch.

Daß alle Dinge von Gott aus Nichts erschaffen sind, und daß

---

1) Thomas widerlegt diesen Einwand mit den Worten: Illud quod habet virtutem ut sit semper, ex quo habet illam virtutem, non quandoque est, et quandoque non est; sed antequam haberet illam virtutem, non fuit. Unde haec ratio, quae ponitur ab Aristotele in 1 de Coel. text. 120, non concludit simpliciter, quod incorruptibilia non incoeperunt esse; sed quod non incoeperunt esse per modum naturalem, quo generebabilia et corruptibilia incipiunt esse. *S. Th.* 1, q. 46, a. 1, ad 2.

2) Hierüber sagt Thomas: Primus motor semper eodem modo se habuit; primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incoepit esse, cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quae non est mutatio . . . Unde patet, quod haec relatio, quam ponit Aristoteles in 8 Phys., procedit contra eos qui ponebant mobilia aeterna, sed motum non aeternum, ut patet ex opinionibus Anaxagorae et Empedoclis. Nos autem ponimus, ex quo mobilia incoeperunt, semper fuisse motum. *S. Th.* 1, q. 46, a. 1, ad 5.

ihre Dauer einzig und allein vom freien Willen Gottes abhängt, das ist eine unbestrittene Vernunftwahrheit. Nur das ist eine Streitfrage, ob eine ewige Schöpfung unmöglich sei, und ob diese Unmöglichkeit durch stringente Vernunftbeweise, sei es aus dem Begriffe der Schöpfung selbst, sei es aus anderen evidenten Vernunftgründen, bewiesen werden könne.

Hieraus ergibt sich, daß diese Controverse keine so große praktische Wichtigkeit hat: denn auch bei Denjenigen, welche diese Frage negativ entscheiden, steht der Vernunftbeweis der Schöpfung und der Möglichkeit ihres zeitlichen Anfangs unzweifelhaft fest, und damit ist das wesentliche Interesse des Glaubens gewahrt.

Was aber die Sache selbst[1]) betrifft, so hält ein Theil der Scholastiker eine anfangslose Schöpfung für schlechthin unmöglich[2]), ein anderer Theil für schlechthin möglich[3]); andere nehmen eine mittlere Stellung ein[4]), indem sie ewiges Erschaffensein nur bei gewissen Geschöpfen für möglich, bei anderen für unmöglich halten. Insofern sie nun die Dinge dieser Welt zu der letzteren Klasse rechnen, halten sie auch den zeitlichen Anfang dieser Welt für positiv aus der Vernunft beweisbar.

Uns muß die Meinung des heil. Thomas besonders interessiren. Er wich in unserer Frage von der Lehre des Albertus M., sowie des Alexander von Hales und des mit diesem übereinstimmenden Bonaventura, welche eine Creatur ohne zeitlichen Anfang für schlechthin unmöglich halten[5]), allerdings insofern ab,

1) Die verschiedenen Meinungen der Scholastiker stellt zusammen *Gregor. de Valent.* In 1, q. 46, punct. 2.

2) So Albertus M., Alexander von Hales, Bonaventura, Heinrich von Gent.

3) So Gregor von Rimini, Occam, Gabriel Biel und die meisten Nominalisten.

4) So Durandus und in späterer Zeit Suarez u. A.

5) Als Beispiel genügt es, die Lehre des heil. Bonaventura hier der Hauptsache nach mitzutheilen. Ponere mundum aeternum esse, sive aeternaliter productum, ponendo omnes creaturas ex nihilo productas, omnino est contra veritatem, et rationem . . . Hinc enim in se implicat manifestam contradictionem. Nur wenn die Materie aus sich selbst von Ewigkeit wäre, wäre es anders. Porro autem mundum aeternum praesupposita aeternitate materiae, rationabile videtur et intelligibile; nur dann gälte auch das Beispiel, daß der Fußstapfen ewig und doch verursacht wäre, wenn der Fuß ewig im Staube stände; oder ewig der Schatten eines ewigen Lichtes, wenn ewig der schattenwerfende Körper wäre. — Sicher mit Unrecht macht Gregor von Valentia hiegegen einen Einwand. Vgl. oben S. 128, Note 2. Bonaventura stützt seine Behauptung, daß alles aus Nichts Erschaffene einen zeitlichen Anfang haben müsse, auf folgende Gründe: 1. *Impossibile est infinito addi* . . .

als er die von ihnen gegen die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung vorgebrachten Gründe nicht für apodictische Beweise, sondern nur für Probabilitätsgründe hielt[1]). Auf der anderen Seite erklärt er eine anfangslose Schöpfung für kaum faßbar[2]); ferner unterscheidet er die Aeviternität einer solchen scharf von der schlechthin incommunicabelen Ewigkeit Gottes[3]); endlich hält er eine anfangslose Schöpfung insofern für unmöglich, als in derselben die gleichzeitige Existenz unendlich vieler Geschöpfe eingeschlossen wäre[4]).

Sed si mundus est sine principio, duravit in infinitum; ergo durationi ejus non potest addi: sed constat hoc esse falsum, quia revolutio additur revolutioni omni die. Auf den Einwand, es könne a parte ante das unendlich sein, was a parte post vermehrbar ist, entgegnet er: auch a parte ante gelte das Argument, da, wenn unendlich viele Jahre abgelaufen seien, zwölfmal so viele Monate verflossen sein müßten. 2. *Impossibile est infinita ordinari:* omnis enim ordo fluit a principio in medium; si ergo non est primum non est ordo. Sed duratio mundi sive revolutiones coeli, si sunt infinitae, non habent primum: ergo non habent ordinem, ergo una non est ante aliam: sed hoc est falsum: restat ergo quod habeant primum . . . 3. *Impossibile est infinita pertransiri;* sed si mundus non coepit, infinitae revolutiones fuerunt: ergo impossibile est illas pertransiri: ergo impossibile fuit devenire usque ad hanc . . . 4. *Impossibile est infinita a virtute finita comprehendi:* sed si mundus non coepit, infinita comprehenduntur a virtute finita. So würde der Verstand des Engels actu unendlich viele Bewegungen der Welt begreifen müssen. 5. *Impossibile est infinita simul esse.* Wäre das Menschengeschlecht ohne Anfang, so wären bereits unzählige Menschen geboren und müßten jetzt unzählige unsterbliche Seelen wirklich sein, was unmöglich. 6. *Impossibile est, quod habet esse post non esse, habere esse aeternum,* quoniam haec est implicatio contradictionis: sed mundus habet esse post non esse; ergo impossibile est esse aeternum.

1) Daß Thomas die Gründe Derer, welche die Möglichkeit einer Schöpfung ohne zeitlichen Anfang bestritten, für probabel hielt, erklärt er S. c. g. 2, 38 mit den Worten: Has autem rationes, quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum etc.

2) Von Denen, welche eine ewige Schöpfung für möglich halten, sagt er mit Augustin, Civ. Dei 11, 4: Non enim mundum temporis volunt habere, sed suae creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus. *S. Th.* 1, q. 46, a. 2, ad 1.

3) Etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boetius in fine De Consol. lib. 5, pros. 6, parum a princ. quia esse divinum est esse totum simul absque successione; non autem sic est de mundo. *S. Th.* 1, q. 46, a. 2, ad 5.

4) Auf den, wie er S. c. g. 2, 38 sagt, sehr schwierigen Einwand gegen die Ewigkeit der Welt, daß falls die Menschheit von Ewigkeit her sich fortgepflanzt hätte, unzählige unsterbliche Seelen existiren würden, was unmöglich, antwortet er hier und noch instructiver *S. Th.* 1, q. 46, 2, ad 8: Hanc rationem ponentes aeternitatem mundi multipliciter effugiunt. Quidam enim non re-

Der heil. Thomas gibt uns auch den Grund an, der ihn zur Aufstellung seiner Meinung bewog. Er glaubte nämlich, daß es im Interesse des Glaubens liege, den die Ewigkeit der Welt behauptenden Philosophen, insbesondere den arabischen Aristotelikern gegenüber sich auf die Vertheidigung dessen zu beschränken, wofür wir absolut entscheidende Vernunftgründe hätten, nämlich auf den Beweis, daß die Welt aus Nichts erschaffen und daß sie nicht nothwendig von Ewigkeit her erschaffen sei; dagegen meinte er, daß die Nothwendigkeit des zeitlichen Anfangs der Welt sich nicht mit gleicher Evidenz beweisen lasse; daher solle man diesen Gegnern gegenüber einen solchen nur probabeln Beweis nicht geltend machen[1]).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der heil. Thomas keineswegs die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung als eine absolut ausgemachte Vernunftwahrheit, noch viel weniger aber als einen Glaubenssatz behauptete. Als Glaubenssatz sah er allerdings nur den wirklichen zeitlichen Anfang der Welt an. Allein wenn die Offenbarung nicht nur dieses, sondern auch die Unmöglichkeit einer ewigen Creatur lehrte, so würde die Meinung des heil. Thomas, der nur die philosophische Unbeweisbarkeit dieser Unmöglichkeit behauptet, damit nicht im Widerspruche stehen.

Von den Theologen nach Thomas hat Skotus und seine Schule die Frage unentschieden gelassen. Die meisten der Thomisten haben sich, jedoch nicht selten mit einer gewissen Reserve, der Meinung ihres Meisters angeschlossen, bis zur Gegenwart[2]). Andere

putant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in Metaph. Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superius q. 7, a. 4. Quidam vero dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam vero, quod ex omnibus animabus remanet una tantum (nämlich nach der Lehre Derer, die nur Eine Seele in Allen annehmen, cf. S. c. g. l. c.). Alii vero posuerunt propter hoc circuitum animarum, ut scilicet animae separatae a corporibus post determinata temporum curricula iterum redirent ad corpora . . . Unde posset dicere aliquis, quod mundus fuit aeternus, vel saltem aliqua creatura ut Angelus, non autem homo. Da der heil. Thomas aber weder die Sterblichkeit der Seele, noch die Einheit der Seelen in allen Menschen, noch die Seelenwanderung als eine vernünftige Wahrheit anerkennt, so kann er es auch nicht für möglich halten, daß sich das Menschengeschlecht von Ewigkeit her fortpflanze. Allein er meint, deßhalb sei doch nicht die Unmöglichkeit der anfangslosen Schöpfung irgend eines anderen Wesens, namentlich eines Engels, bewiesen. So auch *Cajetan* i. h. l.

1) Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam iridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quae fidei sunt. *S. Th.* 1, q. 46, a. 2, c.

2) Die *S. Th.* 1, q. 46, a. 2, ad 8 angeführte Beschränkung (s. oben

haben die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung auf unveränderliche Substanzen beschränkt[1]). Die Uebrigen halten die Unmöglichkeit einer ewigen Welt und die Nothwendigkeit eines zeitlichen Anfangs jeglicher Creatur für eine vollkommen erwiesene Vernunftwahrheit. Dieses ist heute wohl die Meinung der Mehrzahl[2]).

Wenn wir nun über unsere Frage vor Allem

1. die Quellen des Glaubens zu Rathe ziehen, so enthält die heilige Schrift nichts mit Evidenz Entscheidendes. Wohl lehrt sie auf's Klarste, daß die Welt wirklich einen zeitlichen Anfang hat. Allein ob es Gott nicht möglich gewesen wäre, von Ewigkeit her einem Geschöpfe das Dasein zu geben, darüber enthält sie keine aus-

S. 136, Note 4) nehmen namentlich auch Capreolus und Cajetan an. Gotti sagt, Thomas scheine in der Frage nach der Möglichkeit einer anfangslosen Creatur der affirmativen Meinung zu sein, da er die Gründe der Gegner als lösbare hinstelle. Er selbst entscheidet die Frage nicht, sondern verweist sie in die Philosophie. Dasselbe thut Mazzella a. a. O. Eine thomistische Autorität der Gegenwart, Cardinal Zigliara, lehrt Summa philos., Cosmol. l. 1, c. 3, a. 2, daß beide Meinungen probabel sind. Er stellt deßhalb als Resultat seiner Untersuchungen zwei Thesen auf: 1. Probabile est repugnare aliquam creaturam esse ab aeterno. 2. Probabile est non repugnare aliquam creaturam esse ab aeterno. Dieser zweiten These fügt er nach Angabe ihrer Hauptgründe bei: Hoc pariter argumentum probabile est, sed non demonstrativum, quia non certo constat utrum existentia creaturae, sicut abstrahit a determinatione in tempore, ita possit habere durationem aeternitatis. Ueberdies hält Zigliara nur bezüglich unveränderlicher Substanzen die Möglichkeit einer Erschaffung von Ewigkeit für probabel, nicht aber bezüglich dessen, was der Bewegung, Zeit, Generation, Succession unterworfen ist, und urtheilt demgemäß, daß die Welt, wie sie jetzt ist, nicht von Ewigkeit sein könne. Existimo autem mundum uti nunc est, non potuisse ab aeterno creari, quidquid in contrarium suaderi conetur P. Guerinois ord. Praed. in suo Clypeo philos. thomist. Tom. 3, q. 1, a. 2. Er scheint also im Wesentlichen mit Suarez überein zu stimmen.

1) So namentlich *Suarez*, In Summ. tom. 3, tract. 1, lib. 1, c. 2. *Metaph.* Disput. 20, Sect. 5.

2) Vgl. namentlich die oben S. 121, Note 1 angeführten Stentrup, Palmieri (dazu dessen Cosmolog. Thes. 31.), Stöckl. Im Anschluß an Gregor von Valentia hält Scheeben auf Grund der Väterlehre mit Petavius (De Deo lib. 3, c. 6) die Nichtmöglichkeit einer ewigen Schöpfung für theologisch gewiß, wenn auch vielleicht für philosophisch nicht stringent erweisbar. „Bei der Schwierigkeit der Frage wäre nach der Mahnung des heil. Thomas darauf zu achten, daß man in der Discussion mit den Ungläubigen die Evidenz, auch wenn man davon überzeugt ist, nicht allzu sehr betone, als ob der wirkliche Anfang der Welt durch die Unmöglichkeit des Nichtanfangs bedingt wäre — obwohl unsere modernen Ungläubigen schwerlich auf den Einfall kommen dürften, die Ewigkeit der Welt noch zu behaupten, wenn sie einmal die Schöpfung zugeben." Dogm. Bd. 2, S. 11. — Vgl. auch Simar, Dogm. §. 225.

drückliche Offenbarung; ebenso wenig sagt sie, daß die Vernunft die Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung zu erkennen vermöge. Wohl spricht sie vielmal und in der prägnantesten Weise aus, daß Gott allein ewig ist. Darin liegt allerdings, daß die absolute Ewigkeit, wie sie Gott von Natur eigen ist, keinem Geschöpfe mitgetheilt werden kann; allein damit ist nicht auch schon die Möglichkeit jener aeternitas *participata* geleugnet, die Gott nach der Thomistischen Meinung, wenn er es gewollt, einem Geschöpfe hätte mittheilen können.

Die Väter lehren nicht nur die factische Zeitlichkeit aller Geschöpfe, sondern sprechen es auch übereinstimmend und constant als eine unzweifelhafte Wahrheit aus, daß Zeitlichkeit und zeitlicher Anfang dem Geschöpfe als solchem ebenso wesentlich sei, als Gott die Anfangslosigkeit und Ewigkeit[1]).

Gegenüber der bei den heidnischen Philosophen weit verbreiteten Behauptung, daß die Seelen, wenn sie entstanden seien, auch wieder aufhören müßten zu sein, wenn sie aber unsterblich seien, sie auch nicht geworden sein könnten[2]), vertheidigt Irenäus die Wahrheit, daß die Seelen zwar erschaffen seien und deßhalb einen Anfang ihres Seins haben, nichtsdestoweniger aber durch Gottes Willen ewig fortdauern. Hiebei spricht er aus, daß Alles, was erschaffen ist, auch angefangen habe zu sein[3]). Noch bestimmter sagt er an einer anderen Stelle, daß alles Erschaffene nothwendig zeitlich sei, daher Anfang,

---

1) Gegenüber der Meinung der meisten Theologen seiner Zeit, daß die Frage nach der Möglichkeit einer ewigen Welt nicht eine theologische, sondern lediglich eine philosophische Frage sei, schreibt Petavius: Sed nos ei locum proprium inter theologicas istas velut postliminio reddemus. Non enim aut obscura sunt, aut silentio premenda illa Patrum antiquorum placita, quae qui ad id solum spectare putant, quid reipsa factum sit a Deo, non quid facere potuerit, ac rerum natura quid per se ferat; (complures autem ita dictitant) multum aberrant a vero, atque a nobis deducti suum hic deponent errorem. Sic igitur habeant, rem nullam a Deo creari ab aeterno potuisse, communem esse veterum illorum, qui de eo tractarunt sententiam, eoque adversus Arianos argumento saepe et libenter usos esse.

2) Vgl. hierüber *S. Th.* 1, q. 46, a. 1, ad 2, oben S. 134, Note 1.

3) Sine initio et sine fine, vere et semper idem et eodem modo se habens solus est Deus, qui est omnium Dominus. Quae autem sunt ab illo omnia, quaecunque facta sunt et fiunt, initium quidem accipiunt suae generationis, et per hoc inferiora sunt ab eo qui ea fecit, quoniam non sunt ingenita; perseverant autem et extenduntur in longitudinem saeculorum, secundum voluntatem factoris Dei: ita ut sic initio fierent, et postea ut sint eis donet. *C. haer.* lib. 2, c. 34 (al. 64.).

Mitte, Fortgang, Vermehrung habe[1]). Ebenso urtheilt Tertullian, wenn er sagt, daß Alles nach Gott, weil von Gott, und von Gott, weil aus Nichts sei[2]).

Besonders aber haben die Väter im Kampfe mit den Arianern über unseren Lehrpunkt sich ausgesprochen. Auf die Frage der Arianer, weßhalb Gott ewig Vater gewesen sein müsse, wie die Katholiken behaupteten, da er doch nach ihrem Zugeständniß nicht immer Schöpfer gewesen, antwortet Athanasius, es sei ein großer Unterschied zwischen dem aus dem Wesen des Vaters gezeugten Sohne und dem Geschöpfe; der Sohn sei nothwendig und deßhalb ewig; das Geschöpf aber hänge ganz vom göttlichen Willen ab und brauche deßhalb nicht ewig zu sein, obwohl Gott ewig Schöpfer genannt werden könne. Wenn die Arianer weiter fragten, warum aber Gott, da er doch immer schaffen konnte, nicht immer geschaffen habe, so erwidert Athanasius, es sei dieses eine frevelhafte Frage, doch könne man auch sie beantworten; und die Antwort lautet: Obwohl Gott immer schaffen konnte, so konnten doch die Geschöpfe nicht ewig sein: denn die Geschöpfe sind aus Nichts und waren nicht, bevor sie wurden: denn wie konnte das, was nicht war, ehe es wurde, gleiche Dauer mit Gott haben, der immer ist[3])?

1) Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit: et quidem qui facit semper idem est; quod autem fit, et initium, et medietatem, et adjectionem, et augmentum accipere debet. *C. haer.* 4, c. 11, nr. 2 (al. c. 24.).

2) Sic et primus erit (Deus), quia omnia post illum; sic omnia post illum, quia omnia ab illo; sic ab illo, quia ex nihilo. *C. Hermog.* 16. So hat auch Photius das Wort des Methodius M. gegen Origenes aufbewahrt: Impossibile est id, quod initio productionis est circumscriptum, simul cum eo, quod finem ac terminum nullum habet, fine itidem et termino carere. Ap. *Petav.* l. c. IV.

3) Quocirca necesse non semper opus exstitisse (τὸ μὲν ποίημα οὐκ ἀνάγκη ἀεί εἶναι), siquidem cum vult opifex, opus facit. At foetus (γέννημα) subjectus voluntati non est, sed naturae est proprietas. Praeterea opifex recte quis vocari potest, etiamsi nondum exstent opera: ac pater nec dici nec esse potest, quando non exstitit filius. Quod si scrutari velint, cur cum Deus semper possit opera facere, non semper facit: sane insanientium hominum temeritas ista est. *Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis auxiliarius ejus fuit?* (Rom. 11, 34.) Aut quomodo figmentum dicit fictori: *Quid me fecisti sic?* (Rom. 9, 20.) Verum ne vel levi objecta ratione, silentio utamur, audiant illi res factas aeternas esse non potuisse, etiamsi eas semper potuerit facere Deus. Illae enim ex nihilo sunt, nec erant antequam fierent: quae autem non erant, antequam fierent, quomodo simul cum Deo, qui semper est, possint existere? *C. Arian.* Or. 1, 29. So sagt auch Athanasius *Orat. c. Ar.* 2, 1: Si quidem rerum factarum et creatarum proprium est dici ex nihilo esse, nec fuisse antequam gignerentur.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß hier Athanasius den zeitlichen Anfang als eine nothwendige Folge der Geschöpflichkeit betrachtet. Ueberhaupt scheint zwischen Katholiken und Arianern nie ein Streit darüber bestanden zu haben, daß Alles, was erschaffen ist, nothwendig einen zeitlichen Anfang habe. So sagt auch Gregor von Nyssa, daß Gott nothwendig vor aller Zeit sei, da in Gott Dasjenige nicht sein könne, was der Creatur eigenthümlich ist, nämlich zeitlich zu sein[1]). Aehnliche Aussprüche von Basilius, Cyrill von Alexandrien und anderen griechischen Vätern findet man bei Petavius a. a. O. Johannes von Damascus faßt sie kurz in dem Worte zusammen: Die Creatur, da sie ein Werk des Willens Gottes ist, ist nicht gleichewig mit Gott: denn es widerspricht der Natur der Dinge, daß Dasjenige, was von Nichtsein zum Sein gebracht wurde, gleichewig mit Demjenigen sei, der ohne Anfang immer ist[2]).

Damit stimmen die großen Väter des Abendlandes überein. Gott allein ist schlechthin unveränderlich und deßhalb ewig, so daß mit ihm nichts gleichewig sein kann, sagt Augustinus und folgert daraus, daß Gott über Zeit und Raum erhaben, alles Räumliche und Zeitliche verursacht[3]). Daß auch die seligen Geister Gott nicht gleichewig sind, beweist er einfach dadurch, daß sie angefangen haben zu sein, weil sie erschaffen sind[4]). Wie viel Zeit vor der Erschaffung des Menschen verflossen, bekennt Augustinus nicht zu wissen; aber

---

1) (Divinitas) omnia antegressa saecula, et antiquioris et recentioris diversitatem effugit: eo quod in divina beataque vita nihil eorum spectari potest, quae in creatura proprie ratio nostra contemplatur. Siquidem omnis creatura, sicut dictum est, secundum ordinem quendam ac seriem producta, saeculorum spatiis exequatur. *Adv. Eunom.* 1.

2) Creatura, cum voluntatis Dei sit opus, non est Deo coaeterna. Non enim natura fert (οὐ πέφυκε), ut quod ex nihilo ad esse profectum est, coaeternum sit ei, qui principio caret estque semper. *De fide orthod.* 1, 8.

3) Verum quia omnino incommutabilis est illa natura Trinitatis, et ob hoc ita aeterna, ut ei aliquid coaeternum esse non possit, ipsa apud seipsum et in se ipsa sine ullo tempore ac loco, movet tamen per tempus et locum sibi subditam creaturam, naturas creans bonitate, voluntates ordinans potestate, ut in naturis nulla sit, quae non ab illo sit, in voluntatibus autem nulla bona sit, cui non praesit, nulla mala sit, qua bene uti non possit. *Genes. ad lit.* l. 8, c. 23.

4) Von der domus Dei (dem Himmel der Seligen) sagt er *Confess.* l. 12, c. 15, nr. 19 i. f.: Nec tamen tibi Deo coaeterna, quoniam non sine initio: facta est enim.

das weiß er, daß schlechthin nichts Erschaffenes gleichewig sein kann mit dem Schöpfer[1]). Kein Geschöpf ist ohne Anfang, einfach aus dem Grunde, weil es nicht göttlichen Wesens ist, lehrt Fulgentius[2]).

Aus diesen und anderen Zeugnissen glaubte Petavius folgern zu müssen, daß die Unmöglichkeit der ewigen Erschaffung irgend welcher Creatur die sententia communis der Väter sei[3]); und Gregor von Valentia ist der Meinung, daß man Angesichts der Väterlehre die Unmöglichkeit anerkennen müsse, daß etwas von Ewigkeit geschaffen sei, wenn auch die Vernunft dieses zur Zeit nicht vollkommen zu beweisen vermöge[4]).

Die Anhänger der thomistischen Lehre dagegen glauben, daß auch ihre Meinung der Lehre der Väter vollkommen gerecht werde: denn ein Geschöpf, wenn es auch immer erschaffen gewesen, sei doch keineswegs gleichewig mit Gott, da es nicht, wie Gott, sein gesammtes Leben ungetheilt und auf einmal besitze[5]).

Die Kirche hat die Controverse nicht ausdrücklich entschieden. Das ergibt sich schon daraus, daß seit Jahrhunderten bis auf den heutigen Tag so viele angesehene Theologen und katholische Philosophen die verschiedenen Ansichten vertheidigt haben, ohne daß die Kirche je eine der verschiedenen Meinungen verworfen oder mit einer

---

1) Quae saecula praeterierunt antequam genus institueretur humanum, me fateor ignorare: non tamen dubito nihil omnino creaturae Creatori esse coaeternum. *Civ. Dei* l. 12, c. 16.

2) Hic Deus, qui sine initio semper est, quia summe est, dedit rebus a se creatis ut sint, non tamen sine initio; quia nulla creatura ejusdem est naturae cujus est trinitas. *De fide ad Petr.* c. 3.

3) Vgl. oben S. 139, Note 1.

4) Si perpendamus in hac quaestione, ut par est, auctoritatem sanctorum patrum, absolute sentiendum est, mundum quoad nullam omnino rem atque adeo nullam creaturam potuisse esse ab aeterno ... ac proinde putandum est, huic possibilitati subesse aliquam rationem, licet ea nondum satis comperta videatur. *L. c.* de Deo creat. Q. 3, punct. 2, vers. fin.

5) Etsi mundus vel aliqua alia creatura esset ab aeterno, adhuc non esset Deo coaeterna, nec illi parificaretur in aeternitate, etsi secundum quid eum imitaretur; quia ut docet Thomas (*S. Th.* 1, q. 46, a. 2, ad 5 ſ. oben S. 136, Note 3. *De pot.* q. 3, a. 14, ad 1) esse divinum est esse totum sine successione: et sic ejus duratio est tota simul, quod ad rationem aeternitatis per essentiam talis requiritur: est enim interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Aeternitas vero participata a creatura esset quidem duratio carens principio et fine, esset tamen mutationi et successioni obnoxia. *Gotti* l. c. §. IV, XXVIII.

Censur belegt hätte. Auch das Vaticanum hat die Controverse unentschieden gelassen[1]).

Jedoch scheinen uns, wie gesagt, überwiegende Gründe dafür zu sprechen, daß die Unmöglichkeit der ewigen Erschaffung irgend welchen Geschöpfes theologisch gewiß, und auch philosophisch nachweisbar ist.

Die Gründe dafür ergeben sich zum Theile schon aus dem Bisherigen.

Wenn man die angeführten und andere Stellen der Väter unbefangen liest, so wird man sich kaum der Ueberzeugung verschließen können, daß die Väter nicht etwa nur die Coaeternität der Creatur im absoluten Sinne, sondern auch ein anfangsloses Sein derselben pure et simpliciter für unmöglich gehalten haben, nicht nur auf Grund des allgemeinen, auch von den Arianern nicht bestrittenen christlichen Glaubens, sondern auch, weil es ihnen als vernunftwidrig erschien, daß etwas erschaffen sei und doch keinen zeitlichen Anfang habe[2]). Das scheint auch namentlich aus den Auseinandersetzungen des heil. Augustinus über Zeit und Ewigkeit hervorzugehen[3]).

Wenn auch die Engel vor der ganzen sichtbaren Welt erschaffen wären, so wären sie dennoch zeitlich, da auch ihnen Bewegung und Veränderung eigen ist. Wenn man daher auch in dem Sinne von ihnen sagen kann, daß sie alle Zeit gewesen, insofern vor ihnen keine wirklichen Zeiten, weil keine anderen Geschöpfe waren, so hat doch mit ihnen die Zeit begonnen[4]). Gott aber ist vor ihnen, selbstverständlich nicht in vorübergehender Zeit, sondern in seiner unwandelbaren Ewigkeit[5]).

Damit stimmt, wie wir gesehen haben, die einmüthige theo-

---

1) Unseres Wissens bezeichnen alle Theologen, welche nach dem Vaticanum schrieben, beide Meinungen für zulässig. Außer den bereits angeführten neueren Theologen vgl. *Salv. Magnasco*, Inst. theol. tom. 2, p. 314.

2) Vgl. namentlich oben die Stellen S. 139, Note 3 u. 4. S. 140, Note 1 u. 2. S. 141, Note 1—5.

3) Vgl. namentlich Confess. l. 6, c. 11—31. Bd. 3, §. 175 u. 176.

4) Si ergo ante coelum in angelicis motibus tale aliquid (sc. aliud prius, aliud posterius in aliquo mutabili motu) fuit, et ideo tempus jam fuit, atque Angeli ex quo facti sunt, temporaliter movebantur; etiam sic omni tempore fuerunt, quandoquidem cum illis facta sunt tempora. *Civ. Dei.* l. 12, c. 15, nr. 1 i. f.

5) Quapropter si Deus semper Dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem, verumtamen non de ipso genitam, sed ab ipso de nihilo factam, nec ei coaeternam: erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa, non eam spatio transcurrente, sed manente perpetuitate praecedens. L. c. nr. 3. Vgl. das ganze Kapitel.

logische Ueberlieferung vor Thomas überein[1]). Thomas selbst aber hat die Meinung, von der Möglichkeit einer ewigen Schöpfung schwerlich für mehr als eine probabele philosophische Meinung gehalten, und lediglich den Rath gegeben, im Dispute mit den Ungläubigen die Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung nicht als stringent beweisbar geltend zu machen[2]). Wenn er aber auch, wie spätere Theologen, die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung für philosophisch erwiesen gehalten haben sollte[3]), so hat dieses jedenfalls keine höhere Autorität als die einer philosophischen Meinung, welcher jedenfalls durch die entgegenstehende Ansicht so vieler und großer Theologen und christlicher Philosophen das Gleichgewicht gehalten ist. Auch haben wir bereits bemerkt, daß ausgezeichnete Schüler und Kenner des heil. Thomas seine deßfallsige Meinung im milderen Sinne verstanden haben[4]).

Während nicht wenige thomistische Theologen unsere Frage aus der Theologie in die Philosophie verwiesen[5]), stellen Autoritäten, wie Soto und Bannez, den Satz auf, daß kein Geschöpf nach der wirklich bestehenden natürlichen Ordnung von Ewigkeit erschaffen sein könne[6]); nur das wollen sie nicht in Abrede stellen, daß Gott die Welt von Ewigkeit hätte erschaffen können, wenn er zugleich die bestehende Natur und Ordnung der Creaturen verändert hätte[7]).

1) Außer den oben S. 135 angeführten, sei noch Richard von St. Victor (De Trin. l. 2, c. 9) und Anselmus erwähnt. Letzterer schreibt *Monolog.* 27: Vera aeternitas principii finisque meta carere intelligitur, quod nulli rerum creatarum convenire, ex ipso quod de nihilo factae sunt, convincitur. Er betrachtet also Geschaffensein und zeitlichen Anfang (denn das bedeutet hier offenbar das Wort principium) als nothwendig verbunden.

2) Vgl. oben S. 136, Note 1 und S. 137, Note 1.

3) Wir brauchen kaum darauf aufmerksam zu machen, daß der Satz: „Die Unmöglichkeit einer ewigen Welt kann philosophisch nicht bewiesen werden" — wesentlich verschieden ist von dem Satze: „Die Möglichkeit einer ewigen Welt kann philosophisch bewiesen werden." Neben ersterem Satze kann die Unmöglichkeit ewiger Weltschöpfung als theologische Wahrheit aufrecht erhalten werden; nicht aber neben letzterem, da nichts theologisch wahr sein kann, was philosophisch falsch ist, und umgekehrt. Hätte also Thomas die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung für philosophisch gewiß gehalten, so konnte er nicht der Ansicht sein, daß die Väter die Unmöglichkeit einer solchen als theologisch gewiß lehrten.

4) Vgl. oben S. 137, Note 2. — 5) S. oben S. 137, Note 2. S. 139, Note 1.

6) Die Conclus. 2 des Bannez zu *S. Th.* 1, q. 46, a. 2 lautet: Non est possibile etiam per potentiam divinam Deum producere mundum ab aeterno tam quoad res corruptibiles, quam incorruptibiles, relinquendo illas suae naturae et dispositioni, quam modo habent et illis debetur.

7) Die Conclus. 3 des Bannez lautet: Possibile a Deo produci universum quatenus complectitur omnia entia . . . immutando eorum naturas et ordinem, quem modo habent, quod non repugnat potentiae Dei.

Fassen wir die Gründe in's Auge, welche Thomas für den Satz, daß die Unmöglichkeit einer ewigen Schöpfung aus der Vernunft nicht bewiesen werden könne, geltend macht, so ist die von ihm an die Spitze gestellte *ratio theologica* offenbar nicht stichhaltig. Sie lautet: Es sei ein Glaubensartikel, daß Gott die Welt am Anfang der Zeit erschaffen habe; nun seien aber Glaubensartikel aus der Vernunft nicht demonstrabel, sondern nur durch die Offenbarung bekannt[1]). Denn daraus, daß der Anfang der Welt ein Glaubensartikel ist, folgt nicht, daß er ein Glaubensgeheimniß sei. Nur die Glaubensgeheimnisse sind nicht demonstrabel, allein Gott hat auch viele Wahrheiten geoffenbart, welche die Vernunft finden und beweisen kann. Es kann daher auch der Anfang der Welt eine solche demonstrabele Wahrheit und doch zugleich Glaubensartikel sein.

Philosophisch begründet Thomas die Unbeweisbarkeit des Anfangs der Schöpfung durch die Bemerkung, daß derselbe nicht aus der Ursache der Schöpfung gefolgert werden könne: denn Ursache der Schöpfung sei der freie Wille Gottes, und was Gott frei wolle, könne man nicht aus einem nothwendigen Grunde, sondern nur aus Gottes Offenbarung wissen. Der Anfang der Welt könne aber auch nicht aus dem Wesen der Creatur gefolgert werden: denn bei

---

1) *Sed contra*, fidei articuli demonstrative probari non possunt . . . Sed Deum esse creatorem mundi, sic quod mundus incoeperit esse, est articulus fidei . . . Ergo novitas mundi habetur tantum per revelationem: et ideo non potest probari demonstrative. *S. Th.* 1, q. 46, a. 2, c. Wäre dieser Grund entscheidend, dann könnte auch das Dasein Gottes und die Schöpfung selbst nicht durch Vernunftgründe bewiesen werden, während doch Thomas auf's nachdrücklichste lehrt, daß dieses möglich ist. Freilich meint er, daß diese Wahrheiten, wenigstens für jene, welche die Beweise einsehen, nicht mehr Gegenstand des Glaubens, sondern lediglich des Wissens, daher nicht Glaubenswahrheiten, sondern praeambula fidei seien. Warum lehrt aber Thomas dasselbe nicht auch bezüglich des zeitlichen Anfangs der Welt? Will er etwa dadurch, daß er diesen Anfang für unbeweisbar für die Vernunft erklärt, wenigstens etwas an dem Glaubensartikel: Credo in Deum creatorem, nämlich den zeitlichen Anfang, als reinen Glaubenssatz bewahren, während Gott und Schöpfung selbst praeambula fidei seien? Und doch kann man kaum annehmen, daß Thomas den Weltanfang für ein eigentliches Mysterium gehalten habe, obwohl er diese Wahrheit mit dem Trinitätsgeheimniß vergleicht. S. die folgende Note. Mag es sich aber damit verhalten, wie immer: das ganze Argument wird dadurch hinfällig, daß auch Vernunftwahrheiten Gegenstand der Offenbarung und des Glaubens sind, und Glauben und Wissen bezüglich derselben Wahrheit und in demselben Subjecte in statu viae zusammenbestehen können, wie wir dieses Bd. 1, §. 57, IV, B (2. Aufl. S. 582 ff.) gezeigt haben.

dem Wesen der Dinge abstrahire man von Zeit und Ort, daher die Universalien immer und überall dieselben sind[1]).

Selbstverständlich liegt der Grund der Unmöglichkeit einer ewigen Welt nicht in einer Unvollkommenheit des göttlichen Actes, als ob Gott, wie ein Mensch, zur Fassung des Rathschlusses der Schöpfung einer Zeit der Ueberlegung bedürfte, denn die Erkenntniß Gottes ist ewig vollendet und sein freier Wille ewig entschieden[2]); oder als ob auf die Fassung des göttlichen Rathschlusses dessen Ausführung zeitlich folgte und selbst eine Zeit in Anspruch nähme, denn die Schöpfung geschieht in instanti[3]). Insofern also folgt daraus, daß die Welt *ex* nihilo geschaffen ist, nicht, daß sie *post* nihilum wurde[4]). Wenn mithin eine ewige Schöpfung unmöglich ist, so liegt der Grund davon lediglich im Wesen der Creatur, und das behaupten auch alle Jene, welche die Unmöglichkeit einer ewigen Creatur lehren[5]).

Wenn es aber im Wesen des Contingenten liegt, daß es nicht von Ewigkeit wirklich sein kann, so ist auch sofort klar, daß Gottes Allmacht und Freiheit dadurch nicht beeinträchtigt wird, daß er eine von Ewigkeit seiende Creatur weder schaffen, noch wollen kann: denn Unmögliches, der Natur der Dinge und deßhalb Gott selbst Widersprechendes kann, gerade wegen der unendlichen Vollkommenheit

---

1) Mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est, q. 38, a. 1. Et hujus ratio est, quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est *quod quid est*. Unumquodque autem secundum rationem suae speciei abstrahit ab *hic* et *nunc*; propter quod dicitur quod universalia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quod homo, aut coelum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causae agentis, quae agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle. Talia autem non sunt, quae circa creaturas vult, ut dictum est q. 19, a. 3. Potest autem divina voluntas homini manifestari per revelationem cui fides innititur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. *S. Th.* 1, q, 46, a. 2, c.

2) Illa est ratio Anaxagorae ... Sed non de necessitate concludit, nisi de intellectu qui deliberando investigat, quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus. *S. Th.* 1, q. 46, a. 2, ad 3.

3) Causa efficiens, quae agit per motum, de necessitate praecedit tempore suum effectum, quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione. *S. Th.* 1, q. 46, a. 2, ad 1.

4) *S. Th.* 1, q. 46, a. 2, ad 2.

5) Vgl. oben S. 135, Note 5; S. 144, Note 1.

Gottes, nicht Gegenstand des göttlichen Wollens und Wirkens sein[1]).

Nun meint aber Thomas, daß die Unmöglichkeit einer anfangslosen Erschaffung aus dem Wesen der Creatur nicht stringent bewiesen werden könne, da der Wesensbegriff eines Dinges von *hic* et *nunc* absehe[2]). Allein hier scheint denn doch eine Verwechselung vorzuliegen. Wohl abstrahiren wir im Begriffe des Wesens von Wirklichkeit und Möglichkeit, und deßhalb von einem bestimmten Ort und einer bestimmten Zeit; allein damit ist nicht schon die Frage entschieden, ob einem Dinge Oertlichkeit und Zeitlichkeit überhaupt wesentlich sei.

Allerdings liegt in dem Begriff des contingenten Dinges nicht unmittelbar dessen Zeitlichkeit, sondern nur das, daß es aus sich nicht ist, und sein Sein nur von Gott empfangen kann[3]). Allein es fragt sich nicht, ob Zeitlichkeit und zeitlicher Anfang formaliter in der Definition des Contingenten liegt, sondern ob die Zeitlichkeit eine aus dem Wesen des Contingenten fließende nothwendige Eigenschaft eines jeden wirklichen Contingenten ist — und diese Frage glauben wir bejahen zu müssen. Denn ein contingentes Wesen kann in keiner Beziehung, also auch nicht seiner Dauer nach, *actu* unendlich sein. Wenn aber ein jedes Geschöpf nothwendig zeitlich ist, und wenn jede wirkliche Zeit einen bestimmten Anfang hat und vor derselben die Möglichkeit anderer Zeiten liegt, so schließt eine anfangslose Dauer oder das ewige Erschaffensein eines Geschöpfes offenbar einen Widerspruch in sich. Daß aber einem jeden Geschöpfe die Zeitlichkeit eigen ist, und jede wirkliche Zeit nothwendig einen Anfang hat, dürfte unbestreitbar sein. Der heil. Thomas selbst lehrt, daß keine Creatur ewig sein könne, wie Gott, nicht nur deßhalb, weil sie Sein und Dauer durch Mittheilung von Gott, nicht aus sich selbst hat, sondern auch deßhalb, weil keine Creatur ihr ganzes Sein und Leben zumal in absoluter Gegenwärtigkeit besitzt und besitzen kann[4]). Damit aber ist Bewegung und Aufeinanderfolge und somit die Zeitlichkeit gegeben.

---

1) S. Bd. 3, §. 198, II. (S. 725 ff.); §. 206, IV. (S. 861 ff.).

2) S. oben S. 146, Note 1.

3) Insofern ist vollkommen richtig, was Thomas im *Opusc. de aet. mundi* auf den Einwand: wäre die Creatur von Ewigkeit, so müßte sie zugleich nicht sein und sein, erwiedert: Nec oportet, quod propter hoc sit simul nihil et ens, quia duratione non praecessit; non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nihil sit, sed ponitur, quod natura ejus est talis, quod esset nihil, si sibi relinqueretur.

4) S. oben S. 136, Note 3.

Jede Zeitenfolge aber muß nothwendig einen bestimmten Anfang haben, eine erste Bewegung, einen ersten Zeitmoment. Ferner ist jede zeitliche Dauer theilbar und hat wirklich Theile, was aber Theile hat und getheilt werden kann, ist nothwendig endlich. Nicht nur die gleichzeitige, sondern auch die successive Wirklichkeit unendlich vieler Dinge ist unmöglich. Daher scheinen uns die gegen eine unendliche wirkliche Dauer eines Geschöpfes a parte ante vorgebrachten Einwände[1]) unwiderleglich zu sein und nicht eine bloße Wahrscheinlichkeit, sondern eine volle Gewißheit zu begründen. Es ist vollkommen gewiß, daß, wie jenseits eines jeden wirklichen Raumes eine unbegränzte Möglichkeit anderer Räume, so auch vor jeder wirklichen Zeit und Zahl eine unbegränzte Möglichkeit anderer Zeiten und Zahlen liegt. Es ist vollkommen gewiß, daß, wenn die Zahl der abgelaufenen Tage eine unendliche wäre, die Zahl der abgelaufenen Stunden nicht vierundzwanzig mal größer sein könnte, was sie doch wirklich sein müßte, m. a. Worten, was theilbar ist, kann nur endlich, niemals aber unendlich sein. Es ist vollkommen gewiß, daß die Welt, wenn sie anfangslos wäre, heute, wie in jedem bestimmten Zeitmoment, eine unendliche Reihe von Zeiten d. h. von Veränderungen durchlaufen haben müßte[2]), und daß diese Unendlichkeit dennoch durch jeden folgenden Tag vermehrt würde, was alles dem Begriffe des Unendlichen widerspricht. Wollte man einwenden: so gut es für die incorruptibelen Wesen eine Zukunft ohne Ende, ein aevum *a parte post* gebe, müsse auch ein solches aevum *a parte ante* möglich sein, so ist zu erwiedern, daß gerade aus dieser Analogie die Unmöglichkeit einer anfangslosen Zeit klar erhellt: denn die endlose Zukunft wird ja eben niemals wirklich vollendet und abgeschlossen. Ebenso könnte auch die Unendlichkeit der möglichen Dauer a parte ante nie vollständig verwirklicht sein und muß daher nothwendig die wirkliche Dauer des Geschöpfes mit einem ersten Momente beginnen. Zum Schlusse machen wir noch darauf aufmerksam, daß der Begriff der

---

1) Es genügt, auf die oben S. 135, Note 5 angeführten Argumente des heil. Bonaventura zu verweisen.

2) Wenn Thomas auf das 6. Argument: Si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum; sed infinita non est pertransire, erwiedert: Transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecunque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt; objectio autem procedit, ac si, positis extremis, sint media infinita — so scheint uns diese Erwiederung in der That nicht zutreffend: denn die objectio zeigt ja eben, daß wo ein Vorübergehen ist, ein Anfangstermin sein muß, und schließt daraus, daß die Zeit, weil sie vorübergeht, einen Anfang haben muß.

Schöpfung selbst die Nothwendigkeit eines Anfangs des Geschaffenen einzuschließen scheint. Denn wie wir gesehen haben, ist die Schöpfung die absolute göttliche Verursachung eines Dinges der Entstehung nach und ist die creatio passiva die Relation des Geschöpfes zum Schöpfer *cum novitate essendi*[1]). Ohne dieses Moment unterschiede sich die Erhaltung nicht von der Schöpfung.

Wenn wir hiernach der Meinung des heil. Bonaventura und des Albertus Magnus vor der des heil. Thomas und vor der Unentschiedenheit des Skotus den Vorzug geben zu sollen glauben; so müssen wir dagegen mit aller Entschiedenheit die Folgerungen zurückweisen, welche, wie wir früher andeuteten, von Seiten protestantischer und leider auch mancher moderner katholischer Theologen und Philosophen aus der Meinung des heil. Thomas gezogen wurden, indem man namentlich daraus folgerte, daß nach Thomas die Schöpfung und deßhalb das Dasein Gottes selbst durch die Vernunft nicht bewiesen, sondern nur durch den Glauben festgehalten werden könne[2]); daß ferner Thomas durch die von ihm behauptete philosophische Unerweisbarkeit eines zeitlichen Weltanfangs selbst die Beweiskraft der von ihm geführten kosmologischen Gottesbeweise vernichtet habe. Denn wenn man auch — wir glauben mit Unrecht — die Möglichkeit einer per accidens endlosen Reihe zugeben wollte, so würde doch dadurch der Kraft des Gottesbeweises ex ratione causae efficientis nicht das Mindeste entzogen: denn auch eine endlose Reihe verursachter Ursachen setzt mit derselben Evidenz, wie eine endliche Reihe secundärer Ursachen, eine erste nicht verursachte Ursache voraus[3]). Jedoch ist die Einsicht in die Unmöglichkeit einer anfangslosen Zeit und einer unendlichen Reihe von Bewegungen geeignet, das kosmologische Argument in noch helleres

---

1) Vgl. die oben S. 23, Note 6 angeführten Stellen des heil. Thomas.

2) Es ist unbegreiflich, wie man *S. Th.* 1, q. 46, a. 2 so verstehen konnte, daß Thomas die Möglichkeit eines Vernunftbeweises der Schöpfung leugne, da er nicht nur in den beiden vorangehenden Quästionen diesen Beweis behauptet und führt, sondern in unserem Artikel selbst erklärt: Quidam ... posuerunt quod substantia mundi non sit a Deo, et horum est intolerabilis error, et ideo ex necessitate refellitur. Mit derselben Erklärung beginnt er das Opusc. de aeternitate mundi, und wiederholt sie an einer Reihe anderer Stellen.

3) Auch dieses erklärt Thomas ausdrücklich in unserem Artikel ad 7: In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta si causae quae *per se* requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum ... Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile.

Licht zu setzen und es für das populäre Verständniß anschaulicher zu machen [1]).

V. Die älteren Theologen [2]) pflegen an dieser Stelle auch die Frage nach dem wirklichen Alter der Welt, oder die Frage, in welchem Jahre vor Christi Geburt sie erschaffen sei, zu behandeln. Was an der Frage nach dem Alter der Welt die Dogmatik berührt, werden wir unten, wo wir von der Schöpfungsgeschichte reden, andeuten. So viel ist klar, daß die biblische Chronologie erst mit der Erschaffung des Menschen beginnt, und daß die Kirche bezüglich der deßfallsigen Berechnungen keine Entscheidung gegeben hat [3]). Jedoch ist auch hier der christlichen Wissenschaft eine Gränze gesetzt, die sie bezüglich des Alters des Menschengeschlechtes nicht überschreiten darf; Annahmen, welche mit dem unzweifelhaften Inhalte der in der Schrift enthaltenen heiligen Geschichte unvereinbar sind, sind unbedingt zu verwerfen und können nicht auf stichhaltigen wissenschaftlichen Gründen beruhen [4]). Auch die Frage, in welcher Jahreszeit die Welt erschaffen sei [5]), ist vielfach an dieser Stelle erörtert worden. Gewiß hat die Dogmatik und die Apologetik guten Grund, diese Frage zu übergehen; jedoch haben die Erörterungen, welche schon die heiligen Väter daran knüpften, ihre schöne Bedeutung [6]).

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 148, II.

2) Vgl. z. B. *Gotti*, Tract. VIII. De Deo creat. q. 2, de princ. durat. §. 2: Quo anno conditus fuerit mundus.

3) Eine solche liegt durchaus nicht in der Reception der aera vulgaris des Dionysius Exiguus. Auch die Thatsache, daß die Kirche in der Vulgata die Zahlen des hebräischen Textes, im Martyriologium die der Septuaginta angenommen hat, zeigt, welche Freiheit sie bezüglich der Chronologie gestattet. Quapropter, schreibt der Cardinal Gotti a. a. O., concludam cum *Petavio* lib. 2, epist. 11 ad Arnoldum Cathinum, quod doctrina temporum non *apodixi* (i. e. evidenti probatione) *mera*, *sed majori ex parte conjectura nititur*. *Quare qui aliter existimat, non magnum flagitium fecerit.*

4) Meistens gehen sie auch von vornherein aus einer antichristlichen Tendenz hervor, bezwecken die Leugnung des übernatürlichen Urstandes, sollen der Behauptung der Abstammung des Menschen vom Thiere zur Basis zu dienen. Insofern gilt auch heute noch dasjenige, was der heil. Augustinus De Civ. Dei l. 12, c. 10 schreibt. Die nähere Behandlung dieses Gegenstandes überlassen wir der Apologetik und der Offenbarungsgeschichte. Das Genügende gibt Holzammer, Apologet. Erört. d. bibl. Schöpfungsgeschichte, Einl. zu Schuster's Handb. zur Bibl. Gesch. Bd. 1 (3. Aufl., S. XXIX ff.)

5) *Gotti*, l. c. §. III. Quo anni tempore mundus conditus fuerit.

6) Für den Herbst macht man geltend, daß die alten Völker, auch die Patriarchen vor der Fluth das Jahr im Herbst begannen; ferner die Früchte des Paradieses und daß es angemessen gewesen, daß, wie Adam im Mannesalter, so die Erde in der Jahreszeit der Reife erschaffen wurde. Viele

§. 265.

Von dem Endzweck der Schöpfung[1]).

Gott hat die Welt aus reiner Liebe *primario* zu seiner Verherrlichung, *secundario* zur Beseligung der Geschöpfe erschaffen.

Dieses ist *de fide*[2]) und zugleich Vernunftwahrheit, jede Abweichung davon also häretisch und vernunftwidrig.

Der nähere Sinn unseres Satzes wird sich aus den folgenden Auseinandersetzungen ergeben, in denen wir die Erklärung unserer These zugleich mit der positiven und rationellen Begründung derselben um so mehr verbinden können, da alles hier zu Sagende einfache Folgerungen aus dem bisher entwickelten richtigen Schöpfungsbegriffe und aus der Lehre vom göttlichen Willen sind, und wir die Lehre vom Ziel und Ende der vernünftigen Geschöpfe später noch insbesondere behandeln müssen.

I. Vor Allem ist klar und folgt unmittelbar aus der wahren Gottesidee, daß Nichts außer Gott Beweggrund und Ziel des göttlichen Schöpferwillens sein kann. Insofern ist auf die Frage, weßhalb Gott die Welt erschaffen habe, einfach zu antworten: weil er wollte. Der Wille und zwar der freie Wille der Benevolenz ist der letzte und einzige Grund aller göttlichen Werke. Wohl ist, wie wir wissen, die Benevolenz Gottes bezüglich der Geschöpfe in der unendlichen Vollkommenheit oder Güte des göttlichen Wesens und in der Liebe der Complacenz, womit Gott nothwendig sich selber liebt, begründet, allein nur ihrer Möglichkeit und Congruenz, nicht

---

Viele andere halten mit den Vätern (z. B. *Cyr. Hieros.* Cat. 14; *Ambros.* Hexaem. 1, 4.) den Frühlingsmonat Nisan fest, mit denen die Juden ihr heiliges Jahr begannen (Exod. 12, 2), in dem sie das Passahlamm schlachteten, in dem auch das Wort Fleisch ward, die Welt am Kreuze erlöste und auferstand. Nunc ad praenuntiatum festis omnibus Festum sacer novorum mensis enituit, ut in quo accepit mundus exordium, in eodem haberet christiana creatura principium. *Leo M.* Serm. 9 De pass. Dni.

1) *Petr. Lomb.* II. Sent. D. 1 sq. — *S. Thom.* In 2 Sent. D. 1, q. 2, a. 1. *S. Th.* 1, q. 19, a. 2; q. 44, a. 4; q. 65, a. 2. Cf. q. 103, a. 2. *S. c. g.* l. 1, c. 86 & 87; l. 3, c. 16 sq. *Bonavent.*, In 2 Dist. 15, a. 2, q. 1. Kleutgen, Theol. d. Vorz., 1. Thl., Abh. 5 (Bd. 1, 2. Aufl. S. 586 ff.). Scheeben, Dogm. Bd. 2, §. 132. *Palmieri*, De Deo creante, Thes. 10 & 11. *Mazzella*, l. c. De Creatione gener. a. 9. Simar, Dogm. §. 66. *Katschthaler*, Theol. dogm. l. 1 Pars 2, sect. 1, art. 2. Gloßner, Dogm., Abth. 2, S. 243 ff. *Hurter*, Theol. dogm. T. 2, tract. 6, pars 1.

2) *Vatican.* Const. de fide cap. 1 und can. 5. S. oben S. 32, Note 1. S. 33, Note 1.

aber ihrer Wirklichkeit nach[1]). Daß aber Gott wirklich der Erschaffung vor der Nichterschaffung, der Erschaffung dieser Welt und dieser Geschöpfe vor der Erschaffung anderer Creaturen und einer anderen Weltordnung den Vorzug gab, ist aus nichts anderem in Gott oder außer Gott zu erklären, als einzig und allein aus seiner freien Wahl. Wenn daher die Güte oder die Liebe Gottes einfach als Beweggrund der Schöpfung bezeichnet wird[2]), so ist darin die Freiheit dieser Liebe wesentlich einbegriffen[3]). Daher hebt das Vaticanum neben der Güte die Freiheit des Schöpfers ausdrücklich hervor[4]). Diese Wahrheit sprechen Schrift[5]) und Väter[6]) in allen jenen Stellen aus, worin sie den freien und absolut unabhängigen Willen Gottes als den einzigen letzten Grund der Schöpfung und aller göttlichen Werke bezeichnen. Insofern ist es Frevel, von Gott Rechenschaft fordern zu wollen, weßhalb er so oder anders gewollt und gehandelt habe[7]), und ist es äußerste Thorheit[8]), nach einem anderen und tieferen Grunde zu forschen, als der freie Wille Gottes selbst ist. Dieser göttliche Wille ist ja die absolute Ursache aller Dinge und kann daher nicht selbst wiederum eine Ursache haben; weder eine causa efficiens, noch eine causa finalis[9]). Wir haben dieses in der Lehre vom göttlichen Willen[10]), wie nicht minder in der Lehre von der Freiheit der Schöpfung[11]) gesehen. Gerade deßhalb ist die active Schöpfung absolut frei, weil weder die Creatur noch die göttliche Schöpferthat der unendlichen Vollkommenheit des

---

1) Bd. 3, §. 197, III. S. 710 sq. *S. Th.* 1, q. 19, a 2 c. S. a. a. O. S. 711, Note 1.

2) *Augustin*, Civ. Dei l. 11, c. 24: Sola bonitate fecit Deus quod factum est. *Origen.* De princ. l. 2, c. 19, nr. 2: Deus nullam habuit creandi causam, nisi propter seipsum, id est bonitatem suam.

3) Ratio adaequata cur Deus voluerit mundum creare, seu cur ejus volitio terminetur ad mundum et creandum, debet necessario complecti ipsam liberam determinationem divinae voluntatis. *Mazzella*, l. c. p. 119.

4) Bonitate sua . . . liberrimo consilio. *Const. de fide* cap. 1.

5) S. Bd. 3, S. 745—747.

6) S. Bd. 3, S. 747—748.

7) O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: Quid me fecisti sic? *Rom.* 9, 20. Cf. *Matth.* 20, 15. Bd. 3, S. 745, Note 3.

8) Vgl. *Augustin.* In Genes. contr. Manich. c. 2, nr. 4. S. Bd. 3, S. 769, Note 2.

9) Dicendum quod nullo modo voluntas Dei causam habet. *S. Th.* 1, q. 19, a. 5, c.

10) Vgl. insbesondere Bd. 3, §. 200.

11) Oben §. 263.

göttlichen Seins, der göttlichen Erkenntniß, der göttlichen Liebe und der göttlichen Seligkeit das mindeste hinzufügen können[1]).

II. Ebenso wesentlich, als der Wille Gottes bezüglich der Schöpfung und aller anderen göttlichen Werke absolut frei ist, ist er auch absolut weise und heilig.

Daher hat Gott nothwendig alle Geschöpfe und das gesammte Universum zu einem seiner Güte, Weisheit und Heiligkeit entsprechenden Zwecke erschaffen[2]). Dieses Endziel, zu dem Gott die Geschöpfe bestimmt und geordnet hat, ist zwar nicht im eigentlichen Sinne das Endziel (causa finalis) des göttlichen Wollens, wohl aber der Grund (ratio), weßhalb er die Geschöpfe mit Freiheit will[3]). Es ist daher das Ziel, zu welchem Gott die Geschöpfe geordnet hat, oder der finis *operis* zugleich der von ihm beabsichtigte Zweck und Grund seines freien Wollens und Wirkens oder finis *operantis*[4]).

---

1) *Vatic.* Const. de fide cap. 1 und I can. 5. S. oben S. 32, Note 1; S. 33, Note 1.

2) Denn omne agens per intellectum agit propter finem: sed Deus est hujusmodi, cum sua scientia sit causa rerum. *S. Thom.* In 2 Sent. D. 1, q. 2, a. 1. Hieraus ist klar, daß die Zweckmäßigkeit des göttlichen Wollens und Wirkens dessen Freiheit nicht aufhebt, vielmehr begründet, da die Freiheit die Vernünftigkeit zur Voraussetzung hat. Wo kein vernünftiger Zweck, da ist keine Freiheit, sondern Zufall: Omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi in casu. *S. Th.* 1, q. 44, a. 4, c.

3) Quamvis autem aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur, quod voluntatis ejus sit aliqua causa. *Thom. S. c. g.* l. 1, c. 87. S. Bd. 3, S. 770, Note 1. Finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem; omnia autem alia vult tanquam ea quae sunt ad finem. Sua igitur bonitas ratio est, quare vult alia, quae sunt diversa ab ipso. *Thom.* S. c. g. l. 1, c. 86. S. Bd. 3, S. 771, Note 1 und überhaupt Bd. 3, §. 200, II. Vgl. §. 184. Der Grund aber, weßhalb wir Gott oder die göttliche Güte als ratio, nicht aber als causa finalis des Wollens bezeichnen, liegt darin, daß zwischen der causa finalis im eigentlichen Sinne und der causa efficiens ein realer Unterschied vorausgesetzt ist, ein solcher besteht aber zwischen dem göttlichen Wollen und der göttlichen Güte nicht; wohl aber sind beide *ratione ratiocinata* verschieden und dieser virtuale Unterschied, den wir, um richtig zu denken, nothwendig machen müssen, genügt, um die göttliche Güte, die alle Dinge will und wirkt, zugleich als Ziel und Grund (ratio) dieses Wollens in aller Wahrheit zu bezeichnen, obwohl wir wissen, daß in Gott zwischen beiden kein realer Unterschied besteht. Cf. *Palmieri*, l. c. p. 98.

4) So der Sprachgebrauch des heil. Thomas. Vgl. z. B. In 2 Sent. D. 1. q. 2, a. 1: Agere aliquid propter finem est dupliciter, vel propter finem

III. Das nothwendige Ziel der Geschöpfe und ihrer Erschaffung, sowie aller göttlichen Werke, ist Gott selbst.

operis, vel propter finem operantis. Finis operis est hoc, ad quod opus ordinatum est ab agente, et hoc dicitur ratio operis; finis autem operantis est, quem principaliter operans intendit. Unde finis operis potest esse in alio, sed finis operantis semper est in ipso; sicut patet in aedificatore, qui lapides congregat ad componendum eos, quod ista compositio, in qua consistit forma domus, est finis operis; sed utilitas quae provenit ex hoc operanti, est finis ex parte agentis. Cum autem omne opus divinum in finem quemdam ordinatum sit, constat quod ex parte operis Deus propter finem agit; sed quia finis operis semper reducitur in finem operantis, ideo oportet, quod etiam ex parte operantis finis actionis ejus consideretur, qui est bonum ipsius in ipso. Während beim menschlichen Wirken der finis operis ein anderer sein kann, als der finis operantis, ist bei Gott solches nicht möglich. Bei neueren Autoren begegnen wir öfters einem anderen Sprachgebrauch: indem sie nämlich den finis operantis gleichbedeutend nehmen mit causa finalis im eigentlichen Sinne, sagen sie, daß bezüglich des göttlichen Wollens ein finis *operantis* zu negiren und nur ein finis *operis* zu behaupten sei. So z. B. *Tongiorgi*, Inst. phil. Theol. lib. 4, c. 1, a. 3: Dici nequit divinam voluntatem ad agendum moveri fine, qui dicitur *finis operantis*. Etenim . . . divinae voluntatis actus ipsa est essentia divina: cum autem divina essentia non sit propter finem, neque divinae voluntatis actus propter finem esse potest. Dici tamen debet, divinam bonitatem esse Deo rationem volendi quaecunque extra se vult . . . Hinc sequitur, ea omnia quae fiunt a Deo, ordinari ab ipso ac dirigi tanquam ad finem ultimum ad divinam bonitatem. Itaque est in operibus Dei finis *operis*. Ebenso Ontol. §. 296. Vgl. auch *Hurter*, Theol. dogm. t. 2, Tract. VI, pars I Schol. III. *Katschthaler*, Theol. dogm. spec. Pars II Sect. 1, c. 2, a. 2. Diesen Sprachgebrauch befolgt auch das *Coloniense* v. 1860 Tit. 1, c. 13, s. oben S. 63 in der Note. In der Sache stimmen alle überein. Wir halten es aber für besser, mit der Mehrzahl den Sprachgebrauch des heil. Thomas beizubehalten, der der natürliche ist und auch der Redeweise des *Vaticanum* entspricht: denn wenn es *Const. de fide* cap. 1 sagt, Gott habe die Welt erschaffen, um seine Vollkommenheit zu offenbaren, so ist damit dem natürlichen Verständniß nach der finis operantis ausgedrückt; und wenn es can. 5 sagt, die Welt sei zur Ehre Gottes geschaffen, so ist hier der finis operis bezeichnet: beides aber ist dasselbe: denn die Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit ist nichts anderes, als die Ehre Gottes. Vgl. Scheeben, Dogm. Bd. 2, S. 32. — Der finis operis wird auch finis *intrinsecus*, *proprius*, auch *universalis*, *physicus*; der finis operantis auch *extrinsecus*, *particularis*, *ethicus* genannt. Ferner unterscheidet man finis *qui* (auch finis *cujus* sc. cujus gratia, oder objectivus), das gewollte Gut, und finis *cui* (was einige *cujus* in diesem Sinne nennen), die Person, für welche das Gut gewollt wird. Nach diesem letzteren Sprachgebrauch ist, was den finis primarius betrifft, die gloria Dei externa finis *qui*, Gott finis *cui*; bezüglich des finis secundarius ist die perfectio et beatitudo creaturae der finis *qui*, die Creatur finis *cui*. Davon unterscheidet man noch finis *quo* oder finis

Das spricht Schrift[1]) und Ueberlieferung[2]) mit höchster Klarheit aus. Das sieht auch die Vernunft mit Evidenz ein und ist mit der wahren Gotteserkenntniß gegeben. Die erste Ursache und das höchste Gut, von dem alles Gute kommt, ist nothwendig auch das letzte Ziel, zu dem Alles geordnet ist, nach dem Alles strebt[3]).

---

formalis, was die Erlangung oder Besitz des erstrebten Gutes ist. Was wir oben ratio im Unterschied von der eigentlichen causa finalis nannten, nennt man auch finis *quia*. Vgl. *Mazzella*, l. c. *Hurter*, De Deo creat. nr. 181. Wir haben es für besser gefunden, im Texte von diesen und anderen Eintheilungen und Ausdrücke, bezüglich welcher manche Meinungsverschiedenheiten bestehen, abzusehen. Es wird durch zu viele Unterscheidungen das richtige Verständniß nicht selten mehr erschwert, als erleichtert.

1) Vor Allem in jenen Stellen, in welchen sie zugleich mit der Aseität Gottes ausspricht, daß er deßhalb der Urgrund und das Endziel, das A und Ω aller Dinge ist. So ausdrücklich *Js.* 41, 4; 48, 12 (s. Bd. 3, S. 344, Note 3.) *Apoc.* 1, 8; 21, 6; 22, 13 (s. Bd. 3, S. 345, Note 2). — Sodann in jenen Stellen, welche sagen, daß Gott Alles ohne Ausnahme um seiner selbst willen gewirkt habe und wirke. *Prov.* 16, 4. *Js.* 43, 25 (s. Bd. 3, S. 712, Note 4. — der wesentliche Sinn von *Prov.* 16, 4 bleibt derselbe, wie man auch den hebräischen Text dieser Stelle lesen und übersetzen mag. Kleutgen, Theol. d. Vorz., 2. Aufl. Bd. 1, S. 659 ff.) Ferner jene Stellen, welche sagen, daß Alles Gottes Eigenthum, ihm unterworfen, für ihn sei: *Rom.* 11, 36 (s. Bd. 3, S. 711, Note 5); *1 Cor.* 8, 6 (a. a. Note 4); *Hebr.* 2, 10; *Col.* 1, 16. 17, selbst Christus seiner Menschheit nach *1 Cor.* 15, 28 (s. Bd. 3, S. 711, Note 3). Endlich die unten angeführten Aussprüche, daß Gott Alles zu seiner Ehre und Verherrlichung gewirkt habe und wirke.

2) Es genügt, auf die weiter unten folgenden Väterstellen und kirchlichen Aussprüche zu verweisen.

3) Thomas explicirt dieses *S. c. g.* l. 3, c. 17 in einer Reihe von Argumenten, von denen wir nur das erste und letzte hervorheben wollen, worauf sich die übrigen reduciren lassen. Nachdem er c. 16 gezeigt, daß das Ziel eines jeden Wesens das Gute ist (denn omne agens agit proper bonum cf. cap. 3) fährt er cap. 17 fort: Ex hoc autem apparet, quod omnia ordinantur in unum bonum sicut in ultimum finem. Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi in quantum ipsum est bonum, oportet quod bonum, in quantum bonum, sit finis. Quod igitur est summum bonum est maxime omnium finis. Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus, ut probatum est l. 1, c. 41. Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus. Das letzte Argument lautet: Finis inter alias causas primatum habet, et ab ipso omnes aliae causae habent quod sint causae in actu; agens enim non agit nisi propter finem . . . Finis etiam posterior est causa quod praecedens finis intendatur ut finis; non enim movetur aliquid in finem proximum nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti convenire, quod Deus est.

Die freie Liebe Gottes zu den Creaturen hat in seiner nothwendigen Liebe zu sich selbst Grund und Ziel[1]). Daher kann Gott ebenso wenig etwas Anderes, als sich selbst, das höchste und unendliche Gut, zum Ziele seines Wollens und seiner Werke machen, als er von sich selbst abfallen und sich selbst vernichten kann[2]). Das bedarf keiner weiteren Erklärung; wohl aber müssen wir näher betrachten, in welchem Sinne und in welcher Weise Gott das Endziel der Schöpfung und des Schaffens ist[3]).

IV. Hier ist sofort klar, daß, wenn wir Gott oder die göttliche Güte als Ziel der Schöpfung sowie nicht minder aller anderen göttlichen Werke bezeichnen, damit nicht gesagt werden soll, daß dadurch Gott oder die Güte Gottes erst verwirklicht, irgendwie vermehrt oder vollendet werde, was mit der ewig vollendeten und absolut unabhängigen Vollkommenheit Gottes unverträglich wäre; sondern daß dies lediglich den Sinn hat, daß Gott durch schöpferische Mittheilung seiner Güte, d. h. durch die Hervorbringung der Geschöpfe und ihrer creatürlichen Güte seine unendliche Vollkommenheit nach Außen offenbaren will[4]). Nur unvollkommene, endliche Wesen vervollkommnen sich durch ihr Wirken und durch ihre Werke, indem sie zugleich wirkend und empfangend sich verhalten; nicht aber Gott die absolute Ursache, die nur wirkend und gebend, in keiner Weise und Beziehung aber leidend und empfangend ist[5]). Gerade darin liegt die Uneigennützigkeit und Frei-

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 197.

2) Lessius macht folgende demonstratio ad hominem: Si aliquis esset Deo major, illius gloriam Deus quaerere deberet: ergo cum nemo sit vel possit esse major, vel par, sed ipse omnibus infinite sit eminentior, necessario debet in omnibus ultimo intendere et quaerere gloriam suam; adeo ut contrarium implicet contradictionem: esset enim summe inordinatum, si alicujus rei creatae bonum intenderet, sistendo in illa, nec ulterius ad suam gloriam hoc totum referendo. Unde Dominus Isaiae 48 ait: *Gloriam meam alteri non dabo:* daret autem illam alteri, si in bono creaturae sisteret, qui constitueret illam ultimum finem, *cujus gratia,* respectu illius operationis et volitionis. *De perfect. moribusq. divin.* lib. 14, cap. 3.

3) Vgl. *S. c. g.* l. 3, c. 18. Quomodo Deus sit finis omnium.

4) Non ad augendam suam bonitatem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur. *Vatic.* Const. de fide cap. 1.

5) Sunt . . . quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta; et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas. *S. Th.* 1, q. 44, a. 4, c.

gebigkeit der wohlwollenden Liebe Gottes zu den Geschöpfen, aber auch seine absolute göttliche Würde und Unabhängigkeit ihnen gegenüber[1]). Die göttliche Güte ist also nicht in dem Sinne Ziel der Schöpfung, als ob sie durch diese erst constituirt würde[2]): denn die göttliche Güte ist vor aller Schöpfung und unabhängig von ihr ewig und absolut wirklich; wie auch die göttliche Liebe nicht durch die schöpferische Liebe zu den Creaturen verwirklicht wird, denn sie ist ewig in unendlicher Vollkommenheit durch die Liebe vollendet, womit Gott sich selbst liebt, auch wenn Gott nichts erschaffen wollte. Es ist daher die göttliche Güte lediglich in dem Sinne Ziel der Schöpfung, daß Gott durch letztere seine Güte mittheilt. Ebenso haben die Creaturen nicht in dem Sinne die göttliche Güte zu ihrem Ziele, daß sie irgend wie dieselbe verwirklichen oder ergänzen, sondern in dem Sinne, daß sie von Gott all' ihre Güte, die ein Abbild der göttlichen Güte ist, empfangen[3]). Daher ist auch das Ziel der Schöpfung für Gott nicht Gegenstand eines Verlangens oder Begehrens, wohl aber Gegenstand der reinsten Liebe der Complacenz und der darauf sich gründenden Benevolenz; d. h. die Güte, welche Gott durch sein Wirken nach Außen den Geschöpfen aus reiner Benevolenz in endlichem Abbilde mittheilt, besitzt, liebt und ist er selbst, unabhängig von aller Schöpfung, in ewiger, unendlicher Vollkommenheit[4]).

---

1) Agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti . . . Sed hoc Deo non competit; et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. *S. Th.* l. c. ad 1.

2) Deus est simul ultimus rerum finis et primum agens . . . Finis autem per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. Non potest igitur Deus sic esse finis rerum quasi aliquid constitutum, sed solum quasi aliquid praeexistens obtinendum. *S. c. g.* l. 3, c. 18.

3) Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suo modo conseqùantur, quum ipsemet sit finis. *S. c. g.* l. 3, c. 18 i. f.

4) Sciendum est ergo, quod hoc modo agere est dupliciter, vel propter *desiderium* finis, vel propter *amorem* finis. Desiderium enim est rei non habitae, sed amor est rei quae habetur, ut Augustinus dicit (In Ps. 118, Serm. 8, 4); et ideo omni creaturae convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturae acquiritur bonum ab alio, quod in se non habet. Sed Deo competit agere propter amorem finis, cujus bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult, quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine; ex quo provenit utilitas creaturae, in quantum similitudinem divinae boni-

V. Die Offenbarung der Güte und Vollkommenheit Gottes in der Schöpfung und in allen seinen Werken wird die äußere Glorie, die Verherrlichung, die Ehre Gottes, *gloria Dei externa*, genannt, im Gegensatze zu der unendlichen Vollkommenheit und der daraus entspringenden unendlichen Würde und Majestät Gottes, welche man seine innere Herrlichkeit, *gloria Dei interna*, nennt[1]). Der Satz: Gott hat Alles erschaffen und gewirkt zu seiner Ehre und Verherrlichung, ist also identisch mit dem Satze, daß er Alles zur Offenbarung seiner Güte und Vollkommenheit erschaffen hat. Nur der Unterschied findet statt, daß der Begriff der göttlichen Vollkommenheit und ihrer Offenbarung umfassender ist, als der der inneren Herrlichkeit und der äußeren Verherrlichung Gottes, indem in dem Begriffe der Herrlichkeit insbesondere Gottes unendliche Erhabenheit, Unabhängigkeit und Majestät und seine hieraus fließende unendliche Würde und Verehrungswürdigkeit, in der Ehre und Verherrlichung aber die Offenbarung und Anerkennung dieser höchsten göttlichen Majestät und Oberherrlichkeit durch die Geschöpfe hervorgehoben ist[2]). Da nun gerade letzteres für das Verhältniß des Menschen zu Gott und somit für alle Religion von fundamentaler Wichtigkeit ist, so bezeichnen Offenbarung und Kirche die Verherrlichung oder Ehre Gottes vorherrschend als das Endziel der Schöpfung und aller göttlichen Werke.

---

tatis recipit: et ideo dicitur in litera, quod Deus fecit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem operantis, et propter utilitatem creaturae, considerando finem operis. *S. Thom. In 2 Sent.* D. 1, q. 2, a. 1.

1) In der heiligen Schrift wird vorzugsweise die Offenbarung Gottes in den Geschöpfen, besonders die übernatürliche Offenbarung und im engsten Sinne die wunderbaren Erscheinungen, in denen Gott sich selbst und seine innere Herrlichkeit sinnbildlich offenbart, durch gloria, δόξα bezeichnet. Ebenso wird die Herrlichkeit der Seligen im Himmel genannt; deßgleichen das Lob und die Ehre, welche die vernünftigen Geschöpfe Gott erweisen. Die Nachweise bietet jede Concordanz in Fülle. Aber der Ausdruck wird in der heiligen Schrift, obwohl seltener, auch für die innere Herrlichkeit, die unendliche Vollkommenheit Gottes gebraucht. Während Christus seiner Menschheit nach die höchste gloria externa Gottes ist, ist er auch seiner Gottheit nach als das ewige Wort splendor gloriae (ἀπαύγασμα τῆς δόξης *Hebr.* 1, 3). So ist auch *2 Petr.* 1, 17 die magnifica gloria (μεγαλοπρεπὴς δόξα) nach den meisten Auslegern nicht sowohl die äußere Glorie der Lichterscheinung auf Thabor, als vielmehr die innere Herrlichkeit Gottes, Gott selbst. *Hundhausen*, Pontif.-Schr. d. Ap. Petr., Bd. 2, S. 224.

2) Scheeben, Dogm. Bd. 1, §. 105, vgl. §. 86.

Die Himmel erzählen die Herrlichkeit des Herrn[1]); Sterne und Engel preisen ihn[2]); die ganze Welt ist voll seiner Herrlichkeit[3]); daher werden alle Geschöpfe zu seinem Lobe aufgefordert[4]); ihn zu preisen ist das Leben der Engel und Seligen[5]). Das war die Sünde der Heiden, daß sie Gott, obwohl alle Geschöpfe ihn kundmachen, nicht erkannten und ihm nicht die schuldige Ehre erwiesen[6]). Alle Wesen loben Gott und müssen ihn loben, weil er sie erschaffen[7]); um seiner selbst willen hat Gott den Guten[8]) wie den Bösen[9]) geschaffen und zu seiner Ehre geordnet. Alle Werke der natürlichen und übernatürlichen Vorsehung haben die Verherrlichung Gottes zu ihrem Endziel. Zu seiner Ehre, um seines Namens willen übt Gott seine Erbarmungen[10]), wie seine Strafgerichte[11]). Die Ehre Gottes ist der letzte und höchste Zweck der Menschwerdung[12]); zu diesem Zweck hat Christus seine Wunder[13])

1) *Ps.* 18 (19) 1—5; *Ps.* 96 (97), 1—6. S. Bd. 1, S. 144, Note 1; S. 145, Note 1 (2. Aufl. S. 140, Note 1 u. 2.).

2) *Job* 38, 7. Cf. *Baruch.* 3, 34 sq.

3) *Js.* 6, 3. *Eccli* 17, 7. 8.

4) Z. B.: Benedicite omnia opera Domini Domino. *Dan.* 3, 57 — und die zahlreichen Lobpsalmen, z. B. *Ps.* 148—150.

5) Vgl. z. B. *Js.* 6, 1—3. S. Bd. 4, S. 33, Note 4. *Apoc.* 6, 9—14; 7, 9—12.

6) *Sap.* 13, 1—9. S. Bd. 1, S. 145, Note 2. (2. Aufl. S. 142, Note 1.) *Rom.* 1, 18. 25. S. Bd. 1, S. 147, Note 2. (2. Aufl. S. 143, Note 1.

7) Dignus es, Domine Deus noster, accipere gloriam, et honorem, et virtutem; quia tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant, et creata sunt. *Apoc.* 4, 11.

8) Omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum, formavi eum, et feci eum. *Js.* 43, 7.

9) Universa propter semetipsum operatus est Dominus; impium quoque ad diem malum. *Prov.* 16, 4. Vgl. oben S. 154, Note 1.

10) Salvavit eos propter nomen suum: ut notam faceret potentiam suam. *Ps.* 105, 8. Daher das Gebet: Adjuva nos, Deus salutaris noster: et propter gloriam nominis tui, Domine, libera nos. *Ps.* 78, 9.

11) Vgl. z. B. *Exod.* 14, 17. 18: Ego autem indurabo cor Aegyptiorum, ut persequantur vos: et glorificabor in Pharaone et in omni exercitu ejus et in curribus et in equitibus illius. Et scient Aegyptii, quia ego sum Dominus, cum glorificatus fuero in Pharaone et in curribus atque in equitibus ejus.

12) Daher der Weihnachtsgesang: Gloria in altissimis Deo, womit sofort der finis secundarius verbunden: In terra pax hominibus bonae voluntatis. *Luc.* 2, 14.

13) Neque hic peccavit, neque parentes ejus: sed ut manifestentur opera Dei in illo. *Joann.* 9, 3 cf. 11, 4: Infirmitas haec non est ad mortem, sed pro gloria Dei.

gewirkt, sein ganzes Erlösungswerk vollbracht[1]). Alle Heilsgnaden und ihre Zubereitung in der göttlichen Prädestination[2]), die Kirche und ihr Opfer[3]), die ewige Glorie Christi und seiner Heiligen[4]) haben zum letzten Zweck die Verherrlichung Gottes.

Diese Wahrheit, welche fast auf allen Blättern des alten und neuen Testamentes verkündet ist, lehren einmüthig auch die Väter[5]); sie hat die Kirche bei verschiedenen Gelegenheiten förmlich ausgesprochen[6]) und gewissen modernen Irrthümern gegenüber nochmals auf dem Vaticanum[7]) verkündigt.

Wenn wir aber die Verherrlichung Gottes als den Endzweck der Schöpfung bezeichnen, so versteht es sich von selbst, daß uns jede

---

1) Ego te clarificavi super terram: opus consummavi, quod dedisti mihi, ut faciam. *Joann.* 17, 4.

2) Praedestinavit nos . . . in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto filio suo. In quo . . . sumus praedestinati . . . ut simus in laudem gloriae ejus. *Eph.* 1, 5—12. Dasselbe sagt sowohl bezüglich der Auserwählung, als der Verwerfung *Rom.* 9, 22 & 23: Quod si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam.

3) Cf. *Mal.* 1, 11: Ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda: quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum.

4) Cum autem subjecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei, qui subjecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus. *1 Cor.* 15, 28.

5) Ipse enim opifex et Dominus omnium in operibus suis exultat. *Clem. Rom.* 1 Cor. 33. Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo jussit, ratione qua disposuit, virtute, qua potuit, de nihilo expressit, in ornamentum majestatis suae, unde et Graeci nomen mundo Κόσμον accomodaverunt. *Tertull.* Apol. 17. Manifestum est, Deum, si prima et maxime universalis ratio spectetur, propter seipsum et propter suam bonitatem et sapientiam ex omnibus operibus suis resplendentem, impulsum fuisse, ut hominem crearet. *Athenag.* De resurr. mort. 12. — Deus omnia fecit, quae antea non exstiterunt, ut ex operibus magnitudo ipsius cognosceretur. *Theophil.* Ad Autol. 1, 4. Idcirco mundus factus est, ut nascamur; ideo nascimur, ut agnoscamus factorem mundi ac nostri, Deum; ideo agnoscimus ut colamus; ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus . . .; ideo praemio immortalitatis afficimur, ut similes Angelis effecti, summo Patri ac Domino in perpetuum serviamus, et simus aeternum Dei regnum. *Lactant.* Inst. div. l. 7, c. 6.

6) So das *Trid.* Sess. 6, cap. 7: causa finalis justificationis gloria Dei.

5) *Decr. de fid.* 1, can. 5.

anthropomorphe und Gottes unwürdige Vorstellung ferne bleibt; als ob etwa die äußere Verherrlichung Gottes der inneren Ehre Gottes etwas hinzufügen, oder für Gott Gegenstand eines Begehrens, oder gar eines eigennützigen Verlangens wäre und sein könnte.

Sowie die Geschöpfe die göttliche Güte und Vollkommenheit nicht bewirken oder vermehren, sondern durch ihre Güte und Vollkommenheit, die sie von Gottes freigebiger Liebe empfangen haben, nur offenbaren; so wird auch durch die Geschöpfe die Herrlichkeit und Ehre Gottes nicht bewirkt oder vermehrt, sondern zu ihrer eigenen Ehre und Beseligung geoffenbart. Dem entsprechend ist die Bestimmung der Geschöpfe zur Verherrlichung Gottes nicht der Ausfluß eines selbstsüchtigen Begehrens, sondern der reinsten und heiligsten Liebe und die nothwendige Grundbedingung der Güte und Glückseligkeit der Geschöpfe. In diesem Sinne sagen die Väter: Wie Gott die Welt aus reiner Liebe, nicht zu seinem Nutzen, sondern zum Besten der Creaturen, insbesondere der vernünftigen, erschuf, so habe er auch nicht zu seinem Nutzen, sondern zum Wohle der Geschöpfe Alles zu seiner Verherrlichung geordnet[1]). Hierdurch wollen sie jedoch keineswegs den secundären Zweck der Beseligung der Geschöpfe dem wesentlichen Endziel der Verherrlichung Gottes überordnen; bevor wir jedoch das Verhältniß des primären zum secundären Schöpfungszweck näher in's Auge fassen, müssen wir kurz die verschiedenen Weisen betrachten, in welchen die Geschöpfe Gott verherrlichen.

VI. Man unterscheidet die objective und die formale Verherrlichung (gloria objectiva und gloria formalis). Objectiv verherrlichen alle Creaturen, sowohl die vernunftlosen, als die vernünftigen, ihren Schöpfer, indem sie durch ihre Vollkommenheiten und durch ihre Unvollkommenheiten, durch ihr Sein und Wirken, wie auch durch ihr Leiden und Deficiren[2]), in irgend welcher Weise und Beziehung Gott als ihre absolute bewirkende, urbildliche und finale

1) So z. B. Hieronymus In Eph. 1, 14: Non quod Deus laude alicujus indigeat, sed quod laus Dei laudatoribus prosit, et dum per singula opera majestatem ipsius magnitudinemque cognoscunt, ad laudandum eum miraculo stuporis erumpant.

2) Oftmals sprechen die Väter den Gedanken aus, daß die Creaturen durch ihre Güte und Größe zeigen, wie gut und groß Gott ist, durch ihre Endlichkeit und Defectibilität aber, daß sie nicht selbst göttlichen Wesens sind. Deßhalb, sagt Chrysostomus zur Widerlegung der Manichäer, habe Gott die Creatur schön und zugleich corruptibel gemacht, damit wir wegen ihrer Schönheit Gott bewundern, durch ihre Corruptibilität aber abgehalten werden, sie selbst göttlich zu verehren. *Ad pop. Antioch.* hom. 11, nr. 2.

Ursache[1]) und damit zugleich ihre eigene absolute Abhängigkeit von ihm offenbaren, und so Gottes unendliche Vollkommenheit, insbesondere seiner Macht, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit, sowie seine unbeschränkte Herrschaft verkündigen.

Formale Verherrlichung aber wird die Ehre, welche die Geschöpfe Gott erweisen, insofern genannt, als sie von ihnen selbst beabsichtigt ist. Gott formaliter zu ehren, ist daher nur den vernünftigen Creaturen möglich und sie thun es wirklich, insofern sie ihn mit Erkenntniß und freiem Willen als den Urheber alles Guten anerkennen, sich ihm als ihrem höchsten Herrn unterwerfen, sein Gesetz und seinen Willen befolgen und dadurch die ihnen bestimmte Vollkommenheit und Gottähnlichkeit anstreben und verwirklichen, und zwar um ihm, als dem höchsten um seiner selbst willen aller Liebe und aller Ehre würdigen Gute, die höchste ihm gebührende Liebe und Ehre zu erweisen[2]). Es leuchtet durch sich selbst ein:

1. Daß die formale Verherrlichung Gottes zugleich auch die höchste objective, daß aber nicht jede objective auch eine formale Verherrlichung ist[3]). Es ist aber die formale Verherrlichung Gottes deßhalb auch die höchste objective Gottesverherrlichung, weil das vernünftige Geschöpf durch sie am vollkommensten Ebenbild Gottes wird, indem es dadurch jene unendliche Liebe und Hochschätzung, womit Gott sich selbst liebt und hochschätzt, in sich abbildet, was auch schon in der natürlichen Ordnung die höchste Aehnlichkeit mit Gott constituirt.

---

1) Daß auch die vernunftlosen Creaturen Gott als ihre bewirkende und urbildliche Ursache offenbaren, ist durch sich klar und wurde in der Lehre von der Erkenntniß, den Beweisen und Eigenschaften Gottes gezeigt. Vgl. Bd. 3, §. 133 ff.; §. 146 ff.; §. 163 ff. — Aber alle Wesen streben auch insofern nach Gott als ihrem letzten Ziel und offenbaren ihn als solches, indem alle irgend wie nach dem Guten streben, dessen absolutes Urbild Gott ist. Omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem. *S. Th.* 1, q. 44, a. 4, ad 3.

2) Es kommen dabei einfach die Grundsätze über die Intention zur Anwendung, ohne daß wir jedoch hier besonders den Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung in's Auge fassen, wovon später die Rede sein wird.

3) Nicht nur die vernunftlosen, sondern auch die vernünftigen Creaturen verherrlichen Gott nur objectiv, nicht aber formaliter, wenn ihnen die auf die Ehre Gottes gerichtete reine Meinung fehlt.

2. Daß aber Gott diese formale Ehre nothwendig von allen vernünftigen Geschöpfen verlangt, ist nicht nur in der Offenbarung ausgesprochen, sondern auch evident für die Vernunft: denn mit derselben Nothwendigkeit, womit Gott sich selbst als die absolute Wahrheit erkennt, als das unendliche Gut liebt, als die unendliche Majestät hochschätzt und heilig hält, muß er auch wollen, daß seine erschaffenen Ebenbilder ihn um seiner selbst willen als die höchste Wahrheit erkennen und anerkennen, als das höchste Gut lieben, als die unendliche Majestät ehren.

VII. Obwohl die vernunftlosen Geschöpfe an sich Gott nicht formaliter verherrlichen können, so sollen sie doch den vernünftigen Creaturen, insbesondere dem Menschen, als Mittel zur formalen Verherrlichung Gottes dienen. Deßhalb sagte man auch, daß nur die vernünftigen Creaturen unmittelbar, die vernunftlosen aber mittelbar zur Verherrlichung Gottes geschaffen seien, wie letztere auch Gott für den Menschen offenbaren. Dieses ist insofern vollkommen richtig, als die vernünftigen Wesen ihr Ziel nur in Gott, nicht aber in einem Geschöpfe haben und haben können, während die vernunftlosen Creaturen, obwohl auch sie objectiv Gott unmittelbar verherrlichen [1]), doch ihr nächstes Ziel in den vernünftigen Creaturen haben und für sie Mittel zur formalen Verherrlichung Gottes sind [2]).

---

1) Sie erfüllen also auch dann ihren Zweck der objectiven Verherrlichung Gottes, wenn sie von keiner vernünftigen Creatur erkannt und zur Ehre Gottes benützt werden. „Dieser Gedanke," sagt Scheeben, Bd. 2, S. 38, nr. 99, „verdient um so mehr Berücksichtigung, weil eben der größte Theil der materiellen Natur dem Menschen verborgen ist und bleibt, und folglich, wenn die Verherrlichung Gottes wesentlich und formell durch die Offenbarung an die Menschen bedingt wäre, seiner wesentlichen Bestimmung nicht immerdar dienen würde." Hier kann man jedoch bemerken, daß die Creaturen von den Engeln und in der Glorie auch von den Menschen vollkommener erkannt und zur Verherrlichung Gottes benutzt werden. Und schon jetzt dient uns selbst die noch verborgene Größe der Schöpfung zur Erkenntniß und Verherrlichung Gottes.

2) Notandum est, Deum ita esse finem ultimum naturae rationalis, ut etiam sit ejus finis proximus; cum non sit aliquid infra Deum ad cujus gloriam vel commodum ipsa possit ordinari. Unde solus Deus est finis immediatus, ad cujus solius gloriam ipsa est condita. Verum naturae irrationalis Deus ita est finis ultimus, ut ipsa etiam alium finem habeat, ad quem proxime natura sua destinetur, nempe naturam humanam, ad cujus obsequium mundus iste corporeus cum omnibus rebus corporalibus, quae ipso continentur, conditus est. *Lessius*, De perf. moribusq. div. l. 14, c. 4.

Und auch Das ist richtig, daß die Bestimmung der vernunftlosen Creaturen, den vernünftigen als Mittel zur formalen Verherrlichung Gottes zu dienen, Materie ihres Lobopfers zu sein, und dadurch in einer gewissen Weise an dieser formalen Verherrlichung Theil zu nehmen, ihre vorzüglichste und höchste Bestimmung ist. In diesem Sinne sagen Schrift, Väter und Theologen, daß die Welt für den Menschen[1]) und durch ihn für Gott[2]), der Mensch aber unmittelbar für Gott erschaffen ist[3]).

Das Gesagte wird noch vollkommener einleuchten, wenn wir den letzten Zweck, zu dem alle Creaturen geordnet sind und welcher Gott ist, von den näheren und untergeordneten creatürlichen Zielen derselben unterscheiden. Das nächste Ziel eines jeden Dinges ist das ihm eigenthümliche Sein und Wirken, seine eigene Vollkommenheit. Das gilt auch von jedem Theile eines zusammengesetzten Wesens. So ist das Auge dazu erschaffen und bestimmt, Auge zu sein und zu sehen. In dem Ganzen aber sind die niederen Theile den höheren und alle dem Ganzen untergeordnet und haben es zum Ziel. Und wie in den einzelnen zusammengesetzten Wesen, so verhält es sich auch mit dem Universum aller Creaturen und seinen verschiedenen Reichen: überall sind die niederen Wesen den höheren, die Theile dem Ganzen untergeordnet, und verhält sich das Höhere zu dem Niederen, das Ganze zu dem Einzelnen als Ziel; das ganze Univer-

1) Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris, et volatilibus coeli et bestiis universaeque terrae etc. *Gen.* 1, 26 sq. Constituisti eum super opera manuum tuarum, omnia subjecisti sub pedibus ejus. *Ps.* 8, 7. 8.

2) Coelum, terra, mare, omnisque creatura, quae videri ac intelligi potest, ad hanc praecipue disposita est humani generis utilitatem, ut natura rationalis de tot contemplatione specierum, de experimento tot bonorum ad cultum et dilectionem sui imbueretur auctoris, implente omnia spiritu Dei, in quo vivimus, movemur et sumus. *Prosper*, De voc. gent. c. 4.

3) Wenn wir in dem Bisherigen sagten, daß die vernunftlosen Creaturen den vernünftigen als Mittel zur Verherrlichung Gottes untergeordnet, die vernünftigen aber keine Creatur, sondern Gott allein zum Ziele haben, so beschränken wir selbstverständlich den Begriff der Creaturen, die uns als Mittel zur Verherrlichung Gottes gegeben sind, nicht auf die Körper; wir wissen vielmehr, daß uns Alles zu diesem Zwecke dienen soll, also auch und ganz vorzugsweise die Betrachtung der Menschen und Engel, ihre Belehrungen, ihre Beispiele, desgleichen alle übernatürlichen Dinge und Gnaden, ferner alle Leiden und Ereignisse, wie man im zweiten Theile des Fundamentes der Exercitien des heil. Ignatius betrachtet. Allein es ist auch klar, daß alles dieses, so weit es uns als Mittel dient, den Charakter einer Sache hat; während die Personen, die gegenseitig einander als Mittel zur Verherrlichung Gottes dienen, ihrer Persönlichkeit nach Gott allein zum Ziele haben.

sum aber hat die Offenbarung und Verherrlichung Gottes zu seinem Endziel. Insofern kann man sagen, daß das Niedere zu dem Höheren und durch das Höhere zum Höchsten geordnet ist. Nichts desto weniger aber bleibt es pure et simpliciter wahr, daß nicht nur das Ganze und Höhere, sondern daß alles und jedes, auch der kleinste Theil und das Niedrigste, insofern es durch Gottes Gabe ist und wirkt, objectiv Gott offenbart und verherrlicht; insbesondere aber, daß jede vernünftige Creatur unmittelbar zur formalen Verherrlichung Gottes und in Unterordnung unter diesen zu ihrer eigenen Vervollkommnung und Beseligung geschaffen und geordnet ist [1]).

VIII. Aus dem Bisherigen ergibt sich von selbst, in welchem Verhältnisse die Beglückung der Geschöpfe, insbesondere der vernünftigen, zur Verherrlichung Gottes steht.

Beide sind der Absicht Gottes und der Natur der Sache nach innigst verbunden. Gott will die Güte und Glückseligkeit der Geschöpfe zu seiner Verherrlichung, und in der Verherrlichung Gottes finden die Geschöpfe ihre eigene Güte und Glückseligkeit. Gerade dadurch offenbart und verherrlicht ja Gott seine unendliche Güte in den Geschöpfen, daß er sie zu Abbildern seiner Güte macht und ihnen dadurch der Aehnlichkeit nach an seiner eigenen Güte Antheil gibt. Ein jedes Wesen aber ist glückselig nach der Art und dem Maße des Guten, das es besitzt und genießt. Je besser und glückseliger daher die Creaturen sind, um so mehr verherrlichen sie Gott, und umgekehrt, je mehr sie Gott verherrlichen, um so größer ist ihre Güte und

1) Das Alles setzt der heil. Thomas, wo er zunächst von der Bestimmung der vernunftlosen Creaturen handelt, mit folgenden einfachen und klaren Worten auseinander: Ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus primo quidem, quod singulae partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum; secundo vero quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum . . .; tertio vero omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius; ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem; secundo autem creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturae, quae sunt infra hominem, sunt propter hominem; singulae autem creaturae sunt propter perfectionem totius universi; ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei; quamvis creaturae rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione, cognoscendo et amando. *S. Th.* 1, q. 65, a. 2, c.

Glückseligkeit. Das gilt in eminenter Weise von der formalen Verherrlichung, welche Gott von den vernünftigen Geschöpfen fordert: denn gerade darin liegt deren Gottähnlichkeit und damit ihre eigene Vollkommenheit, Ehre und Glückseligkeit, daß sie Gott als ihr höchstes Gut erkennen, lieben und ehren. Hieraus ist auch klar, daß Gott in seiner Verherrlichung die wahre Vollkommenheit und Glückseligkeit der Geschöpfe will.

Deßwegen sind aber die Verherrlichung Gottes und die Glückseligkeit der Geschöpfe keineswegs einander coordinirt, sind nicht einander gleichwerthige und einander gegenseitig bedingende Correlate; noch weniger ist die Verherrlichung Gottes ein Mittel zur Beseligung der Geschöpfe und insofern denselben untergeordnet; vielmehr ist die Verherrlichung Gottes das letzte und unbedingte, die Beseligung der Geschöpfe nur das zweite, schlechthin untergeordnete und bedingte Ziel der Geschöpfe, insbesondere der vernünftigen. Sowie daher alle freie Liebe Gottes zu den Creaturen in seiner nothwendigen Liebe zu sich selbst Grund und Ziel hat, so muß auch die Absicht der vernünftigen Geschöpfe in ihrem Streben nach eigener Beseligung auf die Verherrlichung Gottes als ihr höchstes und letztes Ziel gerichtet sein. Nur dadurch können sie auch wahrhaft glückselig werden: denn nicht in ihnen selbst, sondern in Gott liegt ihre wahre Glückseligkeit; sie können aber nur dadurch, in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, Gott ähnlich und seiner Güte und Seligkeit irgendwie theilhaftig werden und das nothwendige Verlangen ihrer Natur nach Gott befriedigen, daß sie ihn als das höchste Gut und um seiner selbst willen, und daher, mehr als sich selbst, hochschätzen und lieben[1]), wie dieses auch Gott vermöge seiner unendlichen Vollkommenheit und Heiligkeit nothwendig will.

---

1) Mit Nothwendigkeit strebt jede Creatur, insbesondere die vernünftige, nach dem Guten schlechthin, nach dem höchsten Gute, das Gott ist, und schätzt und liebt es höher, als sich selbst, daher sie auch nicht in sich selbst, sondern nur in Gott Ruhe finden kann. Nur in statu viae kann das vernünftige Geschöpf in etwas Anderem als in Gott und seinem Gesetze, Befriedigung und Glückseligkeit suchen; aber nur vermöge einer selbstverschuldeten Verirrung und ohne sie zu finden. Demgemäß lehren die Theologen einmüthig, daß jede vernünftige Creatur von Natur Gott mehr liebt und höher schätzt, als sich selbst: denn Gott als das höchste Gut über Alles zu lieben ist Naturgesetz und deßhalb in der Natur begründet. Der heil. Thomas beweist dies durch folgende Induction: Inclinatio naturalis in his quae sunt sine ratione demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus (quod secundum naturam hoc ipsum quod est) alterius est, principalius et magis inclinatur in id cujus est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his, quae naturaliter aguntur;

Daraus folgt, daß wenn auch die Creatur vermöge ihrer Defectibilität und aus eigener Schuld Gott die ihm schuldige formale Verherrlichung versagt und dadurch nothwendig ihre eigene Glückseligkeit verwirkt, Gott nicht sich selbst untreu werden und die Creatur von ihrer wesentlichen und letzten Bestimmung, der Verherrlichung Gottes, entbinden kann, vielmehr letztere auch gegen den Willen der Creatur auf dem Wege der Strafgerechtigkeit verwirklichen muß.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, ob und inwiefern man sagen kann, daß Gott eine Creatur um der anderen willen gewollt habe. Man kann dieses sagen, nicht in dem Sinne, als ob der göttliche Wille selbst durch eine Creatur bestimmt würde, eine andere Creatur zu wollen, sondern lediglich in dem Sinne, daß Gott durch sein absolut einfaches, ewiges und unabhängiges Wollen die eine Creatur zur andern geordnet und die Geschöpfe von einander abhängig gemacht hat[1]). Hieraus erhellt ferner, inwiefern und in welchem Sinne davon geredet werden kann, daß Gott einer Creatur etwas schuldig sei, oder daß er eine Creatur für die andere wollen und erschaffen müsse. Auch hier kann selbstverständlich nicht von einer Abhängigkeit des göttlichen Willens von der Creatur und einer Schuld Gottes an das Geschöpf im strengen Sinne des Wortes die Rede sein, sondern es wird dadurch nur ausgedrückt, daß, wenn Gott eine geschöpfliche Ordnung frei will, er nicht mit diesem seinem eigenen Willen und seiner Weisheit in Widerspruch treten kann. Wenn er also das Ganze will, will er hiemit nothwendig auch seine wesentlichen Theile, und wenn er einen creatürlichen Zweck will, will er nothwen-

---

quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi . . . Videmus enim quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum. Alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per caritatem sed destrueretur. *S. Th.* 1, q. 60, a. 5, c. Diese Wahrheit zeigt sich auch in den Verdammten, deren Qual wesentlich dadurch bedingt ist, daß sie Gott nothwendig und von Natur ewig über Alles schätzen.

1) *S. Th.* 1, q. 19, a. 5, c. S. Bd. 3, S. 772, Note 2. A. a. O. §. 200, II.

dig auch die hiezu nothwendigen Mittel[1]). Es ist dieses die Gerechtigkeit im weitesten Sinne, welche Gott nothwendig in allen Dingen beobachtet, die aber, so weit sie sich auf die Geschöpfe bezieht, ihren letzten Grund in seiner absolut freien Güte hat, wie wir dieses in der Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit[2]) angedeutet haben und an späteren Orten[3]) näher betrachten werden.

IX. Während die im Bisherigen betrachtete Fundamentalwahrheit der ganzen christlichen Vorzeit unbestritten war, wurde sie in den neueren Zeiten, bald im Allgemeinen, bald speciell bezüglich des Endzieles des Menschen, in verschiedener Weise geleugnet oder verkümmert. Selbstverständlich kann der Monismus und Atheismus, mag er materialistische oder pantheistische oder positivistische oder pessimistische Farbe tragen, nicht in Wahrheit von einem Endziele des Schöpfers und der Schöpfung reden: denn wo kein Schöpfer und keine Schöpfung im wahren Sinne ist, da kann auch von einem Endziele derselben nicht die Rede sein. Nur durch Fälschung der Begriffe und Mißbrauch der Worte können daher Anhänger dieser Systeme von einem Schöpfungszwecke reden. In Wirklichkeit verbietet die positivistische Pseudowissenschaft, nach einer ersten Ursache und einem letzten Zwecke, weil überhaupt nach Zwecken, zu fragen. Dem Pantheismus ist die Welt die Selbstverwirklichung Gottes. Er könnte daher in seiner Weise Gott, nämlich den verwirklichten Gott, als das Ziel und die Welt als das Mittel zu diesem Ziele, ebenso aber auch die Welt als das Ziel Gottes, oder auch beide als absolut gleiche Correlate bezeichnen und sagen,

---

1) Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conveniens sapientiae et bonitati ipsius; secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secuundum convenientem ordinem et proportionem facit; in quo consistit ratio justitiae. Et sic oportet in omni opere Dei esse justitiam. Opus autem divinae justitiae semper praesupponit opus misericordiae (misericordia ist hier im weiteren Sinne genommen) et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea praeexistens vel praeconsideratum. Et rursus si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis, utpote si dicamus: quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere ad hoc quod sit homo; hominem vero esse propter divinam bonitatem. *S. Th.* 1, q. 21, a. 4, c. Cf. *S. c. g.* l. 2, c. 29: Qualiter in productione alicujus creaturae potest debitum justitiae inveniri in comparatione posterioris ad priorem. S. Bd. 3, S. 807, Note 1.

2) Bd. 3, §. 203, I.

3) Namentlich in der Lehre von der Bestimmung und dem Urstande des Menschen.

daß Gott die Welt, nämlich seine Selbstverwirklichung in ihr, die Welt Gott, nämlich eben diese Selbstverwirklichung Gottes zum Ziele habe, wie der Pantheist sagt und sagen kann, daß die Welt durch Gott und Gott durch die Welt sei. Da aber die jeweilig wirkliche Welt nimmer das absolute Wesen adäquat verwirklicht, kann der Pantheismus auch die Aufhebung und Vernichtung der Welt als ihr und Gottes Endziel bezeichnen. So der Pessimismus, dem das Endziel der fortschreitenden menschlichen Civilisation die endliche Vernichtung der aus dem blinden und irren Willen oder der Begierde des Absoluten oder Gottes entsprungenen unglückseligen wirklichen Welt oder, wie Hartmann zu sagen sich nicht scheut, die Erlösung Gottes durch den Menschen ist. Aber auch der moderne Theismus und Deismus, insbesondere Cartesius und Kant, haben unsere Wahrheit in verschiedener Beziehung verletzt. Diesem Strome der modernen Philosophie sind nicht wenige protestantische Theologen[1]), unter den Katholiken aber Hermes und Günther[2]) gefolgt, welche beide zwar die Pflicht des Menschen Gott zu ehren nicht leugnen, aber in Abrede stellen, daß die Verherrlichung Gottes die Endabsicht des Schöpfers sei; diese sei vielmehr einzig auf die Beseligung des vernünftigen Geschöpfes gerichtet, zu der sich die Verherrlichung Gottes als Mittel verhalte. Fast schlimmer noch als diese Behauptung sind die dafür geltend gemachten Gründe. Man behauptet nämlich, daß die dem niederen Standpunkte des alten Testamentes und der mittelalterlichen Theologie[3]) entsprungene Lehre von der Verherrlichung Gottes als Endziel der Creatur, einestheils Gott Selbstsucht und eigennützige Begierde zuschreibe, anderntheils aber die Würde der menschlichen Persönlichkeit verkenne. Obwohl diese Gründe, die zum Theil auf falschen Principien, zum Theile auf Mißverständniß der katholischen Lehre beruhen, bereits in dem Bisherigen genügende Widerlegung finden, so wollen wir doch sowohl

---

1) Schon Mosheim; dann Rationalisten, wie Wegscheider. Vgl. auch oben S. 59, Note 2 i. f.

2) Vgl. Kleutgen, a. a. O. S. 642 ff.

3) „Es ist leicht ersichtlich," schreibt Günther, „daß das politische Verhältniß, in dem die Menschheit in der Zeit (des Mittelalters) lebte, ohne Modification zum Maßstabe gebraucht wurde, um überirdische Verhältnisse zwischen Gott und dem Geisterreiche zu bestimmen. Die Allmacht und Allgewalt des Herrn gegen seine Diener drängt noch die Liebe des Vaters gegen seine Kinder in den Hintergrund, dafür aber sich selber in den Vordergrund. Man sieht hier in der christlichen Zeit gewissermaßen noch den vorchristlichen Charakter, wie derselbe im Judenthum sich ausprägte, wiederkehren." Vorschule d. spec. Th. II, S. 144.

zur Berichtigung weitverbreiteter falscher Anschauungen, als zur noch vollkommeneren Beleuchtung unserer Wahrheit, noch kurz auf dieselbe eingehen.

Hermes[1]) lehrt, „die Behauptung der meisten Theologen (in der That sind es alle rechtgläubigen Theologen und die Kirche selbst), welche die Ehre Gottes als letzten Endzweck aufstellen, sei im geraden Widerspruch mit der Forderung der Vernunft, daß Gott nichts von dem, was er gemacht habe, für einen für ihn guten, d. h. zu einem selbstsüchtigen Zwecke gemacht habe." Verstünde man unter den letzteren Worten, daß Gott die Welt nicht zu seinem Nutzen erschaffen habe, daß er durch sie für sich selbst nicht etwas zu erreichen suche, was er ohne die Welt nicht besitze, und daß keine Selbstsucht im allgemeingebräuchlichen und wahren Sinne dieses Wortes, d. h. keine unordentliche Selbstliebe in ihm sei — so wäre das alles richtig, träfe aber die katholische Lehre nicht, welche ja vertheidiget, daß Gott in all' seinen Werken weder einen eigenen Nutzen sucht noch suchen kann, und daß jede Selbstsucht bei Gott unmöglich ist. Auch seine Ehre sucht Gott nicht in dem Sinne in den Creaturen, als ob diese seine Ehre mehren könnten oder als ob der Wille, womit er seine äußere Verherrlichung durch die Creaturen will, ein Wille der Begierde wäre.

Allein Hermes meint, daß Gott unter allen Umständen ehrsüchtig wäre, wenn er seine Verherrlichung als letzten Zweck und um seiner selbst wolle. Deßhalb müsse man lehren, daß nicht die Ehre Gottes, sondern die Glückseligkeit des Menschen der letzte Zweck der Schöpfung sei, und daß Gott nicht seine Verehrung um seiner selbst willen, sondern lediglich wegen der Glückseligkeit der Geschöpfe wolle: denn wenn auch Gott der höchsten Verehrung würdig und diese Verehrung Pflicht für die Geschöpfe sei, so dürfe und könne er doch dieselbe nicht um ihrer selbst willen wollen, „da nicht nur derjenige ehrsüchtig sei, der eine Ehre sucht, die er nicht verdient, sondern auch derjenige, der die ihm gebührende Ehre um ihrer selbst willen sucht[2])." Alles dieses enthält eine Kette der gröbsten und traurigsten Irrthümer.

Schon für den Menschen ist es keine Ehrsucht, keine unordentliche Eigenliebe, sondern eine Pflicht, die wahre Ehre, die ihm nach Gottes Ordnung gebührt, heilig zu halten und zu wahren[3]). Allerdings

1) Dogm. Thl. 2. Cap. 3, §. 178.

2) Dogm. Thl. 2. Cap. 3, §. 177. S. Kleutgen a. a. O.

3) Quod autem aliquis bonum suum cognoscat aut approbet, non est peccatum: dicitur enim 1 ad Cor. 2, 12: *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo*

darf der Mensch auch in der ihm gebührenden Ehre diese seine Ehre nicht um ihrer selbst willen und als sein Endziel suchen, weil all' seine Ehre ihren Grund in Gott und Gottes Ehre zum Endziele hat; wie auch die pflichtmäßige und heilige Liebe des Menschen zu sich selbst Grund und Ziel in der Liebe Gottes hat. Daß Gott aber sich selbst als das höchste und unendlich heilige Gut um seiner selbst willen achtet und liebt und von allen Creaturen geachtet und geliebt sein will, und daß er deßhalb sich zu ihrem, nicht sie zu seinem letzten Ziele macht, das ist nicht ungeordnete Selbstliebe, sondern die nothwendige Ordnung der absoluten Heiligkeit.

Wenn aber Günther meint, gerade darin liege die Heiligkeit Gottes, daß er nicht seine Verherrlichung, sondern die Beseligung der Geschöpfe mit absolut reiner und uneigennütziger Liebe als Endziel der Schöpfung wolle[1]), so ist hierauf ein Doppeltes zu erwidern: erstens, daß die absolut reine und uneigennützige Liebe der freien Benevolenz gegen die Geschöpfe durch die nothwendige Liebe Gottes zu sich selbst nicht aufgehoben, sondern begründet wird[2]); und zweitens, daß gerade darin die Heiligkeit Gottes besteht, daß er in Allem, was er aus benevolenter Liebe mit Freiheit will, sich selbst

donata sunt nobis. Similiter etiam non est peccatum, quod aliquis velit bona opera sua approbari: dicitur enim Matth. 5, 16: *Luceat lux vestra coram hominibus.* Et ideo appetitus gloriae de se non nominat aliquid vitiosum, sed appetitus inanis vel vanae gloriae vitium importat, nam quodlibet vanum appetere vitiosum est, secundum illud Ps. 4, 3: *Ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium.* Potest autem gloria dici vana tripliciter: uno modo ex parte rei de qua quis gloriam quaerit, puta cum quis gloriam quaerit de eo quod non est gloria dignum, sicut de re aliqua fragili et caduca; alio modo ex parte ejus a quo quis gloriam quaerit, puta hominis, cujus judicium non est certum; tertio modo ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriae suae non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei, vel proximi salutem. *S. Th.* 2. 2, q. 132, a. 1, c.

1) Darum, sagt Günther, müsse Gottes Ehre seiner Heiligkeit untergeordnet werden — und das anzuerkennen sei die höchste Verherrlichung Gottes. Vorsch. Bd. 2, S. 140—144. — Kleutgen a. a. O. S. 647 sq.

2) Denn gerade weil Gott sich selbst als das höchste Gut liebt, liebt und will er auch die endlichen Abbilder seiner Güte. Finis ultimus, propter quem vult Deus omnia, nullo modo dependet ab his quae sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam; unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc, ut sibi aliquid exinde accrescat, sed quia ipsam communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis. *Thom. S. c. g.* l. 1, c. 93.

als den Urgrund und das Endziel und das absolute Urbild alles Guten liebt und heilig hält[1]).

Wenn endlich Hermes und Günther ihre Behauptung, daß nicht die Ehre Gottes, sondern die Beseligung des Geschöpfes Endziel der Schöpfung sei, auf die erst durch die neuere Philosophie zum Bewußtsein gekommene, den Alten aber verborgene Natur und Würde der menschlichen Persönlichkeit gründen, die nothwendig sich selbst Zweck sei, so beruht dieses gleichfalls auf Irrthum und Mißverständniß, deckt aber zugleich den tiefsten und schlimmen Grund auf, aus dem diese modernen Irrthümer hervorgegangen sind. Allerdings ist das vernünftige Geschöpf keinem anderen Geschöpfe als Mittel untergeordnet und insofern sich selbst Zweck. Auch zu Gott steht es nicht im Verhältnisse eines unfreien Werkzeuges, sondern einer freien Persönlichkeit. Daraus folgt aber keineswegs, daß Gott und seine Verherrlichung nicht sein letztes Ziel sei. Im Gegentheil: wie der endliche Geist nur dadurch ist und eine vernünftige und freie Persönlichkeit ist, daß Gott ihn durch die Schöpfung dazu macht, so besteht auch seine höchste Würde darin, daß er Gott und seine Ehre allein zum letzten Ziele hat, wie auch seine wahre Freiheit und Sittlichkeit, weder in der Unabhängigkeit von jedem höheren Gesetze, noch in der sittlichen Autonomie, sondern in der freien Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen besteht. Wenn Hermes und Günther dieses bezüglich des Endzieles der Schöpfung und des Menschen theilweise mißkannten, so geschah es nicht, weil sie die vernünftige Wahrheit reiner und besser als die alte christliche Philosophie und Theologie und die Kirche selbst verstanden, sondern weil sie dem Einfluß der modernen unchristlichen Philosophie erlagen, deren Tendenz auf die Loslösung des Menschengeistes von Gott und deßhalb darauf gerichtet ist, sich selbst, wie zum höchsten Gesetz, so zum letzten Ziele zu machen; mag man nun in eudämonistischer Weise die Beglückung, oder in Weise des Kantischen Purismus den Imperativ der eigenen Vernunft und die Verwirklichung der Menschenwürde als dieses höchste Ziel betrachten. Allen diesen Verirrungen steht als Fundament aller wahren natürlichen und übernatürlichen Religion und Sittlichkeit die Wahrheit entgegen, daß der Mensch und Alles erschaffen ist zur Ehre und Verherrlichung Gottes[2]).

1) Die Heiligkeit ist nichts anderes als die wohlgeordnete Liebe. Vgl. Bd. 3, §. 201, insbes. S. 784.

2) Vgl. Scheeben, Bd. 2, S. 37.

§. 266.

Von der Einheit der Welt und der Verschiedenheit und Ungleichheit der Geschöpfe[1]).

Gott hat Eine Welt erschaffen, die aus vielen, von einander substantial verschiedenen und einander ungleichen Wesen besteht.

Die Einheit der Welt ist also nicht eine Einheit der Substanz, sondern der Ordnung.

Sowohl die Verschiedenheit und Ungleichheit der Geschöpfe, als die Einheit ihrer Ordnung ist von Gott gewollt und das Werk der ursprünglichen Schöpfung.

Insbesondere besteht das von Gott erschaffene gesammte Universum aus drei Ordnungen von Wesen: den reinen Geistern oder Engeln, den rein körperlichen Wesen und den aus Geist und Leib zusammengesetzten Menschen.

Das ist in Schrift und Ueberlieferung klar enthaltene katholische Wahrheit und der Hauptsache nach förmlich von der Kirche declarirt.

Falsch sind also alle Lehren, welche entweder die Einheit der Welt, oder die substantiale Verschiedenheit und Ungleichheit der Geschöpfe leugnen, oder dieselbe auf eine andere Ursache, als auf den ursprünglichen Willen des Schöpfers zurückführen.

I. Die heilige Schrift enthält nicht die mindeste Andeutung, daß Gott, sei es vor, sei es neben diesem Universum, andere Welten erschaffen habe oder in Zukunft erschaffen werde. Hätte Gott noch andere Welten erschaffen, so wäre es wenigstens höchst angemessen gewesen, daß er zur vollkommeneren Offenbarung seiner Macht und Größe uns davon eine Kunde gegeben hätte. Im Gegentheil spricht der gesammte Inhalt der heiligen Schrift dafür, daß Gott nur dieses Eine Universum erschaffen hat. Alles, was erschaffen ist, hat Gott durch sein Wort erschaffen; alles Erschaffene aber ist die Welt[2]). Alles, was erschaffen ist, wird in der Vollendung aller Dinge Christo

---

1) *S. Th.* 1, q. 47, De distinctione rerum in communi. *S. c. g.* l. 2, c. 39—45. *De potent.* q. 3, a. 16. *Bonaventura*, Centiloqu. p. 3, sect. 9. Die neueren Theologen behandeln diesen Lehrpunkt gewöhnlich bezüglich der einzelnen Geschöpfe, insbesondere der körperlichen Welt. Vgl. *Suarez*, In Summ. tom. 3, Tr. 1, lib. 1, cap. 1. Scheeben, Dogm. Bd. 2, §. 143.

2) Omnia per ipsum facta sunt. *Joann.* 1, 3; cf. *Joann.* 1, 10: Et mundus per ipsum factus est.

und in und mit Christus Gott unterworfen sein, auf daß Gott Alles in Allem sei[1]). Es gibt also außer diesem All, dessen Haupt Christus ist, kein anderes. Das ist auch die Lehre der Väter[2]); das gibt uns auch die Kirche klar zu erkennen. Sie kennt nur das Eine Universum der Geister, Körper und Menschen, die Gott zumal erschaffen hat[3]). Die Lehre aber, daß es vor dieser Welt andere Welten gegeben habe, hat sie verworfen[4]).

Dafür, daß es nur Eine Welt gibt, spricht auch Alles, was die wahre Wissenschaft an sicheren Wahrheiten erkennt[5]). Kann auch die Möglichkeit mehrerer gleichzeitiger oder einander succedirender Welten nicht in Abrede gestellt werden[6]), so ist doch die Congruenz der Einheit der Welt für die richtig denkende Vernunft über die Maßen einleuchtend. Denn nicht nur manifestiren alle Wesen in ihren gegenseitigen Beziehungen diese Einheit[7]), sondern wir sehen auch ein, daß der Einheit Gottes die Einheit der Welt

---

1) *1 Cor.* 15, 28. S. oben S. 160, Note 1.

2) Es genügt, Augustin anzuführen. Er bezeichnet die Lehre von der Mehrheit der Welten nicht nur als einen philosophischen Irrthum — vgl. über den deßfallsigen Irrthum des Anaximander *Civ. Dei* l. 8. c. 2, des Epikur l. c. lib. 11, c. 5 — sondern als eine Häresie. Alia (haeresis) dicit, esse innumerabiles mundos, sicut opinati sunt quidam philosophi gentium. *De haeres.* 76.

3) *Lat. IV* Can. Firm. (oben S. 64, Note 2). Creator visibilium omnium et invisibilium; welches aber die Gesammtheit aller von Gott erschaffenen sichtbaren und unsichtbaren Dinge ist, erklären sofort die Worte: Creaturam . . . angelicam et mundanam, ac deinde humanam.

4) In den origenistischen Irrthümern. Die deßfallsigen Anathematismen s. oben S. 52, Note 4.

5) Wollte man einwenden gegenüber der Vorstellung der Alten, die nur Eine Welt, deren Mittelpunkt die Erde, angenommen hätten, habe die Astronomie zahllose Welten entdeckt, so ist zu erwidern, daß diese Rede sowohl der alten, als der modernen Astronomie Unrecht thut: denn letztere nimmt die Einheit der Welt an, erstere aber hat alle Himmelskörper, namentlich die Fixsterne, gerade so, wie die moderne Astronomie, zur Einen Welt gerechnet, wenn sie auch über die Gestaltung des Universums irrige Ansichten hatte. Die Frage, ob auf anderen Weltkörpern den Menschen ähnliche Bewohner anzunehmen seien, berührt uns an dieser Stelle nicht.

6) Wenigstens insofern es möglich wäre, daß Gott verschiedene Welten erschaffen hätte, die zu einander keine Beziehung hätten: denn daß alle zu dem Einen Gott geordnet seien, ist absolut nothwendig. Cf. *S. Th.* 1, q. 21, a. 1, ad 3. Vgl. oben S. 112.

7) Ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. *S. Th.* 1, q. 47, a. 3, c. Cf. *S. Th.* 1, q. 11, a. 3. S. Bd. 3, S. 297, Note 1.

entspricht [1]). Wie sollte der Creatur, die nothwendig nach dem Urbilde der göttlichen Eigenschaften gebildet ist, nicht die erste unter allen Eigenschaften des wahren Gottes, die Einheit aufgeprägt sein? Mögen daher Jene von mehreren Welten reden, welche die Entstehung der Dinge dem blinden Zufall oder mehreren verschiedenen Göttern zuschreiben [2]); wer den Einen wahren Gott erkennt, wird auch die Einheit der Welt annehmen.

Wollte man einwenden, viele Welten seien besser als Eine, so ist zu erwidern, daß zwar viele Wesen und Reiche größer sind und vollkommener Gottes Größe und den Reichthum seiner Güte offenbaren, als nur wenige, daß dasselbe aber keineswegs für die Vielheit mehrerer von einander getrennter Welten spricht; vielmehr ist es vollkommener, daß alle erschaffenen Wesen, wie viele und mannigfaltige sie seien, zu Einem Weltganzen in Einer Ordnung vereinigt, als daß sie in verschiedenen unzusammenhängenden Welten getrennt seien: denn die Einheit ist die Form aller Vollkommenheit und Schönheit [3]). Ueberdies führt die Vervielfältigung der Welten zu der unmöglichen Consequenz unzähliger Welten: denn weßhalb stehen bleiben bei einer bestimmten Zahl, nachdem die Einheit, welche die wesentliche Form aller Schönheit, Weisheit und Güte ist, durchbrochen wurde [4])?

---

1) Beide Argumente sind *S. Th.* 1, q. 47, a. 3, ad 1 zusammengefaßt: Haec ratio est quare mundus est unus, quia omnia debent esse ordinata uno ordine et ad unum. Propter quod Aristoteles in 12 Metaph. text. 52 ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis; et Plato in Timaeo, aliqu. a princ., ex unitate exemplaris probat unitatem mundi quasi exemplati.

2) Illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum, ut Democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos. *S. Th.* 1, q. 47, a. 3, c. alin. 2.

3) Omnis pulchritudinis forma unitas. *August. Epist.* 18 I Class. (al. 63). Deßhalb, bemerkt Augustinus, nenne Gott in der Schrift die einzelnen Schöpfungswerke einfach gut, ihre Gesammtheit aber in ihrer Einheit sehr gut. Gen. 1, 31. Omnis enim pulchritudo quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte . . . Tanta est vis et potentia integritatis et unitatis, ut etiam quae multa sunt bona, tunc placeant, cum in universum aliquid conveniunt atque concurrunt. Universum autem ab unitate nomen accepit. *De Genes. c. Manich.* l. 1, c. 11.

4) Nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem, quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum. Infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur plures mundos meliores esse quam unum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis, quia

II. Ebenso wesentlich, als die Einheit, ist der Welt nach der Absicht des Schöpfers die wohlgeordnete Vielheit verschiedenartiger, einander ungleicher Geschöpfe eigen. Das ist eine der ersten und wichtigsten Wahrheiten, welche das Hexaëmeron an die Spitze der göttlichen Offenbarung stellt, daß alle Wesen ohne Ausnahme Geschöpfe Gottes sind, und die ganze heilige Schrift wiederholt diese Wahrheit an vielen Stellen. Daher verkünden alle Wesen, nicht nur die, welche dem Menschen nützlich und angenehm sind, sondern auch die, welche wir Ungeheuer nennen[1]), das Lob Gottes. Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Geschöpfe beruht also ganz und gar auf der ursprünglichen Einrichtung der schöpferischen Weisheit und Güte: denn durch diese Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit wird sowohl die Endlichkeit der Creatur, als die Vollkommenheit Gottes[2]) besser geoffenbart, als dieses durch eine einzige wie immer beschaffene Creatur geschehen könnte. Mit der specifischen Verschiedenheit der Geschöpfe ist von selbst deren Ungleichheit gegeben[3]); daher ist diese gleichmäßig ein Werk der göttlichen Weisheit und Güte und zur Vollkommenheit des Universums ebenso wesentlich, als jene[4]).

Als glaubens- und vernunftwidrig sind daher jene Lehren zu verwerfen, welche die natürliche Verschiedenheit und Ungleichheit der Geschöpfe nicht auf den Willen des Schöpfers, sondern auf irgend ein anderes Princip zurückführen; mag man nun die Verschiedenheit und Ungleichheit der Wesen in materialistischer

---

eadem ratione dici posset, quod si fecisset duos, melius esset quod essent tres, et sic in infinitum. *S. Th.* 1, q. 47, a. 3, ad 2.

1) Laudate Dominum de terra, dracones et omnes abyssi. *Ps.* 148, 7. Draco iste, quem formasti ad illudendum ei: omnia a te exspectant, ut des illis escam in tempore. *Ps.* 103, 26. 27. Cf. *Gen.* 1, 21. *Job* cap. 40 & 41.

2) Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam; et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim; unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecunque creatura. *S. Th.* 1, q. 47, a. 1, c.

3) Denn distinctio formalis semper requirit inaequalitatem. *S. Th.* 1, q. 47, a. 2, c.

4) Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. *S. Th.* 1, q. 47, a. 2, c.

Weise[1]) aus der zufälligen oder naturnothwendigen Bewegung und Wirksamkeit der Materie, oder in pantheistischer Weise aus den verschiedenen Stufen der Selbstverwirklichung des s. g. Absoluten; oder in emanatistischer[2]) oder dualistischer[3]) Weise erklären. Nicht minder zu verwerfen sind aber auch jene Theorien, welche die natürliche[4]) Ungleichheit zwischen Engeln und Menschen als Folge eines Falles und verschiedener Grade des Verdienstes oder der Verschuldung eines ursprünglich absolut Einen und gleichen Geisterreiches, die materielle Welt aber als lediglich zur Strafe und Sühnung jenes Falles hervorgebracht ansehen[5]), wie alles dieses in den origenistischen

1) Vgl. *S. c. g.* l. 2, c. 40. *S. Th.* 1, q. 47, a. 1, alin. 2 & 3.

2) Dahin gehört auch die insbesondere von Thomas widerlegte Lehre des Avicenna, daß Gott durch seine Selbsterkenntniß die erste Intelligenz und diese, in welcher bereits der Unterschied von Potenz und Act sich finde, den Himmel und die ihn bewegende Seele hervorgebracht habe. *S. Th.* I, q. 47, a. 1, c. alin. 3. *S. c. g.* l. 2, c. 42.

3) Vgl. *S. c. g.* l. 2, c. 41. Quod distinctio rerum non est propter contrarietatem primorum agentium.

4) Denn von jener Ungleichheit, die wirklich aus Verdienst und Schuld, Lohn und Strafe entspringt, ist hier nicht die Rede.

5) Origenes volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit a Deo in principio omnia creata esse aequalia. Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas rationales tantum, et omnes aequales. In quibus primo exorta est inaequalitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis et minus, quibusdam etiam secundum magis et minus a Deo aversis. Illae igitur rationales creaturae, quae ad Deum per liberum arbitrium conversae sunt, promotae sunt ad diversos ordines angelorum pro diversitate meritorum. Illae autem quae aversae sunt a Deo, sunt corporibus alligatae diversis secundum diversitatem peccati; et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum. — Sed secundum hoc universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum; quod est contra illud quod dicitur Gen. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Et, ut Augustinus dicit lib. 2 de civ. Dei, cap. 23, a med.: *Quid stultius dici potest quam per istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum, sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat; ac per hoc si centum animae peccassent, centum soles haberet hic mundus? S. Th.* 1, q. 47, a. 2. Diese Worte des heil. Thomas genügen vollständig zur Charakterisirung und Widerlegung dieser Lehre. Es ist jedoch im Hinblick auf analoge moderne Verirrungen zweckmäßig, schon hier die falschen Principien und die verderblichen Consequenzen dieser pseudo-christlichen Speculation anzudeuten. Vor Allem liegt derselben eine ganz falsche Anschauung über die Güte und Gerechtigkeit Gottes und ihr Ver-

Irrthümern verworfen ist[1]). Aber auch die moderne Theosophie[2]) hat die Materialisirung der Welt und die Leiblichkeit des Menschen

---

hältniß zur Schöpfung zu Grunde. Man wähnt, die Güte und Gerechtigkeit fordere, daß Gott alle Wesen gleich erschaffen habe. Allein alle Rechtsansprüche der Geschöpfe, in so weit von solchen Gott gegenüber die Rede sein kann, haben die Schöpfung zur Voraussetzung. Vgl. oben S. 168, Note 1. Von einem Rechte des Geschöpfes auf seine Erschaffung kann schlechthin nicht die Rede sein; vielmehr ist Gott absolut frei, welche Geschöpfe er in's Dasein rufen und zu welcher Stufe creatürlicher Vollkommenheit er sie erheben will. Die Gerechtigkeit fordert also keineswegs die natürliche Gleichheit aller Geschöpfe; im Gegentheil entspricht ihre Ungleichheit im höchsten Grade der göttlichen Weisheit und Güte, und seiner distributiven Gerechtigkeit. Durch sie wird einestheils die Freiheit und das Recht Gottes, anderntheils seine Weisheit und Güte geoffenbart. In dieser unermeßlichen Stufenfolge der Geschöpfe vom höchsten Engel bis zum Staube zeigt sich die Größe der göttlichen Liebe, die im Kleinsten, wie im Größten sich mittheilt. Durch diese Ungleichheit bewirkt die göttliche Weisheit die Vollkommenheit und Schönheit des Universums, in welchem jedem Wesen die ihm entsprechende Stelle angewiesen ist. Die Ungleichheit und Unterordnung hat also nicht in einer vorhergehenden Ungleichheit der Verdienste, sondern in der freien Wahl der göttlichen Weisheit ihren Grund und bezweckt einzig die Vollkommenheit des Ganzen und die Verherrlichung Gottes durch die Offenbarung der göttlichen Güte. In constitutione rerum non est inaequalitas partium per quamcumque inaequalitatem praecedentem vel meritorum, vel dispositionis materiae, sed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis; non enim propter hoc differt tectum a fundamento, quia habet diversam materiam; sed ut domus sit perfecta ex diversis partibus, quaerit artifex diversam materiam, et faceret eam si posset. *S. Th.* 1, q. 47, a. 2, ad 3. Wie unweise und unfromm es ist, an Gott gleichsam die Forderung auf absolute Gleichheit zu stellen und keinen anderen Unterschied selbst in der natürlichen Ordnung anzuerkennen, als den das eigene Verdienst gemacht hat, leuchtet durch sich selbst ein. Man könnte diese Meinung als äußerstes Extrem der pelagianischen Weltanschauung bezeichnen. Auch der Darwinismus führt in seiner Weise die ganze Ordnung der Natur nicht auf Gottes freie und weise Anordnung, sondern auf das Recht des Stärkeren zurück. Zu welchen Widersprüchen jene origenistische Lehre im Uebrigen mit den wichtigsten Grundwahrheiten des Christenthums geräth, bedarf kaum der Andeutung. Auch nach diesem System wird, wie im Gnosticismus, alles Materielle zu einem irgendwie Bösen und Nichtseinsollenden. Der Leib gehört nicht mehr zum Menschenwesen, ja der Mensch als solcher ist nicht das Werk der ewigen Weisheit und Liebe, sondern der Sünde. Welche moralische Consequenzen und welche Folgen sich hieraus für das höchste aller göttlichen Werke, die Incarnation, ferner für die Auferstehung der Leiber, auch für die Sacramente und das ganze Christenthum ergeben, ist klar.

1) Die deßfallsigen Anathematismen s. oben S. 52, Note 4, ihre Bedeutung daselbst Note 4.

2) Namentlich Böhme und Baader.

als die Folge eines vorweltlichen Falles betrachtet. Hierher gehört auch die Meinung, welche das Tohu wa Bohu der Genesis als eine Wirkung des Falles der Engel, das Sechstagewerk als eine Wiederherstellung dieses Ruines betrachtet, die Entstehung gewisser häßlicher und schrecklicher Thiere einer Wirksamkeit der Dämonen zuschreibt[1]).

III. Nach dem Gesagten ist die Einheit, welche unter den verschiedenen und mannigfaltigen Geschöpfen besteht, nicht eine *substantiale*, sondern eine *Einheit der Ordnung*, indem alle Geschöpfe mit den ihnen von Gott verliehenen Kräften und nach den ihnen eingepflanzten Gesetzen zur Verwirklichung der gesammten schönen Weltordnung zusammenwirken[2]). Das gilt nicht nur von den vernünftigen Wesen, deren Substantialität und Persönlichkeit wir später näher betrachten werden, sondern auch von den rein körperlichen Wesen. Daß auch sie *Substanzen*, nicht bloße Erscheinungen oder Modificationen Einer Substanz sind, dafür spricht nicht nur die gesammte, in der Offenbarung begründete kirchliche Ueberlieferung, wie nicht minder die gesunde Philosophie, sondern das

---

1) So weit diese Meinung, welche in verschiedenen Modificationen von *Friedr. v. Schlegel*, *Meyer*, *Mayerhofer*, *Heinr. v. Schubert*, *Andreas Wagner*, in neuester Zeit besonders von *Kurtz* (Bibel und Astronomie) und *Westermayer* vorgetragen wurde, lediglich das Tohu wa Bohu als Resultat einer vorausgegangenen Umwälzung betrachtet und das Sechstagewerk nach der s. g. *Restitutionstheorie* erklärt, kann man dieses, wie wir unten §. 268 sehen werden, als eine zulässige Hypothese betrachten; und selbst das kann man etwa zulassen, daß man den Sturz der Engel in die Periode jener Katastrophe verlege und mit ihr in irgend welche Verbindung bringe, obwohl dieses nicht ohne Bedenken ist. Dagegen ist es durchaus verwerflich, irgend welche Wesen als Gebilde und Schöpfungen des Teufels zu betrachten: denn der Teufel hat nichts geschaffen und kann nichts schaffen und auch nicht in anderer Weise ein organisches Wesen hervorbringen. Vgl. oben §. 262, insbesondere S. 83, Note 2. Was die häßlichen und abschreckenden Thiergestalten betrifft, so sind sie dieses nur subjectiv für uns und gleichnißweise, an sich sind alle Naturwesen gut und schön, Glieder der guten und schönen Naturordnung. Vgl. *Augustin.* De nat. boni c. Manich. c. 14 & 15. Jedoch kann man wohl annehmen, daß Gott, da er alles Natürliche für die übernatürliche Ordnung und mit Rücksicht auf diese, sowie auf den Sündenfall und die Erlösung erschaffen hat, die an sich guten und zweckmäßigen Gebilde der Natur und die ganze Naturordnung zugleich so erschuf, daß sie dem Menschen nicht nur das Gute, sondern auch das sittlich Böse sinnbilden und wie als Mittel der Güte und Erbarmung, auch als Mittel der Strafgerechtigkeit dienen können. So sind Löwen, Schlangen und andere Bestien nach der heiligen Schrift Bilder der bösen Geister; Sturm, Gewitter, Feuer Bilder und Werkzeuge der Strafgerichte. Vgl. Bd. 3, §. 165.

2) Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. *S. Th.* 1, q. 47, a. 3, c.

ist auch von dogmatischer Wichtigkeit, wie z. B. das Dogma von der Transsubstantiation zeigt. Es ist daher nicht nur die pantheistische Lehre von der substantialen Einheit Gottes und der Welt und aller Dinge in ihr, wie nicht minder die Lehre, daß das ganze Universum Ein von Einer Seele, der Weltseele, belebtes organisches Wesen sei[1]), mit der christlichen Wahrheit unverträglich; sondern es gilt dasselbe auch von der Naturphilosophie Günther's[2]) und ähnlicher moderner Systeme, welche zwar die Substantialität und Individualität der Geister vertheidigen, aber alle Naturwesen, den Leib und die Psyche des Menschen eingeschlossen, als „Besonderungen und Erscheinungen der Einen Natursubstanz" betrachten.

§. 267.

Von der Selbstständigkeit, Güte und Defectibilität der Creaturen; Begriff und Ursprung des Bösen und Uebels im Allgemeinen[3]).

Alle Geschöpfe sind gut und das ganze erschaffene Universum sehr gut. Die Güte der Geschöpfe ist aber eine endliche und defectibele.

---

1) Auch die Pantheisten, neuerdings wieder Hartmann (Philos. d. Unbewußten, S. 508) gefallen sich in der Behauptung, daß die Welt und die einzelnen Weltkörper Organismen im eigentlichen Sinne seien. Ueber die deßfallsigen Meinungen der heidnischen Philosophen vgl. *Augustin.* Civ. Dei lib. 7, c. 6 & c. 23.; lib. 13, c. 16, nr. 2. Eine bündige philosophische Widerlegung dieses Wahnes s. bei *Pesch*, Philos. nat. p. 302.

2) Vgl. *Pesch*, l. c. p. 303 sq. Stöckl, Gesch. d. Philos. (2. Aufl.) S. 889 ff.

3) *S. Th.* 1, q. 48 De distinctione rerum in speciali; q. 49, De causa mali. *S. c. g.* l. 3, c. 4—5. Cf. lib. 2, c. 40, l. 3, c. 71. QQ. disp. De malo q. 1 & 2. Opusc. 15. *Petav.* Tom. 1 De Deo lib. 6, c. 3—6. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 134 u. 158. *Palmieri*, De Deo creante Thes. 12. *Mazzella*, De creat. Disp. 1, Schol., §. 192 sq. Simar, Dogm. §. 67. Wir behandeln mit dem heil. Thomas Begriff und Ursprung des Bösen im Allgemeinen schon an dieser Stelle, während andere Theologen hier nur die Güte der Welt mit specieller Rücksicht auf den Optimismus, Begriff und Ursprung des Bösen dagegen theils in der Lehre von Gott, wie Petavius, theils in der Lehre von der Providenz oder von der Sünde behandeln. Gewiß muß die Natur des Bösen schon in der Gotteslehre berücksichtigt werden (vgl. Bd. 3, §. 198, III.), und fällt die Lehre von der Zulassung des Bösen und seine Bedeutung im göttlichen Weltplan in die Lehre von der Providenz, auch ist die Sünde jenes Böse, das zumeist die Dogmatik interessirt; allein nichtsdestoweniger scheint es uns geboten, bereits hier in dem von der Offenbarung so sehr betonten Lehrstücke von der Güte der Creatur, den Begriff und den Ursprung des Bösen im Allgemeinen zu erörtern.

Daher können die Geschöpfe, so weit Gott es zuläßt, ihrer Güte beraubt werden. Dadurch entsteht das Böse oder das Uebel (malum).

Das Uebel, das Böse ist also lediglich die Beraubung eines sein sollenden Guten an einem an sich guten Geschöpfe.

Eine aus sich selbst, oder auch durch Schöpfung existirende böse Substanz, ein böses Wesen in diesem Sinne gibt es also nicht und kann es nicht geben. Ebenso wenig hat das Böse *per se* eine bewirkende, urbildliche oder finale, sondern nur eine deficirende Ursache; wohl aber kann dieses Deficiren *per accidens* durch etwas Gutes verursacht sein.

Gott ist in keiner Weise und in keiner Beziehung Ursache des Bösen; dagegen ist er die erste Ursache alles Guten, und das Böse selbst ist durch ihn zum Guten geordnet.

Alles dieses sind Glaubens- und Vernunftwahrheiten, wie aus der folgenden Erklärung und Begründung des Näheren sich ergeben wird.

I. Vor Allem ist hier an die aus dem Begriffe der Schöpfung selbst fließende Wahrheit zu erinnern, daß alle Geschöpfe durch die Schöpfung ein ihnen mitgetheiltes eigenes und creatürlich selbstständiges Sein besitzen; ist ja gerade das Subsistirende, die Substanz zunächst der Gegenstand der Schöpfung [1]). Deßhalb sind die Geschöpfe nicht die absolute Substanz, sondern creatürliche Substanzen, deren ganzes Sein von Gott schlechthin abhängig ist. Damit sind alle jene Wahngebilde eines ganzen und halben Monismus oder Pantheismus beseitigt, dem alle Geschöpfe, weil eben keine Geschöpfe, nicht selbstständige Wesen, nicht Substanzen, sondern Modalitäten, Erscheinungen der Einen Substanz sind [2]). Auf denselben Wahn läuft es hinaus, wenn man Gott zwar als überweltlich darstellen, die Geschöpfe aber lediglich als Gedanken und Willensacte Gottes betrachten würde, während sie nicht dieses, sondern nach Gottes Ideen durch seinen Willen erschaffene endliche Wesen sind.

II. Daß jedes von Gott erschaffene Wesen, das höchste, wie das geringste, daß jeder Theil und jede Kraft desselben, daß in noch

1) *S. Th.* 1, q. 45, a. 4. S. oben S. 22.

2) Vgl. *Vatic.* Const. de fide cap. 1, can. 1—4. Vgl. oben §. 261 und Bd. 3, §. 150.

höherem Maße das Universum aller Wesen und die gesammte Ordnung desselben gut, sehr gut ist, und daß demgemäß nichts böse ist, was ist, weil nichts ist, als was Gott erschaffen hat, das hebt schon die Genesis im ersten Kapitel bei den verschiedenen Schöpfungswerken hervor: Und Gott sah, daß es gut war; und nach der Vollendung des Universums erklärt sie, daß Alles vor Gottes Augen sehr gut war[1]). Das bestätigt wiederholt das alte und neue Testament: Alle Werke des Herrn sind sehr gut[2]). Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts verwerflich[3]). Gott liebt Alles, was ist[4]); er kann aber nur lieben, was gut ist, oder vielmehr Alles, was er liebt, ist eben durch diese seine Liebe gut[5]). Darum ist die Erde voll seiner Güte[6]) und der Geist seiner Liebe durchdringt alle Dinge[7]). Daher wird auch fort und fort in den heiligen Büchern die Schönheit, Güte und Größe der Schöpfung gepriesen; darum ist Gottes eigene Güte und Schönheit und unendliche Vollkommenheit aus ihr zu erkennen; deßhalb verkünden ihn alle Creaturen und werden hinwiederum zu seinem Lobe aufgefordert[8]). Wenn die heilige Schrift von bösen Thieren redet, oder alle Geschöpfe eitel und nichtig nennt, so thut sie es, abgesehen von den Folgen des Sündenfalls, die wir später betrachten werden, nicht in dem Sinne, als ob jene Geschöpfe nicht an sich gut und etwas wären, sondern im Vergleich zu Höherem, zu Gott, und in Beziehung auf die ewige Bestimmung des Menschen[9]). Dasselbe lehren alle Väter. Sie bekämpfen namentlich

---

1) טוֹב übersetzt die Vulgata mit bonum, die Septuaginta mit καλός; beides ist in dem hebräischen Worte enthalten. S. Bd. 3, S. 715, Note 2.

2) *Eccli* 39, 21.

3) *1 Tim.* 4, 4.

4) *Sap.* 11, 25. S. Bd. 3, S. 720, Note 2.

5) Vgl. Bd. 3, §. 198.

6) *Ps.* 32, 5. Cf. Bd. 3, S. 790, Note 4.

7) *Sap.* 12, 1. Vgl. *Sap.* 6, 8; 12, 13. S. Bd. 3, S. 720, Note 4 u. 6.

8) Vgl. *Ps.* 18, 1—5; *Ps.* 116, 1. 2; *Sap.* 13, 1—9; *Rom.* 1, 18—28; *Act.* 14, 14—16; 17, 22—31. S. Bd. 1, §. 20.

9) Ueber *Eccle* 1, 2: Vanitas vanitatum et omnia vanitas, sagt Hieronymus: Quae per se bona sunt, ut a bono creatore condita, in comparatione meliorum vanitas appellantur; verbi gratia lucerna lampadis comparatione ... pro nihilo est; lampas stellae comparatione non lucet; stella lunae confer, caeca est; lunam soli junge, non rutilat; solem Christo confer, et tenebrae sunt. *Ego sum*, inquit, *qui sum* (*Exod.* 3, 14). Omnem igitur creaturam si Deo contuleris non subsistit. *Ep. 48 (50) ad Pamach.* — Quaecunque parva sunt, in majorum comparatione contrariis nominibus appellantur: sicut in hominis forma quia major est pulchritudo, in ejus

den gnostischen und manichäischen Dualismus, welcher die Materie als etwas Böses, die materiellen Dinge, zum Theil die Menschen selbst als Werke eines bösen Gottes oder der Dämonen bezeichnet, als eine widerchristliche und vernunftwidrige Irrlehre[1]). Die Kirche hat nicht nur die Güte der Schöpfung und jeglicher Creatur als solcher in ihren Glaubensbekenntnissen ausgesprochen[2]), sondern auch den gnostisch-manichäischen Dualismus[3]), sowie die origenistische Erklärung der sichtbaren Welt und ihrer Unvollkommenheiten und Uebel aus einem vorweltlichen Geistersturz[4]) verworfen.

III. Ebenso wie die Güte der Creaturen, müssen wir aber auch sowohl die Endlichkeit, als die Defectibilität aller creatürlichen Güte festhalten. Nur Gott ist vermöge seines Wesens unendlich und unveränderlich gut und vollkommen.

Jegliche Creatur und die gesammte Welt ist gut, weil sie von Gott und nach seiner Aehnlichkeit erschaffen; sie ist aber endlich und defectibel, weil sie nicht Gott selbst ist. Diese Beschränktheit und Defectibilität der Geschöpfe hebt die heilige Schrift ebenso oft und nachdrücklich hervor, wie die Größe, Güte und Schönheit der Schöpfung[5]). Beides ist gleich nothwendig, um sowohl die Güte und

---

comparatione simul pulchritudo deformitas appellatur. *Augustin.* De nat. boni, c. 14. Vgl. *Ps.* 38, 6: Substantia mea tanquam nihilum ante te; *Js.* 40, 17; *Matth.* 19, 17.

1) Wir werden die betreffende Lehre der Väter weiter unten, wo wir vom Ursprung des Bösen reden, noch mehr in späteren Lehrstücken, insbesondere in denen von der Vorsehung und der Erbsünde, betrachten. Vgl. Bd. 3, §. 153 und §. 198.

2) S. oben S. 54, Note 3. S. 55, Note 4. Vgl. Note 2.

3) S. oben S. 51, Note 2.

4) S. oben S. 52, Note 4.

5) Wunderbar und erstaunlich groß sind die Werke Gottes. *Ps.* 110, 2. 3; 65, 3. S. Bd. 3, S. 371, Note 1. Und doch ist Alles im Vergleiche mit Gott wie ein Tropfen, wie ein Stäubchen, wie Nichts. *Js.* 40, 15. 17. *Sap.* 11, 23. S. Bd. 3, S. 370, Note 4. Vgl. oben S. 182, Note 7. Gott allein ist der Ewige, Unveränderliche; Himmel und Erde aber wandeln sich, wie ein Gewand, und schwinden dahin. *Ps.* 101, 26—28; *Hebr.* 1, 10—12. S. Bd. 3, S. 463, Note 1. Im Vergleiche mit Gott ist niemand gut, nichts rein und heilig. *Matth.* 19, 17; *1 Reg.* 2, 2; *Apoc.* 15, 4; *Job* 15, 15. S. Bd. 3, S. 780, Note 6 u. 7. An zahllosen Stellen schildert die heilige Schrift insbesondere die Kleinheit und Gebrechlichkeit des Menschen: *Job* 10, 8. 9; 13, 25; 14, 2; *Ps.* 77, 39; 89, 6; *Js.* 40, 6—8; 45, 9; *Eccli* 10, 9; *Sap.* 9, 14. Allerdings reden diese Stellen zunächst von dem Menschen, wie er nach dem Falle ist; allein dieser Zustand ist, abgesehen von der Sündhaftigkeit, der bloßen Natur eigen, daher er auch von der heiligen Schrift offenbar nicht lediglich auf die gefallene, sondern auf die erschaffene Natur an sich zurückgeführt

Weisheit des Schöpfers, als seine unendliche Erhabenheit über alle Geschöpfe zu unserer Erkenntniß zu bringen. Väter[1]) und Kirche[2]) sprechen dieselbe Wahrheit auf's Klarste und Schärfste aus.

Beides, sowohl die Güte, als die Beschränktheit und Defectibilität der Geschöpfe folgt auch für die bloße Vernunft aus dem richtigen Begriffe Gottes und der Creatur, wie sich aus dem Folgenden näher ergeben wird.

IV. Daß alles Erschaffene gut ist, fließt unmittelbar sowohl aus dem Begriffe Gottes, als aus dem Begriffe der Creatur. Das ganze Sein der Creaturen ist durch den Willen Gottes verursacht[3]); Gott kann aber nur Gutes wollen[4]), und was Gott will, ist eben dadurch gut[5]). Die Geschöpfe sind nach den ewigen Ideen Gottes erschaffen; die göttlichen Ideen sind aber schlechthin gut, und gibt es keine Idee des Bösen. Gott selbst ist das Urbild aller Creaturen und diese sind endliche Abbilder der absoluten göttlichen Güte, also selber gut. Was von jeder einzelnen Creatur und allen ihren Theilen gilt, gilt in noch höherem Maße von dem Universum, das ganz und in allen seinen Theilen von Gott gewollt ist, zu dessen Vollendung alle Geschöpfe von Gott geordnet sind, und welches das universalste Abbild der göttlichen Vollkommenheit darstellt[6]).

Dasselbe ergibt sich aus dem Begriffe des Guten selbst. — Das Gute ist nichts anderes als das Sein, insofern es Gegenstand des Begehrens oder Wollens ist. Daher sind alle Dinge

---

wird: Ipse cognovit figmentum nostrum, recordatus est, quoniam pulvis sumus. *Ps.* 102, 14. Cf. 77, 39. Uebrigens ist die Offenbarungslehre vom Falle der Menschen und der Engel selbst das größte Zeugniß für die Endlichkeit und Defectibilität der Creatur.

1) Naturae omnes, quoniam naturarum prorsus omnium conditor summe bonus est, bonae sunt; sed quia non, sicut earum conditor, summe atque incommunicabiliter bonae sunt, ideo in eis et minui bonum et augeri potest. *Augustin.*, *Enchir.* c. 12. Porro bona mutabilia propterea bona sunt, quia a summo bono facta sunt; propterea mutabilia, quia non de ipso, sed de nihilo facta sunt. *Augustin.* Contra advers. leg. et prophet. 1, 6.

2) . . . bonitate sua universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas: bonas quidem, quia a summo bono factae sunt, sed mutabiles, quia de nihilo factae sunt; nullamque mali asserit (Ecclesia) esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bona est. *Decr. Eugen. IV pro Jacobitis.* S. oben S. 55, Note 4.

3) Vgl. oben §. 257 und §. 261.

4) Vgl. Bd. 3, §. 198.

5) *S. Th.* 1, q. 20, a. 2, c. S. Bd. 3, S. 714, Note 1.

6) Vgl. oben §. 263, II. Bd. 3, §. 193.

insofern gut, als sie sind. Durch die Schöpfung wird aber eben das Sein oder, was dasselbe ist, die Güte der Dinge gesetzt[1]).

Daraus erhellt sonnenklar, daß alles Erschaffene als solches gut ist, und daß es weder eine unerschaffene, also aus und durch sich selbst seiende, noch eine erschaffene böse Natur[2]) gibt und geben kann.

Dasselbe folgt auch aus dem richtigen Begriffe des Bösen.

V. Das Böse oder das Uebel (malum)[3]) ist nichts anderes als die Beraubung (privatio) von etwas Gutem, das einem Geschöpfe eigen sein könnte und sollte.

Das Böse ist also an sich nicht ein Sein, ein *ens* — denn jedes Sein, jedes Etwas ist gut — sondern es ist ein Nichtsein, ein *non-ens*, ein Mangel von Etwas; es ist nicht ein Effect, sondern ein Defect. Aber das Böse ist nicht eine bloße Negation, ein pures Nichtsein, ein einfacher Mangel, sondern es ist ein Nichtsein, ein Mangel von etwas, was an dem fraglichen Geschöpfe sein kann und sein soll, es ist das Deficiren einer erschaffenen Ursache von dem, was sie wirken könnte und sollte, also eine Privation im eigentlichen Sinne. Das ist der Sinn des Axioms: *Malum privatio est boni et non negatio pura*[4]).

---

1) *S. Th.* 1, q. 20, a. 2, c. S. Bd. 3, S. 721, Note 2.

2) Es ist hier das Böse an sich und als solches gemeint: denn in einem uneigentlichen Sinne nennt man auch das an sich gute Subject, sowie die an sich gute Ursache des Bösen häufig böse. In ersterem Sinne reden wir z. B. von einem bösen Menschen, einem bösen Engel, einem bösen Finger; in letzterem von bösen Thieren, böser Sonnenhitze, insofern jene die Menschen beschädigen, diese die Erde austrocknet.

3) Während das Wort malum sowohl das sittlich Böse, als die Uebel der Natur und Strafe umfaßt, wird im Deutschen das Wort das Böse vorherrschend, wenn auch nicht ausschließlich, für das sittlich Böse, das Wort Uebel mehr für die physischen Mängel gebraucht.

4) Malum nihil aliud est, quam privatio ejus, quod quis natus est et debet habere. *S. c. g.* 3, 7. Omnis privatio, si proprie et stricte accipiatur, est ejus, quod quis natus est habere et debet habere; in privatione igitur sic accepta est ratio mali. *L. c.* 3, 6. Malum est ipsa privatio. *L. c.* l. 2, c. 41. Thomas lehrt hier nur, was der heil. Augustin lehrte, und mit diesem stimmen alle Väter vor und nach ihm überein. S. *Petavius* l. c. und *Thomassin*, Theol. dogm. tom. 1, lib. 2, c. 11 & 12. Vernehmen wir nur einige Zeugnisse. Zu *Joann.* 1, 3: Et sine ipso factum est nihil, bemerkt Origenes: Bonum idem est cum existente. Cum autem malum et pravum contrarium sit bono, et contrarium existenti sit non existens, sequitur malum et pravum sit non existens. — Non aliud, sagt Gregor von Nyssa, est vitiositatis (κακίας) origo, quam ejus quod est privatio (τοῦ ὄντος στέρησις). De

Durch diese so einfache und einleuchtend wahre Begriffsbestimmung werden alle falschen und in ihren Consequenzen so verderblichen Lehren über das Böse ausgeschlossen. Das Böse ist also nicht, wie Gnostiker, Manichäer und Andere meinten, eine böse Substanz, ein böses Sein, eine an sich böse Kraft und Wirksamkeit[1]), sondern es ist ein Nichtsein und Nichtwirken, ein Defect. Es ist aber auch nicht, wie namentlich der moderne Pantheismus, zum Theil auch die deistische Aufklärung in mannigfaltigen Formen lehrt, eine pure Negation, das bloße Nichtvorhandensein einer größeren oder einer anderen Vollkommenheit an einem Wesen, es ist nicht die Endlichkeit der Creatur und die mit jedem Endlichen verknüpfte Beschränkung. Nach dieser Lehre wäre alles Creatürliche, alles Endliche böse[2]), und

---

anim. et resurr. Ebenso Basilius: Malum boni est privatio. *Hom. quod Deus non est auctor mali.* Ebenso *Dion. de div. nom. 4:* Non *est* malum neque ens, neque inter entes . . . Malum est defectio boni. — Vitiositas (κακία) nihil aliud est quam recessus a bono, sicut tenebrae sunt recessus luminis, sagt Johannes Damascenus, De fid. orth. 2, 30, und wiederum 4, 21: Malum nihil aliud est, quam privatio boni, et ex eo, quod secundum naturam est, ad id, quod praeter naturam est, prolapsus. Nihil enim naturae malum est. Ebenso lehren alle lateinischen Väter. Ex bono mala orta sunt. Non enim mala sunt, nisi quae privantur bonis. *Ambros.* De Isaac. et anima, c. 7. Mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit. *Augustin.* Civ. Dei 11, 9. Quid est autem aliud, quod malum dicitur, nisi privatio boni. Id. *Enchir.* 12. Ebenso *C. Julian.* 1, 9. Andere Stellen werden wir weiter unten anführen. Hören wir nur noch Leo den Großen: Fides vera, quae est catholica, omnium creaturarum, sive spiritualium sive corporalium, bonam confitetur substantiam, et mali nullam esse naturam, quia Deus, qui universitatis est auctor, nihil non bonum fecit. *Epist. 93 ad Turibium.*

1) Denn privatio non est aliqua essentia, sed est negatio in substantia. Malum igitur non est aliqua essentia in rebus. Adhuc, unumquodque secundum suam essentiam habet esse. In quantum autem habet esse, habet aliquod bonum; nam si bonum est quod omnia appetunt, oportet ipsum esse bonum dicere, quum omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum est, quod essentiam habet. Bonum autem et malum opponuntur. Nihil igitur est malum, secundum quod essentiam habet. Nulla igitur essentia mala est. *S. c. g.* l. 3, c. 7. Cf. *S. Th.* 1, q. 48, a. 1. Was von Wesen oder Substanz, das gilt selbstverständlich auch von Kraft und Wirken, welche ja im Wesen wurzeln und ihm eigen sind: denn die activen Vermögen eines Wesens nennt man Kräfte und deren Bethätigung Wirken.

2) Non quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem non habet, alioquin sequeretur quod ea, quae nullo modo sunt, mala essent; et iterum quod quaelibet res esset mala ex hoc, quod non habet bonum alterius rei; utpote quod homo esset malus, quia non

wäre das Böse nothwendig. Diese Lehre hebt also, indem sie das Endliche, insofern es endlich ist, schlecht oder böse nennt, den wahren Unterschied zwischen gut und bös auf und führt dahin, das Böse nur als die andere Seite des Guten, als den Schatten zu betrachten, der zur Schönheit des Bildes ebenso nothwendig ist, als das Licht; es sei denn, daß man in der Weise des Pessimismus alles Wirkliche als unvernünftig, schlecht und böse und nur das Nichtsein als gut betrachtete. Eines ist so unwahr und verderblich als das Andere. Nicht in der allen Creaturen nothwendigen Endlichkeit liegt irgend wie ein Böses oder Schlechtes. Auch das geringste unter allen Geschöpfen ist ganz gut[1]), ist irgend wie eine Spur der göttlichen Vollkommenheit und als solches von Gott gewollt und gewirkt; der Mangel an Vollkommenheiten, die es seiner Natur nach nicht haben kann und haben soll, ist weder vor Gott, noch für es selbst etwas Böses oder ein Uebel. Böses, ein Uebel ist nur dann an einem Geschöpfe vorhanden, wenn ihm etwas Gutes fehlt, das es nach Gottes Ordnung haben könnte und sollte[2]). Daher ist kein Uebel oder Böses nothwendig, vielmehr könnte und sollte es an sich[3]) nicht sein: denn es besteht ja nicht in der nothwendigen Beschränktheit und Begränzung des endlichen Seins, sondern in einer wahren und eigentlichen Beraubung, Zerstörung, Verderbniß

habet velocitatem caprae, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta malum dicitur, sicut privatio visus caecitas dicitur. *S. Th.* 1, q. 48, a. 3, c.

1) Wie wir im vorigen §. sahen, gehört die unermeßliche Stufenfolge der Geschöpfe, vom höchsten Engel bis zum Atome, bis zur gestaltlosen Materie zur Vollkommenheit des Universums. Darüber schreibt Augustinus: Fecisti duo quaedam: unum prope te, alterum prope nihil; unum quo superior tu esses, alterum quo inferior nihil esset. *Confess.* 12, 6. Illud totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; jam tamen erat quod formari poterat. *Confess.* 12, 7. Auch das, was fast Nichts ist, ist gut, so weit es ist, an seinem Ort und zu seiner Zeit.

2) Es ist kein Uebel, daß das Mineral kein vegetatives, die Pflanze kein animalisches, das Thier kein intellectuales Leben hat; wohl aber ist es ein Uebel, wenn die Pflanze des vegetativen, das Thier des animalischen, der Mensch des intellectualen Lebens beraubt ist.

3) Wir reden hier noch nicht von der Frage, ob und inwiefern die particularen Uebel per accidens zur Vollkommenheit des Universums gehören. Wir werden aber später sehen, daß sie nicht an sich, sondern daß nur das mit ihnen verbundene Gute zur Ordnung des Universums gehört und zu dessen Vollkommenheit beiträgt. Malum neque ad perfectionem universi pertinet, neque sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, id est, ratione boni adjuncti. *S. Th.* 1, q. 48, a. 1, ad 5.

(corruptio) der einem Geschöpfe nach Gottes Ordnung gebührenden, in ihm sein sollenden Güte[1]).

Aus dem Begriffe des malum ergibt sich sofort:

1. Daß sich Gut und Böse nicht wie verschiedene Realitäten, etwa wie Arten einer Gattung[2]), oder in einer analogen Weise, aber auch nicht wie Etwas und Nichts, Sein und Nichtsein schlechthin, sondern eben wie das Gute oder Seiende und die ihm entgegengesetzte Privation oder wie habitus und privatio zu einander verhalten[3]).

2. Daß das Böse nur aus dem Guten, dessen Privation es ist, erkannt wird[4]); daher es auch keine positive Idee des Bösen gibt[5]).

3. Hiernach ist klar, was der Satz bedeutet, das Böse sei weder schlechthin ein Seiendes (ens), noch schlechthin ein Nichtseiendes (non-ens), stehe vielmehr zwischen beiden in der Mitte. Dadurch soll selbstverständlich nicht der Widersinn ausgesprochen werden, daß das Böse eine Realität, und daß diese Realität ein Mittelding zwischen Etwas und Nichts sei; sondern es soll eben nur gesagt werden, daß das Böse nicht eine pure Negation, sondern eine Privation von sein sollendem Guten ist[6]).

4. Ferner versteht es sich von selbst, in welchem Sinne dem Bösen Sein, Existenz beigelegt, in welchem abgesprochen wird. Sage ich, das Böse ist oder existirt, so wird dadurch lediglich

---

1) Daß alles Böse als solches lediglich in der Privation oder Corruption eines Guten besteht, ist streng festzuhalten. Dabei müssen wir uns vor gewissen Täuschungen durch uneigentliche Ausdrücke hüten. Wenn wir sagen, ein Wein sei schlecht, weil er sauer geworden, so besteht hier die Schlechtigkeit oder das Uebel als solches in der Privation der Süße, die diesem Weine eigen sein sollte, nicht in der an die Stelle dieser Süße getretenen Säure, die als solche und an sich gut ist.

2) Vgl. *S. Th.* 1, q. 48, a. 1, ad 1.

3) Der Unterschied zwischen der einfachen Negation und der Privation ist gewöhnlich schon in der Sprache ausgedrückt. Ein Mensch ist blind; dagegen nennen wir einen Stein, obwohl er nicht sehen kann, nicht blind, weil für ihn der Mangel der Fähigkeit zu sehen, zwar eine Negation, nicht aber eine Privation ist.

4) Unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebrae. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere. *S. Th.* 1, q. 48, a. 1, c.

5) Vgl. Bd. 3, §. 193, S. 685.

6) Malum distat et ab ente simpliciter, et a non-ente simpliciter; quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio. *S. Th.* 1, q. 48, a. 2, ad 1. Zwischen gut und bös besteht daher nicht ein contradictorischer, sondern ein conträrer Gegensatz.

die Wahrheit des Satzes: es gibt Privationen des Guten oder Uebel, bejaht. Sage ich aber, das Böse ist nichts Seiendes, Existirendes, es ist kein *ens*, so nehme ich diese Worte prädicamental und sage, daß das Böse nicht ein Seiendes, nicht eine Sache, sondern eine Privation ist[1]).

Wichtiger als diese näheren Explicationen des Begriffes von malum sind die aus diesem Begriffe fließenden Folgesätze über die Arten, das Subject, die Ursache und den Ursprung des malum, die wir nun näher betrachten wollen.

VI. Obwohl das Böse an sich kein ens und deßhalb auch keine Gattung ist[2]), so kann man doch bezüglich des ihm entgegengesetzten Guten, dessen Privation es ist, verschiedene Arten des *malum* unterscheiden. In dieser Beziehung lassen sich offenbar so viele Arten von mala unterscheiden, als es Arten von bona, deren irgend ein Geschöpf beraubt werden kann, und Subjecte derselben gibt[3]). Von Wichtigkeit für uns ist die Eintheilung

1. in das physische Uebel (malum physicum) und das sittlich Böse (malum morale). Ersteres besteht in der Privation einer physischen, letzteres in dem einer moralischen Güte, sei es die moralische Güte eines Actes oder eines Habitus[4]). Wenn Leibnitz und Andere dieser Eintheilung noch ein drittes Glied, das s. g. metaphysische Uebel, hinzufügten, so ist dieses, weil irreführend, zu verwerfen und zu vermeiden; denn das s. g. malum metaphysicum ist kein malum im wahren Sinne, weil keine Privation, sondern die pure Negation, der bloße Mangel einer Voll-

---

1) Ens dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta; et sic convertitur cum re; et hoc modo nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cujus nota est hoc verbum *est;* et hoc est ens, quo respondetur ad quaestionem, *an est;* et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcunque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter hujus autem distinctionis ignorantiam aliqui considerantes, quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt, quod malum esset res quaedam. *S. Th.* 1, q. 48, a. 2, ad 2.

2) S. oben S. 188, Note 2.

3) So gibt es wie die verschiedenartigsten Güter, auch die verschiedenartigsten Uebel in der Natur- und Menschen-Welt. Es gibt Uebel des Leibes und aller seiner Glieder und Sinne, Uebel der Seele und aller ihrer Kräfte; es gibt sociale und politische Uebel u. s. w.

4) Es bedarf kaum der Bemerkung, daß physisch und körperlich, sittlich und geistig nicht synonym sind, obwohl nur vernünftige Wesen Subject des sittlich Guten und Bösen sein können.

kommenheit, welche einem Geschöpfe weder nach der natürlichen, noch nach der übernatürlichen Ordnung zukommt.

2. Eine andere Eintheilung ist die in malum *naturale* et *supernaturale*. Jenes besteht in der Privation eines natürlichen, dieses in der eines übernatürlichen Gutes[1]).

3. Von beiden Eintheilungen theils verschieden, theils mit ihnen zusammenfallend ist die in malum *naturae*, malum *culpae* und malum *poenae*. Während die beiden ersteren Glieder im Allgemeinen mit den physischen und moralischen Uebeln sich denken, können sowohl jene als diese den Charakter der Strafe haben.

VII. Da das Böse oder Uebel nichts anderes ist, als die Privation von etwas Gutem, so hat es das Gute zu seiner Voraussetzung und kann nicht an und für sich, sondern nur an einem an sich guten Geschöpfe als Privation irgend einer diesem Geschöpfe als seinem Subject zukommenden Güte bestehen; mit Einem Worte: Das Subject des Bösen ist das Gute: *Subjectum mali est bonum*[2]). Die Wahrheit dieses Satzes ist evident. Glaube und Vernunft bezeugen ihn gleichmäßig. Was das sittlich Böse insbesondere betrifft, so hat Gott, wie die Offenbarung lehrt, Engel und Menschen ganz gut erschaffen, ja sie von vornherein in den Stand der übernatürlichen Heiligkeit versetzt; böse sind sie nur dadurch geworden, daß sie das Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit übertraten und dadurch der übernatürlichen Güter und ihrer guten natürlichen Dispositionen beraubt wurden, während ihre Natur an sich fortbestand und gut blieb. Das lehren Väter und Kirche, das bestätigt aber auch Erfahrung und Vernunft, wie aus dem Begriff des Uebels klar hervorgeht und aus dem Folgenden noch mehr erhellen wird.

Da das Uebel nichts Anderes ist, als die Privation eines Guten an einem an sich guten Geschöpfe, so ist Gutes in doppelter Beziehung die Voraussetzung des Uebels. Vor Allem muß ein Subject des Uebels sein, welches, so weit es ist, selbstverständlich gut ist. Sodann muß dieses gute Subject irgend eines Guten, das an ihm sein könnte und sollte, beraubt sein. Dieses Güte, in dessen Privation eben das Böse besteht, kann aber entweder gänzlich vernichtet, oder es kann nur geschwächt und in seiner Wirksamkeit behindert sein.

---

1) Hierüber später in der Lehre von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung.

2) *S. Th.* 1, q. 48, a. 3.

Demgemäß ist bezüglich des Bösen oder Uebels ein dreifaches Gute zu unterscheiden:

1. Das *bonum quod est subjectum mali*, das irgend eines Gutes beraubt ist und an dem also diese Privation oder das Uebel sich findet. Dieses Gute, welches Träger oder Subject des Uebels ist, wird durch das Uebel weder vernichtet, noch gemindert. Es ist eben die Wesenheit des Subjectes, das keine Mehrung und Minderung zuläßt, dessen gänzliche Vernichtung aber der Privation ihr Subject und damit die Existenz entzöge, so daß nicht ein Uebel, sondern nichts mehr übrig bliebe.

2. Das *bonum oppositum malo*, das ist eben jenes sein sollende Gute, dessen das Subject des Uebels gänzlich beraubt ist und in dessen Privation eben das Uebel oder das Böse besteht.

3. Das Gute, das durch das Uebel nicht vernichtet, wohl aber geschwächt und behindert ist, und dieses ist die Tüchtigkeit und Geneigtheit des Subjectes zu der seinem Wesen natürlichen und entsprechenden Thätigkeit oder die *habilitas ad actum*. Es ist sofort klar, daß diese Tüchtigkeit des Subjectes zwar mehr und mehr geschwächt und behindert, niemals aber ganz vernichtet werden kann, aus dem einfachen Grunde, weil sie in dem Wesen des Subjectes wurzelt[1]), indem jedes Wesen nothwendig die Fähigkeit zu den ihm natürlichen Acten in sich trägt, so daß diese Fähigkeit nur mit dem Wesen selbst vernichtet werden kann, wo dann wiederum kein Uebel, sondern nichts übrig bliebe[2]).

---

1) Habilitas praedicta est media inter subjectum et actum. Unde ex ea parte, qua attingit actum, diminuitur per malum; sed ex ea parte, qua tenet se cum subjecto, remanet. *S. Th.* 1, q. 48, a. 4, ad 2.

2) Malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cujus evidentiam considerandum est quod est triplex bonum. Quoddam quod per malum totaliter tollitur, et hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per caecitatem. Quoddam vero bonum est quod nec totaliter tollitur per malum nec diminuitur, scilicet bonum, quod est subjectum mali; non enim per tenebras aliquid de substantia aëris diminuitur. Quoddam vero bonum est quod quidem diminuitur per malum, sed non totaliter tollitur; et hoc bonum est habilitas subjecti ad actum. *S. Th.* 1, q. 48, a. 4, c. So hebt z. B. die Krankheit, so weit sie reicht, die Gesundheit (bonum quod est oppositum mali), nicht aber den lebendigen Organismus (bonum quod est subjectum mali) und jede Fähigkeit und Tüchtigkeit zu den ihm wesentlichen Lebensthätigkeiten auf, wohl aber schwächt und hemmt sie letztere. Jede Fähigkeit zur connaturalen Lebensthätigkeit wird nur durch den Tod gänzlich vernichtet, womit das organische Leben selbst, aber auch die Krankheit zu existiren aufhört. So zerstört das Laster die ihm entgegengesetzte

Aus allem diesem geht hervor, daß das Böse das Gute nie ganz verschlingen kann. Daher kann wohl Gutes ohne Böses, niemals aber Böses ohne Gutes bestehen[1]).

Hieraus erhellt auf's Neue, daß es kein ganz böses Wesen, keine böse Substanz gibt und geben kann; noch viel weniger ein aus sich selbst seiendes und unendlich böses Wesen: nicht nur weil es, wie wir sahen, außer Gott kein Wesen geben kann, als das er erschuf, was Gott erschuf aber gut ist; sondern auch weil jene Worte ohne Sinn, absurde Phantasien sind, die auf einer gänzlichen Verkennung des Begriffes des Bösen und des Wesens alles Seins beruhen. Ein Wesen, das aller Güte beraubt wäre, wäre kein Wesen, sondern Nichts. Das aus sich selbst seiende Wesen ist aber nothwendig das unendliche Sein oder die unendliche Vollkommenheit selbst, in welcher jede Privation und somit jedes Böse unmöglich ist.

Insofern das Uebel oder das Böse nicht für sich bestehen kann, sondern an einem Subjecte ist, kann man es, wie oftmals geschieht, ein Accidenz, nimmermehr aber ein reales oder physisches Accidenz (accidens praedicamentale im Unterschied von accidens praedicabile oder logicum) nennen; denn ein solches ist ja etwas Reales, ein Etwas[2]), während das malum eine Privation von etwas Realem oder Gutem ist. Wenn wir also das Böse oder das Uebel seinem Subjecte zuschreiben und die Subjecte des Bösen selbst als böse bezeichnen, indem wir z. B. von einem blinden Auge, einem bösen Menschen, einem bösen Geiste reden, so bezeichnen wir

---

Tugend, nicht aber das Wesen der freien und vernünftigen Seele und daher auch nicht die Fähigkeit zu vernünftigen und freien Acten, obwohl es die Tüchtigkeit dazu schwächt und behindert. So wird in der übernatürlichen Ordnung durch die Sünde das Leben der Gnade vernichtet, das Wesen der Seele aber bleibt unversehrt, während ihre Tüchtigkeit und Geneigtheit zum natürlich Guten nur geschwächt und gehemmt wird. Welche unheilvollen Irrthümer wären unmöglich gewesen, wenn man diese so einfachen Elemente der natürlichen und christlichen Wahrheit nicht vergessen und verleugnet hätte!

1) Neque enim, si qualiscumque et quantulacumque natura est, consumi bonum quo natura est, nisi et ipsa consumatur, potest . . . Quocirca bonum consumere corruptio non potest, nisi consumendo naturam ... Quae si corruptione consumitur, nec ipsa corruptio remanebit, nulla ubi esse possit subsistente natura. — Ac per hoc nullum est quod dicitur malum, si nullum sit bonum. Sed bonum omni malo carens integrum bonum est. Cui vero inest malum, vitiatum vel vitiosum bonum est: nec malum potest esse ullum, ubi bonum est nullum. *Augustin.* Enchir. 12 & 13.

2) *Entitas* cui naturaliter convenit non esse in se, sed in alio ut in subjecto, lautet die gewöhnliche Definition des prädicamentalen oder realen Accidenz; es ist entis ens, daher erschaffen resp. miterschaffen s. oben S. 22, Note 2.

dadurch selbstverständlich die Privation nicht als eine reale Qualität, noch weniger als die Substanz der betreffenden Subjecte, sondern sagen lediglich, daß die ihrer Substanz und ihren realen Qualitäten nach guten Subjecte mit den fraglichen Privationen behaftet, d. h. der denselben entgegenstehenden guten Qualitäten beraubt sind. Das Wort „böse" wird also sowohl von dem Bösen *an sich*, als von dem *Subjecte* desselben gebraucht[1]).

Die Subjecte des Bösen sind also, insofern sie *sind*, nicht bös, sondern gut; bös sind sie, insofern sie etwas *nicht* sind, was sie sein könnten und sollten. *Das Böse* an ihnen ist also nicht ein Seiendes, sondern *ein Nichtseiendes*, das aber sein sollte, eine Privation; *seiend aber ist das an sich gute Subject*, an dem diese Privation sich findet[2]).

Aus dem Begriff des Uebels oder Bösen ergeben sich die Sätze, welche auf Grund der Offenbarung und der Natur der Sache Väter und Theologen über *Ursprung* und *Ursache* des Bösen (origo et causa mali) einmüthig aufstellen. Hierüber im Folgenden.

VIII. Der *Möglichkeitsgrund* des Uebels liegt in der *Defectibilität* der Geschöpfe; diese aber hat ihren *letzten* Grund in ihrer Geschöpflichkeit selbst. Die Geschöpfe sind nicht das Sein oder die Güte selbst, sondern haben nur ein endliches, ihnen mitgetheiltes contingentes Sein, eine endliche empfangene contingente Güte. *Aus dem Nichts in's Dasein gerufen, können sie auch wieder in's Nichts zurückkehren, ihres Seins und ihrer Güte, so weit Gott es gestattet, beraubt werden*[3]). Obwohl daher Alles, was ist, das Sein oder das Gute liebt und nach

1) Sicut album, ita et malum dupliciter dicitur. Uno enim modo cum dicitur album, potest intelligi id quod est albedini subjectum; alio modo album dicitur id quod est album, in quantum est album, scilicet ipsum accidens. Et similiter malum uno modo potest intelligi id quod est subjectum mali, et hoc aliquid est; alio modo potest intelligi ipsum malum, et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus particularis boni. *S. Thomas*, De malo, q. 1, a. 1, c. Inwiefern und in welchem Sinne auch die Ursache des Bösen böse genannt werden kann, werden wir unten sehen.

2) Oportet ergo quod malum, quod universaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est *esse*. Quod autem est oppositum ei quod est *esse*, non potest esse aliquid. Unde dico, quod id quod est malum, non est aliquid; sed id cui accidit esse malum, est aliquid, in quantum malum privat non nisi aliquod particulare bonum: sicut et hoc ipsum quod est caecum esse, non est aliquid; sed id cui accidit caecum esse, est aliquid. *De malo* q. 1, a. 1, c.

3) Hoc scio, naturam Dei nunquam, nusquam, nulla ex parte posse deficere, et ea posse deficere, quae ex nihilo facta sunt. *Augustinus*, Civ. Dei, l. 12, c. 7.

ihm und nach Gott, dem Urquell alles Guten, strebt[1]), so liegt doch auch auf der anderen Seite in allem Endlichen die Möglichkeit in das eigene Nichts zurückzusinken und insofern, wie man es vielfach ausdrückt, eine Tendenz zum Nichts hin (tendentia in nihilum).

In dieser Contingenz der Geschöpfe liegt der allgemeine und letzte Grund der Defectibilität und Veränderlichkeit ihres Seins oder ihrer Güte.

Allein während alle Creaturen *aus sich selbst* vergänglich sind, sind viele durch die *freie Gabe* ihres Schöpfers und Erhalters *unvergänglich*, und zwar sind dieses alle *einfachen Substanzen* als solche, insbesondere also die *rein geistigen Wesen*. Diese werden daher *Incorruptibilien* genannt. Aber Gott hat nicht lediglich unvergängliche, incorruptible Dinge, sondern auch *corruptible* erschaffen. Das sind von Natur alle aus Form und Materie zusammengesetzten Substanzen. Der Grund der substantialen Corruptibilität liegt also in der Materie, welche, für die verschiedensten Formen empfänglich, fort und fort ihre Form verlieren und neue Formen in sich aufnehmen kann.

Die geistigen Wesen sind jedoch nur *ihrer Substanz nach* durch Gottes Gabe incorruptibel; ihren *Thätigkeiten* und *Zuständlichkeiten* nach können sie sich verändern, und zwar nicht nur zum Besseren, sondern auch zum Schlimmeren. Insbesondere können die *freien* Geschöpfe, weil sie frei, aber nicht, wie Gott, wesenhaft gut und heilig sind, anstatt des göttlichen ihren eigenen Willen thun, dadurch moralisch schlecht werden, von Gott ihrem Ziele sich abwenden und ihrer Glückseligkeit verlustig gehen.

So viel vorläufig über die *Möglichkeit* des physischen Uebels und des sittlich Bösen. Nun fragt es sich aber, wodurch beides *wirklich* wird und welches die Ursache seiner Wirklichkeit sei.

IX. Das Böse an sich, da es Privation, ein Nichtsein ist, kann selbstverständlich weder eine Ursache haben, noch Ursache sein: weder causa efficiens, noch formalis, noch materialis, noch exemplaris, noch finalis: denn was nicht ist, kann weder wirkend, noch gewirkt, weder Form noch Materie[2]), weder Urbild noch Abbild, weder Ziel noch Mittel[3]) sein. Insofern kann in keiner Beziehung von einer

---

1) S. oben S. 155, Note 3.

2) Materia, in quantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni. *S. Th.* 1, q. 49, a. 1, c.

3) Non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. *L. c.*

Ursache des Bösen, oder von dem Bösen als Ursache die Rede sein[1]).

Hieraus ergibt sich auf's Neue die Wahrheit, daß es ein höchstes böses Wesen, das die Ursache alles Bösen ist, nicht gibt und nicht geben kann[2]).

Das Böse an sich ist demnach nicht in irgend welchem Wirken, sondern vielmehr in dem Nichtwirken einer erschaffenen Ursache (causa secunda) begründet, oder es hat, wie man sich ausdrückt, nicht eine efficirende, sondern eine deficirende Ursache[3]).

Wenn wir aber nun fragen, woher dieses Deficiren komme, so muß es allerdings irgend welche Ursache desselben geben. Denn

---

1) Omnis causa vel est materia, vel forma, vel agens, vel finis. Malum autem non potest esse neque materia neque forma; ostensum est enim supra (c. 7 & 9), quod tam ens actu quam ens in potentia est bonum. Similiter non potest esse agens, quum unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis, quum sit praeter intentionem, ut probatum est (c. 4). Malum igitur non potest esse alicujus causa. *S. c. g.* l. 3, c. 10. Cf. *S. Th.* 1, q. 49, a. 1.

2) Der heil. Thomas beweist dieses näher durch folgende drei Gründe: *Primo* quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum . . . Nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim . . ., quod omne ens, in quantum est ens, bonum est; et quod malum non est nisi in bono ut in subjecto. *Secundo*, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum quod praehabet in se omnem bonitatem . . . Summum autem malum esse non potest; quia, sicut ostensum est, q. 48, a. 4, etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere; et sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit in 4 Ethic. c. 5 ante med., quod si malum integrum sit, se ipsum destruet: quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali), subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum. *Tertio*, quia ratio mali repugnat rationi primi principii; tum quia malum causatur ex bono . . ., tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens, et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quae est per se. *S. Th.* 1, q. 49, a. 3, c.

3) Nemo igitur quaerat a me, sagt in dieser Hinsicht der heil. Augustinus, causam malae voluntatis: non enim est efficiens, sed deficiens; quia nec illa effectio est, sed defectio. Deficere enim ab eo, qui summe est, ad id qnod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam. Causas porro defectionum istarum, cum efficientes non sint, ut dixi, sed deficientes, velle invenire, tale est ac si quisquam velit videre tenebras vel audire silentium: quod tamen utrumque nobis notum est, neque illud nisi per oculos, neque hoc nisi per aures; non sane in specie, sed in speciei privatione. *Civ. Dei* l. 12, c. 7. Dasselbe gilt auch von den natürlichen Uebeln, weil überhaupt von allen Privationen.

da das Böse nicht einfach eine Negation, sondern eine Privation von etwas ist, was dem Subjecte derselben eigen sein könnte und sollte, und da somit das Böse der Natur und Bestimmung der deficirenden Ursache widerspricht, so kann diese nur dadurch deficiren, daß sie durch irgend etwas an ihrer rechten Bethätigung gehindert wird. Diese Ursache kann aber nur etwas an-sich Gutes, weil ein Seiendes sein, da nur ein solches wirken kann[1]). Dieses Gute ist aber nicht formale, sondern accidentale Ursache des Bösen. Daher der Satz, daß das Böse keine andere, als eine accidentale Ursache hat, daß die accidentale Ursache des Bösen aber etwas Gutes ist[2]). So bewirkt in der physischen Ordnung die Generation des Einen die Corruption des Andern, so werden in der moralischen Ordnung die Sittengesetze durch die an sich gute Kraft und Freiheit des Willens übertreten, indem ein niederes Gut einem höheren und dem höchsten vorgezogen wird, in welch' letzterem Defecte eben das sittlich Böse liegt. Hieraus ist klar, daß das Böse nur *per accidens* durch die Kraft des Guten wirken kann, mit dem es verbunden ist[3]).

An sich können die Acte einer Creatur in einer doppelten Beziehung böse genannt werden: in Beziehung auf ein Anderes, an welchem sie eine Privation verursachen (malum alteri); oder an sich selbst (malum in se, secundum se). Die im eigentlichen Sinne bösen Acte sind nicht böse, sofern sie Acte sind, sondern sofern mit ihnen eine Privation verbunden ist[4]), während Acte, die nur in Anderen eine Privation accidentell verursachen, an sich selbst durchaus gut sind[5]).

1) Necesse est dicere quod omne malum aliqualiter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat a sua naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit a sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono; quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens; omne autem ens, in quantum hujusmodi, bonum est. *S. Th.* 1, q. 49, a. 1, c.

2) Man kann dieses auch in diese zwei Thesen fassen: Causa mali efficiens non potest esse nisi bona. — Bonum non potest esse efficiens mali causa nisi per accidens.

3) Malum non agit nisi virtute boni. *Dionys.* De divin. nomin. c. 4.

4) So ist der Herzschlag des Kranken krank wegen der mit ihm verbundenen Schwäche, und ist der Willensact des Sünders böse wegen der mit ihm verbundenen Gesetzwidrigkeit.

5) So ist das Feuer den Pflanzen, die es verzehrt, das gerechte Gericht dem Verbrecher, den es verurtheilt, böse, während beides in sich vollkommen gut ist.

Was nun die mit einem Defect behafteten (defectuosen, vitiosen) Acte betrifft, so ist ein wesentlicher Unterschied zwischen unfreien, naturnothwendigen und zwischen freien Acten. In jenen ist der Defect immer durch eine andere, an sich gute causa mali bewirkt[1]), während bei den freien Acten Dasjenige, worin ihr Defect besteht, nämlich die Nichtbefolgung des Sittengesetzes, nicht durch eine äußere Ursache, die nur eine Versuchung bereiten kann, sondern durch den freien Willen des handelnden Subjectes selbst verursacht ist. Dieser freie Willensact ist gut, insofern er Act ist, aber er ist böse, insofern er nicht nach der Regel des Sittengesetzes gesetzt wird; in dieser Nichtübereinstimmung mit der Norm des sittlich Guten liegt seine Schlechtigkeit[2]).

---

1) So die Zerstörung des Waldes durch die Kraft des Feuers, das Erlöschen des Feuers durch die Fluth des Regens, die Corruption der einen durch die Generation einer anderen Form, alles nach den mit Nothwendigkeit wirkenden guten Naturgesetzen.

2) Der heil. Thomas setzt alles dieses folgendermaßen auseinander: Est ... duplex modus quo malum causatur ex bono. Uno modo bonum est causa mali in quantum est deficiens; alio modo in quantum est per accidens. Quod quidem in rebus naturalibus de facili apparet; hujus enim mali, quod est corruptio aquae, causa est virtus ignis activa. Quae quidem non principaliter intendit et per se non-esse aquae, sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui conjungitur ex necessitate non-esse aquae, et sic per accidens est quod ignis faciat aquam non esse. Hujus vero mali, quod est monstruositas partus, causa est virtus deficiens in semine. Sed si quaeratur causa hujus defectus quod est malum seminis, erit devenire in bonum quod est causa mali per accidens, et non in quantum est deficiens. Hujus enim defectus qui est in semine, causa est aliquod principium alterans, quod inducit qualitatem contrariam qualitati quae requiritur ad bonam dispositionem seminis. Cujus alterantis virtus quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducet et per consequens defectum seminis consequentem. Unde malum seminis non causatur ex bono in quantum est deficiens, sed causatur ex bono in quantum est perfectum, sed per accidens. (Man setze statt semen überhaupt die Factoren organischer Bildungen und die Auseinandersetzung des heil. Thomas hat nach jeder naturwissenschaftlichen Theorie ihre gleiche volle Wahrheit.) In voluntariis autem quodammodo similiter se habet, sed non quantum ad omnia. Manifestum est enim quod delectabile secundum sensum movet voluntatem adulteri, et afficit eam ad delectandum tali delectatione, quae excludit ordinem rationis et legis divinae, quod est malum morale. Si ergo ita esset quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis et naturalibus. Non est autem sic; quia quantumcunque exterius sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est

X. Nach allem Bisherigen ergibt sich die Wahrheit und der Sinn der von den Vätern den Manichäern und anderen Häretikern gegenüber oftmal ausgesprochenen Satzes, daß das Böse aus nichts Anderem, als aus dem Guten entsprungen ist und entsprungen sein kann[1]). Aus dreifachem Grunde ist dieses, wie wir im Bisherigen sahen, der Fall: 1. weil das Subject eines jeden Uebels ein an sich gutes Geschöpf ist; 2. weil das Uebel selbst in der Privation eines Guten besteht, das an diesem Subjecte sein könnte und sollte und das also actual oder wenigstens potential dem Bösen vorausgeht; 3. weil die Ursache der Privation, so weit sie eben Ursache, also Act ist, gut ist[2]).

---

recipere vel non recipere; unde mali quod accidit ex hoc, quod recipit, non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas. Quae quidem est causa mali secundum utrumque praedictorum modorum, scilicet et per accidens, et in quantum est bonum deficiens; per accidens quidem in quantum voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundum quid, sed habet conjunctum quod est simpliciter malum; sed ut bonum deficiens, in quantum in voluntate oportet praeconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam eligit secundum quid bonum, quod est simpliciter malum; quod sic patet: In omnibus enim quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc, quod regulatur et conformatur regulae et mensurae; malum vero ex hoc, quod est non regulari vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidat, quod est male incidere, haec mala incisio causabitur ex hoc defectu, quod artifex erat sine regula et mensura. Similiter delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinae; unde non uti regula rationis et legis divinae praeintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Hujusmodi autem quod est non uti regula praedicta, non oportet aliquam causam quaerere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere. *De malo*, q. 1, a. 3, c.

1) Vgl. z. B. die folgende Note.

2) Treffend sagt hierüber Augustinus: Si bonum non esset, in quo malum esset, prorsus nec malum esse potuisset, quia non modo ubi consisteret, sed unde oriretur corruptio non haberet, nisi esset quod corrumperetur, quod nisi bonum esset nec corrumperetur, quoniam nihil est aliud corruptio, quam boni exterminatio. Ex bonis igitur mala orta sunt, et nisi in aliquibus bonis non sunt, nec erat alias unde oriretur ulla mali natura. Nam si esset, in quantum natura esset, profecto bona esset: et aut incorruptibilis natura magnum esset bonum, aut etiam natura corruptibilis nullo modo esset nisi aliquod bonum, quod bonum corrumpendo posset ei nocere corruptio. *Enchirid.* c. 14. Daß aber auch der Act, wodurch die Privation verursacht wird, Act eines guten Wesens und so weit Act als solcher gut ist, zeigt Augu-

Durch die klare und genaue Erkenntniß dieser einfachen Wahrheiten, die aber von der Phantasie so oft verdunkelt und von einer falschen Wissenschaft verwirrt werden, widerlegen sich von selbst die manichäischen und verwandten Irrthümer und lösen sich alle Schwierigkeiten, welche man gegen diese Wahrheiten erhebt.

Man hat jene Aussprüche der Schrift eingewendet, daß ein guter Baum nicht böse, und ein böser nicht gute Früchte bringen könne[1]), daß der böse Mensch aus dem bösen Schatze seines Herzens Böses hervorbringe[2]), wozu man unzählige andere Aussprüche der heiligen Schrift, sowie den allgemein menschlichen Sprachgebrauch fügen kann, daß Gutes Gutes, Böses Böses hervorbringt. Allein der Sinn dieser Sätze liegt auf der Hand und ist von der Offenbarung und den Vätern längst erklärt. Der böse Baum, der böse Schatz des Herzens ist, wie Augustinus wiederholt auseinandersetzt[3]), der böse Wille, oder auch der

stinus oftmals, namentlich da, wo er den Ursprung alles Bösen, die Erbsünde eingeschlossen, auf den freien Willen der Creatur zurückführt. Auf das Dilemma, wodurch die Pelagianer die Erbsünde glaubten bekämpfen zu können: Si peccatum ex voluntate est, mala voluntas quae peccatum facit, si ex natura, mala natura, erwiedert Augustinus: Cito respondeo: ex voluntate peccatum est. Quaerit forte, utrum et originale peccatum? Respondeo, prorsus et originale peccatum, quia et hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut et in illo esset, et in omnes transiret. Sed quod secutus adiunxit: *si ex natura, mala natura*, quaero ab illo, ut si potest respondeat. Sicut manifestum est ex voluntate mala, tamquam ex arbore mala, fructus ejus fieri omnia opera mala, sic ipsam voluntatem malam, idest ipsam fructuum malorum arborem malam, unde dicat exortam? Si ex angelo, quid erat ipse angelus, nisi bonum opus Dei? Si ex homine, quid erat ipse homo, nisi bonum opus Dei? Imo quia voluntas mala angelo ex angelo, ex homine homini orta est, quid erant haec duo, antequam in eis ista mala orirentur, nisi bonum opus Dei, et bona atque laudanda natura? — Ecce ergo, fährt Augustin fort, ex bono oritur malum, nec fuit omnino unde oriri posset, nisi ex bono; ipsam dico voluntatem malam, quam nullum praecessit malum; non opera mala, quae non sunt nisi ex voluntate mala, tamquam ex arbore mala. Nec ideo tamen ex bono potuit oriri voluntas mala, quia bonum factum est a bono Deo, sed quia de nihilo factum est, non de Deo. *De nupt. & concup.* lib. 2. c. 28, nr. 48. Vgl. *Contra Julian.* l. 1, c. 9.

1) *Matth.* 7, 18.

2) *Matth.* 12, 35.

3) Sed cum mala ex bonis orta esse dicimus, non putetur hoc Dominicae sententiae refragari, qua dixit: *Non potest arbor bona fructus malos facere.* Non potest enim, sicut veritas ait, colligi uva de spinis, quia non potest nasci uva de spinis: sed ex bona terra et vites nasci posse videmus et spinas. Et eodem modo tamquam arbor mala fructus

Stand und Habitus der Sünde; der böse Wille und der böse Habitus waren aber ursprünglich nicht vorhanden, sondern zuvor gut: — der Wille hat sich selbst bös gemacht und daraus ist weiter der böse Zustand hervorgegangen. Wie kann man auch die heilige Schrift gegen unsere Wahrheit anführen, da ein Hauptzweck derselben ist, zu zeigen, daß ursprünglich alles gut war, alles Böse aber aus der Sünde der Engel und Menschen entsprungen ist? Das genügt, da wir von diesen Dingen später ausführlich handeln müssen.

Von den philosophischen oder vielmehr sophistischen Einwänden wollen wir nur Einen hervorheben. Man hat gesagt, jede Ursache bringe eine ihr ähnliche Wirkung, nicht aber das ihr gerade Entgegengesetzte hervor; Gut und Böse seien aber absolute Gegensätze, darum könne letzteres nicht aus ersterem hervorgehen, sondern es müsse die Ursache des Bösen selbst böse sein. Das wäre richtig, wenn das Böse ein Wesen wäre und es sich bei seinem Ursprung um dessen Hervorbringung durch eine causa univoca oder aequivoca handelte: dann müßte allerdings das, das Böse zeugende oder schaffende Wesen selbst böse sein. Alles dieses zerfällt aber, sowie man den richtigen Begriff des Bösen festhält, wonach dieses nicht ein Wesen, sondern eine Privation des Guten ist, und diese wird, wie wir gesehen haben, accidentaliter durch Gutes verursacht [1]); wie auch ein seiner Natur nach gutes Subject eine Privation an sich tragen und daher in einer Beziehung gut, in einer anderen böse sein kann. Wir gerathen daher keineswegs in Widerspruch mit der Logik, noch nennen wir das Böse gut und das Gute bös, wenn wir von demselben Subjecte Gutes und Böses prädiciren, also z. B. sagen, daß ein Mensch dem Sein und Wesen nach gut, der Privation nach böse sei [2]).

---

bonos, id est, opera bona, non potest facere voluntas mala: sed ex bona hominis natura oriri voluntas et bona potest et mala: nec fuit prorsus unde primitus oriretur voluntas mala, nisi ex angeli et hominis natura bona. Quod et ipse Dominus eodem loco, ubi de arbore et fructibus loquebatur, apertissime ostendit: ait enim, *aut facite arborem bonam et fructum ejus bonum, aut facite arborem malam et fructum ejus malum.* (Matth. 12, 33): satis admonens ex arbore quidem bona malos, aut ex mala bonos nasci fructus non posse; ex ipsa tamen terra, cui loquebatur, utramque arborem posse. *Enchir.* c. 15. Vgl. auch die oben S. 198, Note 2 angeführte Stelle. Cf. *S. Th.* 1, q. 49, a. 1, ad 1.

1) Cf. *S. Th.* 1, q. 49, a. 1, ad 2.

2) Hierüber sagt der heil. Augustinus: Ac per hoc nullum est quod dicitur malum, si nullum sit bonum. Sed bonum omni malo carens, inte-

Es waren jedoch diese und ähnliche Sophismen nicht der eigentliche Grund, weßhalb Manichäer und andere Dualisten ein böses Urwesen annahmen; dieser lag vielmehr darin, daß sie wähnten, die Existenz der Uebel sei mit der Güte des Schöpfers unverträglich. Wir müssen daher zum Schlusse das Verhältniß Gottes des Schöpfers zu den creatürlichen Uebeln näher betrachten.

XI. Die große, ja die größte von allen Fragen, wie sich die Existenz des Bösen mit der Güte Gottes vereinige, kann ihre volle Lösung erst in der Lehre von der Providenz, nicht nur der natürlichen, sondern auch und vorzugsweise der übernatürlichen finden. Da aber alle Werke der Vorsehung nothwendig bereits in der Schöpfung grundgelegt sind, so sind bereits hier die Principien zur Lösung jener Frage festzustellen.

1. Wir erinnern zuerst an den obersten Grundsatz, der bei allen theologischen und philosophischen Untersuchungen maßgebend bleiben muß. Wären wir auch nicht im Stande, alle Schwierigkeiten zu lösen, welche sich bei der Beantwortung unserer Frage darbieten, so könnten und dürften wir dennoch an keiner der Wahrheiten irre werden, die durch den Glauben und durch die Vernunft über jeden Zweifel erhaben sind; noch dürften wir versuchen, jene Schwierigkeiten durch Theorien zu lösen, welche mit Glauben und Vernunft in

---

grum bonum est. Cui vero inest malum, vitiatum vel vitiosum bonum est: nec malum unquam potest esse ullum, ubi bonum est nullum. — Unde res mira conficitur, ut quia omnis natura, in quantum natura est, bonum est, nihil aliud dici videatur, cum vitiosa natura mala esse natura dicitur, nisi malum esse quod bonum est: nec malum esse, nisi quod bonum est; quoniam omnis natura bonum est, nec res aliqua mala esset, si res ipsa quae mala est natura non esset. Non igitur potest esse malum, nisi aliquod bonum. Quod cum dici videatur absurde, connexio tamen ratiocinationis hujus velut inevitabiliter nos compellit hoc dicere. Et cavendum est, ne incidamus in illam propheticam sententiam, ubi legitur: *Vae iis qui dicunt quod bonum est malum, et quod malum est bonum; qui dicunt tenebras lucem, et lucem tenebras; qui dicunt dulce amarum, et amarum dulce.* Et tamen Dominus ait: *Malus homo de malo thesauro cordis sui profert mala.* Quid est autem malus homo, nisi mala natura; quia homo natura est? Porro si homo aliquod bonum est, quia natura est, quid est malus homo, nisi malum bonum? Tamen cum duo ista discernimus, invenimus nec ideo malum, quia homo est, nec ideo bonum, quia iniquus est; sed bonum quia homo, malum quia iniquus. Quisquis ergo dicit malum est hominem esse, aut bonum est iniquum esse, ipse incidit in propheticam illam sententiam: *Vae iis qui dicunt quod bonum est malum, et quod malum est bonum.* Opus enim Dei culpat, quod est homo; et vitium hominis laudat, quod est iniquitas. Omnis itaque natura, etiamsi vitiosa est, in quantum natura est, bona est; in quantum vitiosa est, mala est. *Enchir.* c. 13.

Widerspruch stehen; wir müßten vielmehr unsere Unwissenheit bekennen und fest überzeugt sein, daß die Existenz der creatürlichen Uebel mit der Allmacht, Weisheit und Güte Gottes vollkommen sich verträgt. Denn daß Gott existirt, daß er allmächtig, allweise und allgütig ist, daß er Alles erschaffen hat und regiert, ist eben so gewiß, als daß die Uebel existiren, daß sie wahrhaft Uebel sind, daß insbesondere das sittlich Gute und Böse wahrhaft verschieden ist. Es ist also absolut unstatthaft, unsere Frage dadurch zu lösen, daß man entweder die wahre Gottes- und Schöpfungsidee, oder aber die Existenz des Bösen leugnet. Insbesondere geht es daher nicht an, das Böse aus einem ewigen bösen Princip, oder aus der ewigen Materie, oder aus einem theogonischen Processe und einem theilweisen Abfalle des absoluten Wesens von sich selbst zu erklären; oder die Existenz des Bösen in pantheistischer Weise aufzufassen und dasselbe als ein nothwendiges Moment im göttlichen Selbstverwirklichungsproceß anzusehen; mag man nun diesen Proceß optimistisch oder pessimistisch auffassen und mit Hegel alles Wirkliche als vernünftig und gut, oder mit Schopenhauer und Hartmann als unvernünftig und böse betrachten. Denn alle diese Hypothesen sind nicht nur widerchristlich und widervernünftig, sondern sie lösen auch keine Schwierigkeit, sondern setzen an die Stelle der Wahrheit, die vielleicht für unsere gebrechliche Vernunft noch mit Dunkel umhüllt ist, eine evidente Absurdität und eine vollendete Gottlosigkeit.

In der Wirklichkeit bildet die Existenz des Bösen keinen begründeten Einwand gegen die christliche und vernünftige Gottes- und Schöpfungslehre und sind alle Schwierigkeiten, die man dagegen erhob, längst von den heiligen Vätern widerlegt.

2. Absolut indefectibel und unveränderlich ist Gott allein; ein absolut indefectibels und unveränderliches Geschöpf dagegen ist eine metaphysische Unmöglichkeit [1]). Fordern, daß Gott nur absolut indefectible Wesen schaffe, heißt daher Unmögliches fordern, und ist

---

1) Von dieser Wahrheit geht Augustinus in seiner Schrift *De natura boni contra Manichaeos* aus. Summum bonum, quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est... cetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est: ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse, ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. Tam enim omnipotens est, ut possit etiam de nihilo, id est, ex eo quod omnino non est, bona facere, et magna et parva, et coelestia et terrena, et spiritualia et corporalia. Quia vero et justus est, ei quod de se genuit, ea quae de nihilo fecit non aequavit. *De nat. boni* c. 1.

zugleich eine Blasphemie, da man für die Creatur eine göttliche Prärogative in Anspruch nimmt[1]).

3. Allerdings hat Gott, wie wir wissen, auch incorruptible Naturen erschaffen, wie alle einfachen Substanzen, insbesondere alle geistigen Wesen sind. Auch stand es in seiner freien Wahl etwa nur Engel zu erschaffen. Daraus folgt aber keineswegs, daß er keine corruptiblen, d. h. keine körperlichen und keine aus Geist und Leib zusammengesetzten Wesen erschaffen konnte, ohne mit seiner Güte und Weisheit in Widerspruch zu kommen. Im Gegentheil zeigt sich gerade darin die Größe seiner Güte, daß er dieselbe nicht nur in jenen hohen Geistern offenbaren, sondern sie auch auf das Kleinste erstrecken und so zu sagen bis an die Gränze des Nichts alles mit dem mannigfaltigsten Sein und Leben erfüllen wollte. Alles und jedes aber ist gut und schön an sich, nützlich für das Ganze, zu dessen Vollendung es geordnet ist, lobwürdig für Gott, dessen Macht, Weisheit und Liebe das Große wie das Kleine verkündet[2]).

4. Allein nicht nur die Existenz corruptibler Wesen, sondern auch die wirkliche Corruption derselben dient innerhalb der Körperwelt[3]), die wir zunächst in's Auge fassen, der Güte und Schönheit des Universums, indem das Vergehen des

---

1) Omnes igitur naturae corruptibiles, nec omnino naturae essent, nisi a Deo essent; nec corruptibiles essent, si de illo essent, quia hoc, quod ipse est, essent. Ideo ergo, quocunque modo, quacunque specie, quocunque ordine sunt (auf diese drei: modus, species, ordo führt Augustin nämlich alle Güte der Creaturen zurück, cf. l. c. cap. 3), quia Deus est a quo factae sunt: ideo autem non incommutabiles sunt, quia nihil est unde factae sunt. Sacrilega enim audacia coaequantur nihil et Deus, si quale est illud, quod de Deo natum est, tale velimus esse illud, quod ab eo de nihilo factum est. L. c. cap. 10.

2) Non ergo ab alio sunt magna bona, et ab alio parva bona: sed et magna et parva bona non sunt nisi a summo bono, quod Deus est . . . Omnis vita et magna et parva, omnis potentia et magna et parva, omnis salus et magna et parva, omnis memoria et magna et parva, omnis virtus et magna et parva, omnis intellectus et magnus et parvus, omnis tranquillitas et magna et parva, omnis copia et magna et parva, omnis sensus et magnus et parvus . . . omne lumen et magnum et parvum, omnis suavitas et magna et parva, et si qua similia occurrere poterunt, maximeque illa quae per omnia reperiuntur, sive spiritualia sive corporalia, omnis modus, omnis species, omnis ordo, et magnus et parvus, a Domino Deo sunt. *Augustin.* l. c. c. 12 & 13.

3) Denn die sittliche Corruption soll schlechthin nicht sein und ist in keiner Weise von Gott gewollt.

Einen das Entstehen des Anderen ermöglicht[1]), die Zerstörung des Niederen dem Höheren dient[2]) und die Privationen so geordnet sind, daß sie zur Güte und Schönheit des Ganzen wesentlich beitragen, wie Licht und Schatten, Tag und Nacht, ähnlich wie die Pausen in einer Rede oder einem Gesange[3]).

Allerdings gibt es in der Körperwelt auch particuläre Privationen, die nicht aus der Ordnung des Ganzen, sondern aus dem Deficiren particulärer Ursachen und in gewisser Beziehung gegen diese Ordnung entspringen, wie z. B. bei nicht vom Naturgesetz bestimmten willkürlichen Bewegungen vernunftloser Wesen der Fall sein kann. Allein auch diese Defecte gehören schon deßhalb zur Güte des Ganzen, weil deren accidentelle Ursachen, z. B. die Existenz willkürlich sich bewegender lebender Wesen zur Vollkommenheit des Universums gehört, und es der Weisheit und Güte des Schöpfers entspricht, die Natur der defectiblen Creaturen nicht zu zerstören, sondern sie innerhalb gewisser Gränzen auch da walten zu lassen, wo sie Defecte verursachen; um so mehr, da Gottes Vorsehung auch diese Defecte zum Guten verwendet[4]).

---

1) So das Vergehen der Blüthe die Entstehung der Frucht. Hiebei hat auch das Vergehende, so weit es eben noch etwas ist, seine eigenthümliche Güte und Schönheit, wie das welkende Laub und das dürre Gras. Sic et lucida et obscura tanquam duo contraria dicuntur: habent tamen et obscura aliquid lucis, quo si penitus careant, ita sunt tenebrae lucis absentia, sicut silentium vocis absentia. *Augustin.* l. c. cap. 15.

2) Z. B. zur Ernährung.

3) Etiam privationes rerum sic ordinantur in universitate naturae, ut sapienter considerantibus non indecenter vices suas habeant. Nam et Deus certa loca et tempora non illuminando, tenebras fecit tam decenter quam dies. Si enim nos continendo vocem decenter interponimus in loquendo silentium, quanto magis ille quarumdam rerum privationes decenter facit sicut rerum omnium perfectus artifex? Unde et in hymno trium puerorum etiam lux et tenebrae laudant Deum (*Dan.* 3, 72); id est, ejus laudem in bene considerantium cordibus pariunt. *Augustin.* l. c. 16.

4) Deus et natura et quodcunque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum . . . Ipsum autem totum quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum *quia providentiae non est naturam destruere, sed salvare,* ut Dionysius dicit, 4 cap. de divin. Nomin. art. 4 vers. fin. lect. 23. Ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus in Enchiridio cap. 11: *Deus est adeo potens, quod etiam bona potest facere de malis. S. Th.* 1, q. 48, a. 2, ad 3.

5. Daß die corruptiblen vernunftlosen Geschöpfe und ihre Defecte zum Guten geordnet sind, leuchtet noch vollkommener ein, wenn wir bedenken, daß sie insgesammt *ihr nächstes Ziel in den vernünftigen Geschöpfen haben*, denen sie als Mittel zur Erreichung ihrer ewigen Bestimmung dienen sollen. Denn im Hinblick auf diese höchste Bestimmung des Menschen, und in ihm jeglicher Creatur niederer Ordnung, erlangt die Vergänglichkeit und das Vergehen der Corruptibilien die heilsamste Bedeutung. Gerade durch sie wird nämlich der Mensch belehrt und angetrieben, nicht in ihnen, sondern in Gott und dem Unvergänglichen sein Ziel zu suchen. Ferner dienen Verluste und Schmerzen — welche letzteren schon innerhalb der vernunftlosen Welt ein höheres Gut, den Schutz und die Erhaltung des Lebens, bezwecken[1]) — zur Uebung und Vervollkommnung der Tugend und zur Erlangung des ewigen Heiles. Das gilt selbst für den Stand der Unschuld[2]), noch mehr aber für den Stand der Sünde und Buße, den Gott in seiner alles umfassenden Weisheit und Vorsehung bereits bei der Erschaffung der Welt und des Menschen berücksichtigt hat[3]).

Inwiefern in der ursprünglichen übernatürlichen Ordnung die natürlichen Uebel für den paradiesischen Menschen und für die ihn umgebende Natur aufgehoben waren, und inwiefern sie nach dem Falle auf die Sünde zurückzuführen sind, werden wir später betrachten.

6. Was endlich die Uebel der Schuld und der Strafe betrifft, so wird auch durch sie die Güte der Schöpfung nicht aufgehoben. Von den Uebeln *der Strafe* ist dieses von vornherein klar, indem dieselben das sittlich Gute nicht zerstören, sondern vielmehr umgekehrt

---

1) Dolor autem, quod praecipue malum nonnulli arbitrantur, sive in animo sive in corpore sit, nec ipse potest esse nisi in naturis bonis . . . In animo ergo dolorem facit voluntas resistens potestati majori, in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori. Sunt autem mala sine dolore pejora: pejus est enim gaudere de iniquitate, quam dolere de corruptione; verumtamen etiam tale gaudium non potest esse nisi ex adeptione bonorum inferiorum, sed iniquitas est desertio meliorum. Item in corpore melius est vulnus cum dolore, quam putredo sine dolore. *Augustin.* l. c. cap. 20. So macht auch der Schmerz auf die Gefahr und das Uebel aufmerksam und treibt selbst die vernunftlosen Wesen an, letztere zu meiden oder von ihnen sich zu befreien.

2) Sowohl im Stande der ursprünglichen übernatürlichen Gerechtigkeit, als in dem nur möglichen Stande der puren Natur. Daß auch im Paradiese die Tugend nicht ohne Selbstverleugnung sein sollte, zeigt schon das den Stammeltern gegebene Gebot.

3) Vgl. oben S. 179, Note 1.

die durch die Schuld des Geschöpfes gestörte sittliche Ordnung wiederherstellen, also insofern gut sind, nicht nur für die Ehre Gottes und das Wohl der gesammten Schöpfung, sondern auch für den Gestraften selbst[1]).

Das Uebel der Schuld oder die Sünde ist allerdings an sich schlechthin böse; aber nur in so weit, als sie eben Defect, Abwendung von einem höheren und dem höchsten Gute ist[2]). Alles dagegen, was an dem Sünder selbst, an seinem Acte und dem Objecte des Actes Sein und Wirken ist, ist an sich gut[3]). Insofern tragen auch die Sünder und ihre Handlungen unter der Leitung der allweisen und allmächtigen Vorsehung, die alles Böse zum Guten wendet, zur Verwirklichung des göttlichen Weltplanes und zur Vollkommenheit des Universums bei[4]).

---

1) Melius ordinatur natura, ut juste doleat in supplicio, quam ut impune gaudeat in peccato. Dieser Ausspruch des heil. Augustinus (l. c. cap. 9) ist in jeder Beziehung wahr, auch für den Sünder selbst.

2) Denn das wesentlich Sündhafte, das malum culpae, besteht nicht darin, daß der Sünder irgend etwas will und wirkt, sondern darin, daß er deßhalb das nicht will und wirkt, was er nach Gottes Ordnung wollen und wirken soll. Nicht das Creatürliche ist böse, das der Sünder will, sondern das ist böse, daß er wegen dieses niederen Gutes ein höheres Gut, Gott selbst verschmäht. Non ergo malam naturam homo appetivit, cum arborem vetitam tetigit: sed id quod melius erat deserendo, factum malum ipse commisit. Melior quippe creator, quam ulla creatura quam condidit, cujus imperium non erat deserendum, ut tangeretur prohibitum, quamvis bonum, quoniam deserto meliore, bonum creaturae appetebatur, quod contra creatoris imperium tangebatur. *Augustin.* l. c. cap. 34.

3) Insofern ist an den Sündern und selbst an den ewig Verdammten und ihrem Wirken eine unermeßliche Summe von Gott erschaffenem Guten, und ist in diesem Guten die Güte Gottes verherrlicht. Insofern kann, wie der heil. Augustinus bemerkt, in den mit Defecten behafteten und dadurch verderbten Geschöpfen einer höheren Ordnung mehr Gutes sein, als in niederen Wesen, die von jedem Defecte frei sind. Fieri autem potest, ut quaedam natura quae modo et specie naturali excellentius ordinata est, etiam corrupta melior sit adhuc, quam est incorrupta altera, quae minore modo et specie naturali inferius ordinata est: sicut in hominum aestimatione, secundum qualitatem, quae aspectibus adjacet, melius est utique corruptum aurum, quam incorruptum argentum, et melius est corruptum argentum, quam plumbum incorruptum. Sic et in naturis potentioribus atque spiritualibus melior est etiam corruptus per malam voluntatem spiritus rationalis, quam irrationalis incorruptus; et melior est quilibet spiritus etiam corruptus, quam corpus quodlibet incorruptum. *L. c.* c. 5.

4) Davon werden wir in der Lehre von der Providenz handeln.

XII. Hiernach ist es leicht einzusehen, in welchem Verhältnisse Gott zur Verursachung des Bösen und der Uebel steht. Gott ist in keiner Weise und Beziehung Ursache eines Defectes als solchen; denn der Defect hat, wie wir oben sahen, weder eine bewirkende, noch eine urbildliche, noch eine formale, noch eine finale, sondern lediglich eine deficirende Ursache[1]). Das Deficiren hat aber den Grund sowohl seiner Möglichkeit, als seiner Wirklichkeit nicht in Gott, dem unendlich Vollkommenen und absolut Indefectiblen, sondern allein in der Defectibilität und dem wirklichen Deficiren des Geschöpfes, welche demselben vermöge seines Ursprungs aus dem Nichts eigen, keineswegs aber von Gott verursacht sind, von dem nur Dasjenige kommt, was das Geschöpf an Sein, Kraft und Wirken besitzt[2]).

Insofern aber etwas Gutes accidentale Ursache des Bösen, Gott aber die erste Ursache alles Guten ist, kann allerdings auch Gott gewissermaßen als accidentale Ursache des Bösen bezeichnet werden[3]). Hiebei ist jedoch der wesentliche Unterschied wohl

---

1) Vgl. oben S. 195.

2) Hierüber sagt der heil. Augustinus *De divers. QQ. 83, q. 21:* Quisquis omnium quae sunt auctor est et ad cujus bonitatem id tantum pertinet, ut sit omne quod est, non-esse ad eum pertinere nullo pacto potest. Omne autem quod deficit, ab eo quod est esse deficit, et tendit in non-esse. Esse autem et in nullo deficere bonum est, et malum est deficere. At ille ad quem non-esse non pertinet non est causa deficiendi, id est tendendi ad non-esse, quia, ut ita dicam, essendi causa est. Boni igitur quantummodo causa est, et propterea ipse summum bonum est. Quodcirca mali auctor non est, quia omnium quae sunt auctor est: quia in quantum sunt, in tantum bona sunt. In den Retractationen bemerkt derselbe hiezu, das hier Gesagte stehe damit nicht in Widerspruch, daß die mala poenae von Gott sind, da die Strafe insofern von Gott ist, als sie gut, weil gerecht ist. Ubi videndum est, ne male intelligatur, quod dixi, *mali auctor non est, quia omnium quae sunt auctor est, quia in quantum sunt in tantum bona sunt:* et ne hinc putetur non ab illo esse poenam malorum, quae utique malum est iis qui puniuntur. Sed hoc ita dixi quemadmodum dictum est: *Deus mortem non fecit* (*Sap.* 1, 13); cum alibi scriptum sit: *Mors et vita a Domino Deo est* (*Eccli* 11, 14.). Malorum ergo poena, quae a Deo est, malum est quidem malis, sed in bonis Dei operibus est, quoniam justum est, ut mali puniantur, et utique bonum est omne quod justum est. *Retract.* 1, 26.

3) Nachdem Thomas *S. Th.* 1, q. 49, a. 2 erklärt, daß Gott nicht Ursache des Defectes als solchem sei — malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio . . . Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut

zu beachten, der zwischen den creatürlichen accidentalen an sich guten Ursachen des Bösen und Gott stattfindet. Die accidentale Verursachung eines Bösen durch eine erschaffene Ursache kann selbst wiederum durch ein vorhergehendes Deficiren dieser Ursache veranlaßt sein; solches ist bei Gott unmöglich. Das göttliche Wollen und Wirken ist daher auch in der accidentalen Verursachung von Uebeln, weil nie und nirgends deficirend, schlechthin gut und in keiner Weise und keiner Beziehung böse. Indem daher Gott alles Gute will und wirkt, womit accidentaliter Defecte oder Uebel verbunden sind, will und wirkt er nur dieses Gute, das damit verbundene Böse aber will und wirkt er in keiner Weise [1]).

Daß Gott aber solches Gute wirkt, welches per accidens Böses verursacht, hat lediglich darin seinen Grund, daß solches zu der von ihm einzig und wirksam beabsichtigten Güte und Vollkommenheit des erschaffenen Universums gehört. So gehört die Existenz corruptibler Wesen und die Corruption der einen durch die Generation der anderen zu der Vollkommenheit der von Gott gewollten physischen Weltordnung; deßgleichen gehört die Möglichkeit der Sünde, deren partielles Eintreten durch den Mißbrauch des freien Willens und ihre Bestrafung zu der von Gott gewollten

---

in causam — fährt er fort: Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in voluntariis. Dictum est enim, art. praeced., quod aliquod agens in quantum sua virtute producit aliquam formam, ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quod forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, q. 48, a. 2 & q. 22, a. 2, ad 2, quod quaedam sint, quae deficere possint et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinem universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum, secundum illud quod dicitur 1 Reg. 2, 6: *Dominus mortificat et vivificat.* Sed quod dicitur Sap. 1, 13, quod *Deus mortem non fecit*, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo justitiae, qui requirit, ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali quod est poena, non autem mali quod est culpa.

1) Effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu; sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva, sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex secunda causa deficiente. *S. Th.* 1, q. 49, a. 2, ad 2.

moralischen Ordnung, in welcher Gottes Gerechtigkeit den Mißbrauch der Freiheit, nicht aber ihre Ungestraftheit zuläßt[1]).

Man hat eingewendet, daß Gott in seiner Weisheit und Allmacht eine, jedes wirkliche Uebel, wenigstens jede Sünde ausschließende Weltordnung habe schaffen können, und daß eine solche besser, als die bestehende, gewesen wäre; daher sei Gott jedenfalls insofern Urheber des Bösen, als er nicht diese bessere, sondern die bestehende, mit so vielen Uebeln verknüpfte Weltordnung gewählt habe.

Auf diesen Einwand — der Einige bestimmte, die Existenz des Bösen in der von Gott erschaffenen Welt zu leugnen[2]); Andere, das Böse in der Welt dualistisch auf ein böses Princip zurückzuführen[3]); noch Andere[4]), den wahren Gott zu leugnen — erwiedern wir nur ein Dreifaches:

1. Es handelt sich sowohl für den Theologen, als auch für den Philosophen zunächst nicht um die Frage, ob eine alle Uebel und Sünden ausschließende Welt möglich gewesen wäre, sondern um den Nachweis, daß die wirkliche Welt mit ihren unleugbaren Uebeln und Sünden mit der Weisheit und Güte Gottes verträglich ist, und dieser Nachweis ist geliefert.

2. Wenn man aber auch zugibt, daß eine solche Weltordnung nicht nur möglich, sondern auch besser, als die bestehende sei, so folgt daraus keineswegs, daß Gott dieselbe wählen mußte: denn Gott ist in der Schöpfung und in Spendung aller seiner Gaben vollkommen frei[5]). Auch kann es, wie wir gegen den Optimismus zeigten, eine beste Welt in dem Sinne nicht geben, daß, was das Creatürliche betrifft, stets eine bessere unmöglich wäre[6]).

3. Uebrigens würde eine Weltordnung, in der alle Defecte der Geschöpfe ausgeschlossen wären, keineswegs aus diesem Grunde allein vollkommener sein, als eine solche, in der Gott Defecte zuläßt[7]), insbesondere als die Ordnung, die er wirklich gewählt hat und in welcher nicht nur die natürlichen Uebel, sondern selbst die Uebel

1) *S. Th.* 1, q. 49, a. 2. S. oben S. 207, Note 3. Das Nähere hierüber in der Lehre von der Providenz, in specie von der Zulassung.

2) So die Object. 3. *S. Th.* 1, q. 48, a. 2: *Albius est quod est nigro impermixtius*, ut dicitur in 3 Topic. Aristotelis, c. 4... Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est, multo magis quam natura. Ergo in rebus a Deo conditis nihil malum invenitur.

3) S. oben S. 186 u. 202.

4) In diesem Sinne wurden die Leiden der Thiere von modernen Materialisten ausgebeutet. Vgl. Bd. 3, S. 254.

5) Vgl. oben §. 263.

6) Vgl. Bd. 3, S. 759 ff.

7) Vgl. oben S. 203 ff.

der Schuld dazu dienen, höhere Güter zu ermöglichen und zu verwirklichen, als ohne sie möglich und wirklich gewesen wären[1]).

XIII. Zum Schlusse der Lehre über die Güte der Schöpfung im weitesten Sinne, in welchem sie das gesammte Werk der natürlichen und übernatürlichen Vorsehung in sich begreift, und zur Ergänzung dessen, was wir bereits früher[2]) bezüglich des Optimismus bemerkt haben, wollen wir noch kurz die Frage[3]) beantworten, ob und inwiefern die von Gott wirklich erschaffenen Dinge und die von ihm wirklich gewollte Welt und Weltordnung als das Beste bezeichnet werden können.

1. Fassen wir zunächst die einzelnen Dinge in's Auge, so ist an einem jeden Dinge die wesentliche und die accidentale Güte zu unterscheiden. Hier ist es einleuchtend, daß das Wesen eines

---

1) Mit diesem Grunde begnügt sich der heil. Thomas in der *S. Th.* bei Beantwortung der oben S. 209, Note 2 angeführten Objection. Deus et natura et quodcunque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est q. 47, a. 2. — Vgl. oben S. 177, Note 5. — Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt, Deo hoc non impediente. Tum *quia providentiae non est naturam destruere sed salvare,* ut Dionysius dicit, 4. c. de div. nom. art. 4, vers. fin. lect. 23. Ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiunt. Tum quia, ut dicit Augustinus in Enchir. c. 11: *Deus est adeo potens, quod etiam bona potest facere de malis.* Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse; non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aër, neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus. Neque etiam laudaretur justitia vindicantis, et patientia sufferentis, si non esset iniquitas persequentis. *S. Th.* 1, q. 48, a. 2, ad 3. So ist auch der Stand der Unschuld besser, als der der Sünde; allein die Ordnung der durch die Sünde bedingten Erlösung durch den Gottmenschen ist vollkommener, als die der ursprünglichen Gerechtigkeit; ja selbst dann blieben der Ordnung der Erlösung ihre höheren Vorzüge, wenn die Menschwerdung auch ohne den Sündenfall und nicht zum Zwecke der Erlösung von der Sünde stattgefunden hätte. Daraus folgt aber keineswegs, daß die Vollkommenheit der Welt der Sünde zu verdanken oder daß letztere nothwendig gewesen sei: denn jede Sünde geschieht mit Freiheit durch die Schuld des Geschöpfes (*August.* de lib. arbitr. l. 3, c. 9, nr. 26), die Güter der Gnade und Erlösung aber entspringen nicht aus der Sünde, sondern aus der Weisheit und Güte Gottes.

2) Bd. 3, §. 199, S. 759 ff.; oben §. 263, S. 112.

3) Thomas behandelt sie in der Lehre von der Allmacht bei Beantwortung der Frage: Utrum Deus possit meliora facere, ea quae facit. *S. Th.* 1, q. 25, a. 6.

jeden Dinges in seiner Art schlechthin vollkommen und insofern das in seiner Art beste ist, wie auch alle Dinge derselben Art dem Wesen nach einander gleich sind; das Wesen eines Dinges als solches läßt eben keine Veränderung zu, ohne aufzuhören, dieses Wesen zu sein. Ebenso klar ist aber auch, daß die accidentalen Vollkommenheiten der Geschöpfe unendlich verschiedene und nie so groß sein können, daß deren Vergrößerung unmöglich ist. So kann die Menschennatur als solche nicht vollkommener sein, als sie ist; dagegen gibt es unzählige Stufen ihrer accidentalen Vollkommenheit, der Art und Größe ihrer natürlichen Begabung und übernatürlichen Begnadigung, der Tugend und der Seligkeit, und keiner dieser Grade ist so groß, daß er, da er endlich ist, nicht größer sein könnte[1]).

2. Fragt man ferner, ob Gott andere, zahlreichere und vollkommenere Wesenheiten und Gattungen von Wesen habe erschaffen können, als wirklich existiren, so unterliegt es keinem Zweifel, daß Gott, indem er rein geistige, rein körperliche und aus Geist und Leib zusammengesetzte Wesen in's Dasein rief, insofern die vollkommenste Welt erschaffen hat, als weder eine höhere Klasse von Wesen möglich ist, als reine Geister, noch etwas niedereres als die Materie, noch außer der Vereinigung von Geist und Leib eine andere Naturzusammensetzung denkbar ist[2]). Auf der anderen Seite aber versteht es sich von selbst, daß Gott in jeder anderen Beziehung der Zahl und Vollkommenheit nach Größeres hätte erschaffen können, als er wirklich erschuf, da jenseits jeder endlichen Wirklichkeit eine unbegränzte und nie zu erschöpfende Möglichkeit liegt. Er hätte also eine größere Zahl und eine größere Mannigfaltigkeit von Engeln, und Engel von noch größerer Vollkommenheit, deßgleichen zahlreichere, mannigfaltigere und vollkommenere anorganische und organische Körper, deßgleichen andere und geistig höher begabte und leiblich

1) Bonitas alicujus rei est duplex: una quidem quae est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis; et quantum ad hoc bonum Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem; sicut etiam non potest facere quaternarium majorem, quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus; sic enim se habet additio differentiae substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur 8 Metaph. text. 10. Alia bonitas est quae est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum, vel sapientem; et secundum tale bonum potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem. *S. Th.* 1, q. 25, a. 6, c.

2) Daher kann man sagen: Omnium rerum in ordine ontologico genera possibilia (quae infinita non sunt) continet mundus. *Palmieri* l. c. p. 120.

vollkommener organisirte, aus Leib und Geist zusammengesetzte Wesen erschaffen können; wie er auch umgekehrt minder zahlreiche, minder mannigfaltige und minder vollkommene Wesen und Wesensklassen hätte in's Dasein rufen können, als er wirklich that[1]).

3. Was die Weltordnung, d. h. die zweckmäßige und harmonische Verbindung aller wirklich von Gott erschaffenen Wesen und Wesensklassen betrifft, so gilt bezüglich der wirklichen Weltordnung, was von den Wesenheiten selbst gilt: sie ist in ihrer Art von der göttlichen Weisheit und Allmacht nach der ewigen göttlichen Idee dieser Welt so vollkommen und zweckmäßig und schön geordnet, daß nichts an ihr geändert werden könnte, ohne die ihr eigenthümliche Güte und Schönheit irgend wie zu stören, und insofern ist die von Gott gesetzte Ordnung die beste und schönste; damit ist aber keineswegs gesagt, daß nicht eine andere, vollkommenere oder auch minder vollkommene Weltordnung durch Gottes absolut freien und unendlich weisen und gütigen Willen hätte festgestellt werden können[2]). Letzteres zu leugnen wäre falscher Optimismus; wie umgekehrt die Leugnung des ersteren ein Verkennen der göttlichen Weisheit und Güte und der, uns durch Erfahrung und Glauben bekannten, alle menschliche Begriffe übersteigenden Zweckmäßigkeit und Schönheit der wirklichen Schöpfung enthielte.

Was von der Ordnung der Schöpfung, gilt auch von der an dieselbe sich anschließenden, später näher zu betrachtenden Ordnung der Providenz.

Von dieser relativ besten Beschaffenheit und Ordnung des erschaffenen Universums ist es zu verstehen, wenn Väter und Theologen oftmals die Wahrheit aussprechen, daß das, was Gott gethan und angeordnet hat, nicht nur besser als alles sei, was Menschen und Engel zu erdenken vermögen, sondern auch das Beste und Schönste[3]),

---

1) Davon schreibt Augustinus: Cujus (Creatoris) profecto largissima bonitas justissime laudaretur, etiamsi aliquo inferiore creaturae gradu nos condidisset. *De lib. arb.* l. 3, c. 5, nr. 12.

2) Universum suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis; sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis, et esset aliud universum melius. *S. Th.* 1, q. 25, a. 6, ad 3.

3) Quidquid enim tibi vera ratione melius occurrerit, scias fecisse Deum tanquam bonorum omnium conditorem. *Augustinus De lib. arb.* l. 3, c. 5, nr. 13. — Unum hoc habere in mentibus nostris praesumtum oportet,

oder wie das Wort Gottes sagt, gut und sehr gut[1]), und ist jede von Gott kommende natürliche und übernatürliche Gabe[2]) vollkommen und das beste.

Wenn hiernach die Geschöpfe und die gesammte geschöpfliche Ordnung nur in dem angegebenen relativen Sinne als Bestes bezeichnet werden können, so ist dagegen selbstverständlich ihre göttliche Ursache im absoluten Sinne das Beste. Absolut weil unendlich gut ist daher an sich selbst das freie Wollen und Wirken des Schöpfers und Regierers, weil identisch mit dem göttlichen Wesen; absolut weil unendlich gut und schön, weil Gott selbst, ist das höchste Urbild, nach dem alle Dinge erschaffen sind; absolut weil unendlich gut ist das Endziel, Gott und seine Verherrlichung, zu der alles Erschaffene geordnet ist[3]).

4. Da das Wesen des Uebernatürlichen in einer gewissen Theilnahme an dem Gott eigenthümlichen Sein und Leben und einer entsprechenden Vereinigung mit Gott selbst besteht, so treten hier Verhältnisse ein, welchen eine unendliche Würde eigen ist und welche daher im absoluten Sinne ein Bestes sind, so daß insofern ein Besseres nicht möglich ist. So besitzt die Menschheit Christi und besitzen alle ihre menschlichen Acte vermöge der göttlichen Persönlichkeit des Logos, der sie angehört, einen schlechthin unendlichen Werth (valor radicalis); so entlehnt die Mutterschaft Mariä von ihrem göttlichen Sohne eine in einer gewissen Beziehung unendliche Würde; so gewährt die selige Anschauung dem Geschöpfe eine Theilnahme an Gottes unendlicher Seligkeit und vereinigt uns bereits die heiligmachende Gnade mit dem höchsten Gute und hat die Adoptionskindschaft Gottes einen wahrhaft göttlichen Charakter. Insofern kann es

---

quod cum simus boni Dei opificium, et ab illo constemus, omnia circa nos tam modica quam magna dispensante, nihil nobis accidat illo non volente, et quod nihil eorum, quae nobis accidunt, malum sit, aut tale ut melius illo aliquid excogitare queamus. *Basilius*, Hom. 9. *Quod Deus non est auctor malorum.* — Si tu rationum vias ingrediaris mille, nullam invenies, quae tam vere, tam apposite habere ista omnia demonstret, quam si ita placuisse rerum opifici confitearis. Certe enim optimum rectissimumque factum fuit, hoc illum voluisse consentaneum esse debet. *Chrysost.* Hom. in 1 Cor. 12. — Si Dei voluntas providentia est, omnino necesse est, omnia quae providentia fiunt, secundum rectam rationem optima et Deo decentissima fieri, ut non possint ea melius fieri. *Joann. Damasc.* De fide orthod. l. 2, c. 29. Diese und ähnliche Stellen beweisen also nichts zu Gunsten des falschen Optimismus. Vgl. *Palmieri*, l. c. p. 125.

1) *Gen.* 1.

2) *Jac.* 1, 17.

3) Vgl. oben §. 265.

nichts Größeres geben, als den Gottmenschen; insofern kann kein pures Geschöpf eine höhere Würde besitzen, als die heilige Mutter Gottes, und kann dem Geschöpfe keine vollkommenere Seligkeit, als der Besitz Gottes in der Glorie, und keine vollkommenere erschaffene Heiligkeit, als durch die heiligmachende Gnade, geschenkt werden [1]). Und auch das ist unzweifelhaft, daß Gott seinem Geschöpfe eine größere Liebe nicht erweisen konnte, als daß er für es und zur Tilgung seiner Schuld Mensch wurde und am Kreuze starb. Allein hiebei müssen wir überall ein Doppeltes festhalten: einestheils, daß das Unendliche und Unübertreffliche *nur auf den göttlichen, nicht auf den creatürlichen Factor sich bezieht* [2]); und anderntheils, daß alle diese übernatürlichen Werke Gottes in einem noch höheren Grade, als die natürlichen Gaben, *Ausflüsse seines absolut freien Wohlwollens* und in keiner Beziehung nothwendig sind, wie wir dieses in den betreffenden Lehrstücken im Einzelnen sehen werden.

§. 268.

Das Hexaëmeron [3]).

In den vorausgehenden Paragraphen ist die katholische Schöpfungslehre, wie sie klar in Schrift und Tradition enthalten und von der

1) Darüber schreibt *Thomas* l. c. ad 4: Humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus; et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

2) Unendlich und unübertrefflich ist an Christus nur seine göttliche Persönlichkeit, während seine menschliche Natur und ihre Werke und Leiden als solche und ihr valor entitativus endlich sind und daher größer sein könnten. So ist die Mutterwürde Mariä nur insofern unendlich, als ihr Sohn der Unendliche ist, während ihre natürliche Vollkommenheit und übernatürliche Heiligkeit endlich und daher perfectibel bleibt. So kann das vernünftige Geschöpf kein höheres Gut genießen, als Gott selbst, allein zahllos sind die Grade der Gnaden und Glorie und jede Glorie und Gnade ist, so weit sie eine dem Geschöpfe inhärirende erschaffene Gabe ist, endlich und daher vermehrbar.

3) *S. Th.* 1, q. 65—74. *Bonavent.*, Brevil. 2, 2. *Suarez*, De opif. VI dier. l. 1 & 2. *Petavius*, De opif. VI dier., l. 1. *Scheeben*, Dogm. B. 2, §. 144 u. 145. *Jungmann*, Instit. theol. De Deo creat. P. 1, c. 1, a. 1, Schol. 1. *Palmieri*, De Deo creante. Thes. 14—16. *Mazzella*, De Deo creante, art. 10. *Hettinger*, Apolog. d. Christenth. Bd. 2, Abth. 1, 4. Vortr. *Pesch*, Instit. phil. nat., Thes. 59 & 60. *Holzammer*, Apolog. Erört. d. Bibl. Schöpfungsgesch. (Schuster's Bibl. Gesch. B. 1). *Pianciani*, In histor. creationis Mosaic. Commentat. *Güttler*, Naturforsch. und Bibel in ihrer Stellung zur Schöpfung. 1877; S. 325—336 gibt derselbe ein sehr vollständiges

Kirche declarirt ist, abgeschlossen. Die nähere Erörterung der schon im Alterthum, noch mehr in unserer Zeit viel bestrittenen Frage über den Sinn der mosaischen Schöpfungsgeschichte und ihr Verhältniß zu der Naturwissenschaft ist der Exegese und der Apologetik zu überlassen. Nur einige die Dogmatik berührende Punkte sollen hier hervorgehoben werden.

I. Bei der Erklärung der mosaischen Schöpfungsgeschichte müssen wir vor Allem die katholischen Principien einestheils über die Wahrheit und Autorität der heiligen Schrift als inspirirten Wortes Gottes[1]), und anderntheils über das Verhältniß der Offenbarung und kirchlichen Lehrautorität zur Vernunft und natürlichen Wissenschaft[2]) vor Augen haben. Demgemäß müssen wir die Genesis und insbesondere ihren Anfang, die Schöpfungsgeschichte, als Wort Gottes[3]) behandeln und daher anerkennen, daß dieselbe keine Un-

---

Literaturverzeichniß über unseren Gegenstand. Wir fügen bei: Hummelauer, Der bibl. Schöpfungsbericht. 1877. Schäfer, Bibel und Wissensch. 1881. Abhandl. 7—10. Lorinser, Das Buch der Natur. Entwurf einer kosmolog. Theodicee. 7 Bde.: Astronom. (1876); Geolog. und Paläontol. (1877); Geogr. und Meteorol. (1878); Botanik (1878); Zoolog. (1879); Mineral. und Chemie (1880); Physik (1880). *Moigno*, Les splendeurs de la foi. 2. ed. 4 vol. Paris, Bleriot. 1881. Rheinstätter (Posen), D. Christenth. u. die Einsprüche seiner Gegner (4. Aufl. 1881) §. 556. Gutberlet, D. Sechstagewerk. Frkf. Brosch. 1882.

1) S. Bd. 1, §. 69.

2) S. Bd. 2, §. 114—119.

3) Eine andere Frage, als die nach dem inspirirten Charakter des Schöpfungsberichtes, ist die, aus welchen Quellen Moses denselben geschöpft, dessen Inhalt empfangen habe. Den Inhalt ihrer Schriften können die heiligen Autoren, wie wir wissen, entweder unmittelbar oder mittelbar aus göttlicher Offenbarung, oder aber aus natürlichen Erkenntnißquellen geschöpft haben. Die mosaische Schöpfungsgeschichte kann selbstverständlich nur aus einer eigentlichen Offenbarung, nicht aus natürlichen Erkenntnißquellen geflossen sein. Es ist daher unstatthaft, anzunehmen, Moses habe im Hexaëmeron das Resultat seiner eigenen Forschungen und Speculationen über den Ursprung der Dinge, oder naturwissenschaftliche oder philosophische Lehren der Aegypter niedergelegt. Ebenso unstatthaft ist es, als die Quelle des mosaischen Schöpfungsberichtes die mythischen Traditionen der alten Völker Asiens anzusehen und etwa, wie neuerdings durch Lenormant geschah, anzunehmen, Moses habe unter einem besonderen Beistande Gottes diese alten Mythen im Lichte der wahren Gotteslehre umgearbeitet, indem er daraus alles mit der wahren Religion in Widerspruch stehende entfernte, demgemäß alle Werke auf den allein wahren Gott zurückführte und zugleich im Hexaëmeron der Sabbathfeier eine theologisch-historische Begründung gab. Moses selbst, die gesammte heilige Schrift, die Kirche und ihre Ueberlieferung geben die Schöpfungsgeschichte einfach und schlechthin als göttliche Wahrheit; das wäre aber nicht möglich, wenn dieselbe lediglich, wenngleich unter einem besonderen göttlichen Beistande und nach den Principien der

wahrheit enthalten und daher auch in keinem Punkte mit unzweifelhaften Wahrheiten der natürlichen Wissenschaft in Widerspruch stehen

---

wahren Gotteslehre verfaßte Bearbeitung, sei es einer wissenschaftlichen Theorie, sei es einer rein natürlichen und aus natürlichen Quellen geflossenen Ueberlieferung wäre. Wohl besteht zwischen dem Hexaëmeron und den Ueberlieferungen der Völker in vielen und charakteristischen Punkten Uebereinstimmung (vgl. Lücken, Traditionen des Menschengeschlechtes und dessen Stiftungsurkunde des Menschengeschlechtes; J. E. L. Fischer, Heidenthum und Offenbarung. S. oben S. 37, Note 1); allein diese ist nicht daraus zu erklären, daß Moses seinen Bericht aus jenen schöpfte, sondern daß er die Uroffenbarung rein und unverfälscht wiedergibt, welche die Völkertraditionen bruchstückweise bewahrt, in vielen und wichtigen Punkten aber mythisch entstellt haben. Dafür sprechen auch alle inneren und äußeren wissenschaftlichen Gründe. Hiemit haben wir bereits die Frage beantwortet, ob Moses den Schöpfungsbericht unmittelbar oder mittelbar aus göttlicher Offenbarung schöpfte. An sich wäre es möglich, daß erst Moses diese Offenbarung empfangen hätte; allein es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, ja gewiß, daß der Bericht des Moses auf patriarchalischer, vielleicht schon vor Moses aufgeschriebener Ueberlieferung, und daß diese hinwiederum auf einer dem Stammvater des Menschengeschlechtes zu Theil gewordenen Offenbarung beruht. Denn daß Gott sich dem Adam als Schöpfer und übernatürliches Endziel offenbarte, ist über jeden Zweifel erhaben; daß er dieses aber in der im Hexaëmeron enthaltenen Weise that, ist dem kindlich einfachen und übernatürlich erhabenen Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit, sowie der Stellung Adams als des Hauptes der sichtbaren Welt angemessen. Dem entspricht es auch, daß der erste Mensch durch diese erste Offenbarung der wahren und übernatürlichen Religion, zugleich gewisse Principien einer natürlichen Weisheit empfing, deren Umfang wir jedoch jetzt nicht mehr ermessen können. Ueber die Form und Weise, in welcher dem ersten Menschen diese Offenbarung zu Theil wurde, lassen sich selbstverständlich nur mehr oder minder wahrscheinliche Meinungen aufstellen. Daß sie in sechs den Schöpfungstagen entsprechenden Visionen geschehen sei, dafür hat man neuerdings plausibele Gründe geltend gemacht. Was aber die Ueberlieferung dieser Uroffenbarung betrifft, so hat die Ansicht eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit, welche das Hexaëmeron seinem Inhalt und seiner wesentlichen Form nach, wozu auch der ausschließliche Gebrauch des Wortes Elohim gehört, als einen Bestandtheil der ältesten vorsündfluthlichen Sabbathliturgie betrachtet. Vgl. Hummelauer a. a. O. §. 5 u. 6. Damit ist vollkommen vereinbar, daß Moses unter dem Einflusse der Inspiration und vielleicht selbst förmlicher Offenbarung dem also überlieferten Hexaëmeron, mit besonderer Rücksicht auf die Zwecke und Bedürfnisse der alttestamentlichen Offenbarung, seine dermalige letzte Gestalt gab. Davon verschieden ist die von Bischof William Clifford von Clifton („Die Wochentage und das Schöpfungswerk. Dublin-Review 1881") aufgestellte Hypothese, daß das Hexaëmeron ein Hymnus sei, in welchem Moses die Tage der Woche den Schöpfungswerken weihte, gegenüber der heidnischen Dedication der Wochentage an falsche Götter. In dieser Form ist die Hypothese sicher nicht begründet.

kann. Daher kann jeder behauptete Widerspruch nur darauf beruhen, daß man entweder dem mosaischen Berichte einen Sinn und in Folge davon eine Tragweite, welche ihm nicht eigen, unterlegt; oder aber etwas als unzweifelhafte wissenschaftliche Wahrheit behauptet, was dieses keineswegs ist.

II. Was nun zunächst die Exegese der mosaischen Schöpfungsgeschichte betrifft, so hat die Kirche sich darauf beschränkt, das Schöpfungsdogma zu wahren, im Uebrigen aber Freiheit gestattet. Es ist daher eine jede Auslegung zulässig, welche mit den Principien des Glaubens und einer gesunden Exegese nicht in Widerspruch steht. Hierbei muß vor Allem Zweck, Sinn und Geist der göttlichen Offenbarung überhaupt und des alten Testamentes insbesondere maßgebend sein. Die göttliche Offenbarung hat aber an sich nicht die Mittheilung profaner naturwissenschaftlicher oder historischer Kenntnisse[1]), sondern die Mittheilung der wahren Religion, insbesondere der übernatürlichen Heilsordnung zu ihrem Zweck; das alte Testament, insbesondere die Bücher Mosis, bezwecken überdies und zunächst die Constituirung des Volkes Gottes und seiner auf den Erlöser und sein Reich vorbereitenden religiösen und theokratischen Ordnung[2]). Dem entsprechend verkündet der Anfang der heiligen Schrift vor Allem das Grunddogma der wahren Religion: den allein wahren Gott als den allmächtigen, allweisen und allgütigen Schöpfer Himmels und der Erde. Sie thut dieses aber, dem historischen Charakter der Bücher Mosis, sowie dem Bedürfnisse des Alterthums und des Volkes zu allen Zeiten entsprechend, nicht in abstracten Formeln, sondern in der ebenso einfachen als erhabenen Erzählung der Schöpfungsgeschichte.

Damit verbindet das Hexaëmeron den ebenso wesentlichen Zweck, einestheils durch seine ganze Darstellung die Grundirrthümer des Heidenthums, sowohl seines Götzendienstes, als seiner falschen Wissenschaft, stillschweigend zu verwerfen; anderntheils aber auf die Stellung und den göttlichen Beruf des paradiesischen Menschen, und weiterhin auf die Heilsordnung des alten Bundes und dessen liturgische und sociale Grundlage, die Sabbathfeier, vorzubereiten und damit zugleich auf den Sabbath der zukünftigen Erlösung und ihrer

1) Man kann hier anwenden *Augustin.*, De actis c. Felice Manich. l. 1, c. 10: Non legitur in Evangelio Dominum dixisse: Mitto vobis Paracletum, qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim facere volebat, non mathematicos. Sufficit autem, ut homines de his rebus, quantum in schola didicerunt, noverint propter humanos usus.

2) Vgl. Schäfer, Wissensch. und Bibel, S. 153 ff. Derſ., Das theokrat. u. übernatür. Princip in den hh. Schriften d. A. T. und die Profanwissenschaft. Kath. 1878. 1879. 1880.

Vollendung in der ewigen Glorie hinzuweisen. Auf diesen religiösen und übernatürlichen Zweck zielt die ganze Darstellung des Hexaëmeron hin. Alles, was ist, ist von Gott durch seinen freien und allmächtigen Willen aus Nichts erschaffen. Es gibt keine ewige Materie, kein Gott gegenüberstehendes böses Princip als Ursprung der sichtbaren Dinge. Die ganze Mannigfaltigkeit und die ganze Ordnung der Dinge ist das Werk göttlicher Weisheit und Güte. Von Gott ist Licht und Finsterniß, Tag und Nacht; von ihm ist Luft und Wasser, ihre Scheidung und Ordnung; von ihm Meer und Land; von ihm sind die Pflanzen der Erde und die Gestirne des Himmels, ihr Lauf und ihr Wechsel; von ihm sind die Thiere der Gewässer, der Luft und des Landes. Sie alle sind Geschöpfe, nicht göttlichen Wesens; sie alle sollen die Ehre ihres Schöpfers verkünden, dem Menschen aber, dem Ebenbilde Gottes, zur Erreichung seiner ewigen Bestimmung und zu seiner Vervollkommnung und Beglückung dienen [1]). Daß Gott die Welt in sechs Tagen bildete und am siebenten von seinem Werke ruhte, ist ein Vorbild für den Menschen, der als Nachahmer Gottes sechs Tage arbeiten, am siebenten aber ruhen, den Sabbath Gottes feiern und des an diese Feier geknüpften übernatürlichen Segens sich theilhaftig machen soll [2]). Bei der Darstellung dieser ewig wahren und heiligen Wahrheiten bedient sich die göttliche Offenbarung selbstverständlich nicht der Begriffe und Ausdrücke irgend eines naturwissen-

---

1) „Nicht Sonne, Mond und Sterne, nicht die allnährende Mutter Erde, nicht irgend ein Element, Feuer u. dgl. sind göttlicher Natur, wie fälschlich gelehrt wird im Sabäismus der Chaldäer, im Thierdienst der Aegyptier, in der Vergöttlichung der Naturkräfte bei den Griechen und Germanen, im Feuerdienste der Perser. Keine feindliche Macht steht Gott ebenbürtig gegenüber, die Materie ist nicht Sitz des Bösen, sondern Alles war gut. Die Pflanzen- und Thierwelt, die Bedingungen hiefür, Atmosphäre und Licht, und der zu diesem Zwecke besonders zubereitete Erdboden, Alles ist wegen des Menschen da, der als König über die Schöpfung herrschen, aber seiner Seits Gott wieder als König über sich erkennen und ehren soll." Schäfer a. a. O.

2) Diese Beziehung des Sabbaths zum Schöpfungswerk erklärt die heilige Schrift wiederholt und in der nachdrücklichsten Weise. So schon in der Recapitulation Gen. 2, 1—3: Igitur perfecti sunt coeli et terra et omnis ornatus eorum. Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat; et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat. Et benedixit diei septimo, et sanctificavit illum: quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus, ut faceret. Cf. *Exod.* 20, 8—11. Mit dem Schöpfungssabbath verbindet sodann *Deut.* 5, 12 sq. die Erlösung aus der Knechtschaft Aegyptens, welche wiederum ein Vorbild der Erlösung durch Christus und der ewigen Ruhe in Gott ist. *Hebr.* 4, 5—12.

schaftlichen Systemes, sei es des Alterthums, sei es der gegenwärtigen oder irgend einer zukünftigen Zeit[1]), sondern der, wie für das höchste Alterthum und das Volk Israel, so für alle Zeiten und alle Völker verständlichen und allein passenden gemeinmenschlichen Anschauungs- und Redeweise. Deßhalb präjudicirt diese Darstellung der Bibel keinem der Systeme[2]), welche die Wissenschaft innerhalb ihrer rechtmäßigen Gränzen über die Natur und Beschaffenheit, sowie über die natürlichen Entstehungsursachen und Bildungsgesetze des Universums je aufstellte oder in Zukunft aufstellen mag. Das Hexaëmeron redet überhaupt nicht von den secundären natürlichen Ursachen, sondern allein von der ersten göttlichen Ursache[3]), auf deren unmittelbares oder auch mittelbares Wirken es die Entstehung und Ordnung aller Dinge zurückführt. Es steht daher keineswegs mit dem Worte Gottes in Widerspruch, wenn die Naturwissenschaft die secundären natürlichen Ursachen erforscht, durch welche auf Grund der Wirksamkeit Gottes die Scheidung der Gewässer, die Bildung des Festlandes, seiner Gebirge und Thäler u. s. w. stattgefunden hat. Erst dann tritt die Naturwissenschaft mit der geoffenbarten Wahrheit, aber auch mit ihren eigenen Principien und mit den Principien wahrer Philosophie in Widerspruch, wenn sie die von ihr gefundenen secundären Ursachen an die Stelle der ersten Ursache setzt und Gott, den Urgrund und das Endziel der Dinge, leugnet.

Die wahren Ergebnisse menschlicher Forschung dagegen können mit dem richtig verstandenen Inhalt und Sinn des Wortes Gottes

---

1) Wie sehr solches der Würde und dem Charakter des Wortes Gottes, wie den Interessen der Religion widerspräche, leuchtet durch sich selbst ein. Die wissenschaftlichen Systeme wechseln von Jahrhundert zu Jahrhundert. Viele Jahrhunderte lang hätte z. B. das kopernikanische System, falls die heilige Schrift es vorgetragen, größeren Anstoß erregt, als heute das ptolemäische. In der Wirklichkeit trägt die heilige Schrift keines von beiden vor.

2) Wenn daher Moses die Thiere in Wasser-, Luft- und Landthiere, und letztere in Hausthiere, wilde Thiere und kriechendes Gethier unterscheidet, so ist das keine auf irgend ein System gebaute naturwissenschaftliche Eintheilung; ebenso hat Moses, wenn er die Pflanzen in Sprossendes, in saamentragendes Kraut und Grünes und in Fruchtbäume unterscheidet, sicher nicht an die Eintheilung in Akotyledonen, Monokotyledonen und Dikotyledonen gedacht; obwohl wir in dieser, der gemeinmenschlichen Anschauung entsprechenden Darstellung des inspirirten Schriftstellers eine Uebereinstimmung mit den Daten der Wissenschaft finden können.

3) Bekanntlich nennt die heilige Schrift auch bezüglich der Werke der Erhaltung und Providenz unzähligemal, mit Uebergehung der secundären Ursachen, nur die erste göttliche Ursache.

nicht in Widerspruch stehen, vielmehr können sie, richtig benutzt, der Exegese bei der Eruirung des Sinnes des mosaischen Schöpfungsberichtes[1]), sowie der Apologetik zur vernünftigen Bestätigung der Inspiration Mosis und der Wahrheit der von ihm überlieferten Uroffenbarung[2]) dienlich sein.

In dieser doppelten Hinsicht ist jedoch große Vorsicht geboten. Vorsicht ist geboten bezüglich der Theorien, welche von den Naturforschern über die Bildung des sichtbaren Universums überhaupt und der Erde und ihrer Erzeugnisse und Bewohner insbesondere aufgestellt werden: denn diese Theorien sind zum großen Theile nur mehr oder minder plausibele Hypothesen, und manches von dem, was jetzt als gewiß erscheint, kann später durch neue Entdeckungen als unhaltbar nachgewiesen werden[3]). Jedoch ist es deßhalb weder vernünftig, noch den Interessen des Glaubens entsprechend, daß der Theologe der Naturwissenschaft gegenüber sich auf den rein skeptischen Standpunkt stelle und die Wahrheit oder die Gewißheit dessen bestreite, was die einmüthige Meinung der Naturkundigen als gewiß[4]) oder als wahrscheinlich[5]) anerkennt. Allein davor sollen wir uns hüten, die Theo-

---

1) Es finden hier die allgemeinen Grundsätze der katholischen Exegese bezüglich der Benutzung der Hilfswissenschaften, z. B. der Profangeschichte, ihre Anwendung.

2) Wenn es sich nachweisen ließe, daß Moses die Bildungsgeschichte der Welt, insbesondere der Erde, so darstellte, wie erst die Wissenschaft unserer Zeit sie auf Grund exakter Forschungen erkannt hat, so läge, da Moses solche Kunde unmöglich aus natürlichen Quellen geschöpft haben konnte, darin allerdings ein gewisses Argument dafür, daß sein Bericht auf göttlicher Offenbarung beruht, und zwar ein Argument, das für unsere Zeit besonders praktisch wäre, und haben moderne Apologeten und christlich gesinnte Naturforscher dieses Argument geltend gemacht. Vgl. hierüber Hettinger a. a. O. Wiseman, Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung, übers. v. Haneberg und Weinhart, Vortrag 3, §. 7—23. *Nicolas*, Etudes, 1 part., l. 2, §. 3. *Moigno*, a. a. O. Doch wer bürgt uns dafür, daß nicht trotz der „exacten Forschung" das ganze System wieder einem anderen weichen muß? Sehr unwahrscheinlich ist dies nicht.

3) Indem die Väter und Scholastiker der Naturwissenschaft ihrer Zeit zu viel Vertrauen schenkten und die heilige Schrift, insbesondere die Genesis, nach deren Meinungen auslegten, sind sie in so manche, einer späteren Zeit anstößige Irrthümer gerathen. Wir müssen uns vor ähnlichen Mißgriffen wohl in Acht nehmen. Ein Gegenstand des Glaubens und der katholischen Tradition können übrigens solche naturhistorische Anschauungen und die ihnen accomodirten Schriftauslegungen niemals sein: denn abgesehen davon, daß der Consens fehlt, gehören sie nicht zu den res fidei et morum, auf welche sich die kirchliche Unfehlbarkeit beschränkt. Daher hat auch das höchste kirchliche Lehramt über solche Fragen nie ex cathedra entschieden.

4) Z. B. das Kopernikanische Weltsystem.

5) Z. B. die Laplace'sche Hypothese über die Weltbildung.

rien der Naturforscher ohne Weiteres in dem heiligen Texte wieder zu finden und letzterem Zwang anzuthun; oder aber aus einer wahrscheinlichen Uebereinstimmung des Textes der Genesis mit den Theorien der Naturforscher allzu voreilig apodictische apologetische Schlüsse zu ziehen, deren wir zur Vertheidigung des Glaubens nicht bedürfen und die sich über kurz oder lang als unbegründet herausstellen könnten.

Indem wir daher die in der Genesis klar ausgesprochenen und durch die Lehrautorität der Kirche geschützten religiösen Grundwahrheiten, insbesondere die des Schöpfungsdogma's, unerschütterlich festhalten und jede damit in Widerspruch stehende Behauptung der Häresie und falschen Philosophie, mag sie sich auch unter dem Scheine exakter Naturwissenschaft verbergen, als unzweifelhaft unwahr abweisen, müssen wir in allen anderen weder durch kirchliche Lehrentscheidungen, noch durch eine constante und einmüthige Tradition, noch durch evidente Textesklarheit unzweifelhaft feststehenden Punkten sowohl der Auslegung des heiligen Textes, als den verschiedenen Theorien, wodurch man dessen Einklang mit den Ergebnissen der natürlichen Wissenschaften nachzuweisen suchte, Freiheit gestatten, und wäre es gefehlt, irgend eines der von den Vertheidigern des Glaubens aufgestellten, den Dogmen der Kirche, der Inspiration und der dadurch verbürgten Wahrheit des heiligen Textes nicht widersprechenden und auf wissenschaftlich haltbaren Gründen beruhenden Systeme zu verwerfen. Sie alle konnten und können, je nach der Verschiedenheit der Gegner und der wechselnden Systeme menschlicher Wissenschaft, nützlich verwendet werden, um die Ungläubigen zu widerlegen und die Gläubigen zu bestärken. Dieses sind auch die Principien, welche die Väter[1]) und Scholastiker[2]), insbesondere der heil. Augustinus[3])

1) Vgl. Schanz, Die naturwissensch. Exegese der Väter. Tüb. Quartalschrift 1877, S. 636 ff. Barthold, Basilius des Gr. Homilien über das Sechstagewerk. Natur und Offenb. 1874 u. 1875.

2) Vgl. Schanz, Der heil. Thomas und das Hexaëmeron. Tüb. Quartalschrift 1878, S. 1 ff.

3) Et in rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis, si qua inde scripta etiam divina legerimus, quae possint salva fide, qua imbuimur, alias atque alias parere sententias, in nullam earum nos praecipiti affirmatione ita projiciamus, ut si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus: non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse, quae nostra est; cum potius eam quae Scripturarum est, nostram esse velle debeamus. *De Genesi ad literam* l. 1, c. 18, nr. 37. Nach dieser wahrhaft goldenen Regel verfuhr Augustinus selbst; nach ihr will er insbesondere seine Erörterungen über die Genesis beurtheilt haben. Ad hoc enim considerandum et observan-

und Thomas[1]) befolgten und welche immer maßgebend bleiben müssen.

Heben wir nun einige theologisch wichtigere Punkte hervor.

III. Vor Allem fragt es sich, ob die Schöpfung beziehungsweise Gestaltung des Universums in einer zeitlichen Aufeinanderfolge stattfand.

Hier ist vor Allem klar und selbstverständlich, daß bezüglich des göttlichen Actes, sowie er in Gott ist, von Zeitlichkeit und somit von real verschiedenen und zeitlich einander succedirenden Acten nicht die Rede sein kann, da in Gott alles eins und ewig ist[2]). Unsere Frage bezieht sich also nicht auf das absolut eine und ewige, mit seinem Wesen identische Wirken Gottes an sich[3]), sondern auf das von ihm Gewirkte; m. a. W. es fragt sich, ob die durch Gottes ewiges Wirken erschaffenen Dinge in einer zeitlichen Aufeinanderfolge in's Dasein traten.

In dieser Beziehung wissen wir bereits, daß das Geschaffenwerden oder der Uebergang vom Nichtsein zum Sein nicht allmälig, sondern nur in einem untheilbaren Momente geschieht und geschehen kann[4]). Das hindert aber selbstverständlich nicht, daß die verschiedenen Geschöpfe, auch insofern es sich um eigentliche Schöpfung aus Nichts handelt, in einem zeitlichen Nacheinander in's Dasein treten konnten. Noch mehr ist dieses da der Fall, wo es sich nicht um totale Schöpfung, sondern um die Gestaltung des bereits erschaffenen Stoffes handelt. Hier ist nicht nur im Verhältniß der verschiedenen Geschöpfe zu einander, sondern auch bezüglich der Bildung eines jeden einzelnen Dinges ein allmäliges in einer zeitlichen Succession sich vollziehendes Werden möglich.

---

dum, librum Geneseos multipliciter, quantum potui, enucleavi, protulique sententias de verbis ad exercitationem nostram obscure positis; non aliquid unum temere affirmans cum praejudicio alterius expositionis fortasse melioris, ut pro suo modulo eligat quisque quod capere possit: ubi autem intelligere non potest, Scripturae Dei det honorem, sibi timorem. *L. c.* c. 20, nr. 40.

1) *S. Th.* 1, q. 68, a. 1, c. abgedruckt Bd. 1, 2. Aufl. S. 732, Note 1. (1. Aufl. S. 761, Note 1.)

2) Vgl. oben §. 264.

3) Es ist daher klar, daß wenn die heilige Schrift von verschiedenen aufeinander folgenden Schöpferworten resp. Willensacten Gottes redet, dieses nicht auf das göttliche Sprechen, Wollen und Wirken an sich, sondern nur auf seine Producte, die Creaturen, bezogen werden darf, und nur unserer menschlichen Vorstellung nach, also in anthropomorpher Weise von Gott ausgesagt wird.

4) Vgl. §. 257, IV, S. 21.

Eine andere Frage ist es aber, ob eine solche allmälige Erschaffung und Gestaltung in real verschiedenen auf einander folgenden Zeitmomenten wirklich stattgefunden habe.

Diese Frage kann nicht a priori, sondern entweder nur auf Grund positiver Offenbarung autoritativ, oder auf Grund der Erfahrung wissenschaftlich gelöst werden. Denn es ist theologisch und philosophisch evident, daß Gott, wenn er wollte, das Universum im Zustande der Vollendung, die es jetzt besitzt, in einem einzigen Momente in's Dasein treten lassen konnte. Auch kann man dafür triftige Congruenzgründe anführen. Denn sowie es nach der Offenbarung keinem Zweifel unterliegen kann, daß der erste Mensch nicht als Kind, oder gar als Embryo, sondern als perfecter Mann erschaffen wurde, so scheint es auch angemessen zu sein, daß die Welt sofort in ihrer ganzen Vollständigkeit und Schönheit in's Dasein trat. Dazu kommt noch, daß wie im Großen und Ganzen, auch im Einzelnen die verschiedenen sichtbaren Geschöpfe aufeinander angewiesen sind und gegenseitig einander bedingen [1]).

---

1) Hierüber sagt u. A. Bonaventura: Deum materiam primam non perfecte statim formatam creasse sacrae Scripturae testimoniis probabilius est, licet oppositum humanae rationi magis consonum videatur. — Ad praedictorum intelligentiam notandum est, quod circa hanc quaestionem diversae sunt Sanctorum opiniones. Quidam enim Sancti in hac quaestione magis secuti sunt viam theologicam, trahentes rationem ad ea quae sunt fidei. (Damit behauptet Bonaventura nicht, daß die Meinung von der zeitlich simultanen Schöpfung gegen den Glauben sei, wie aus unserer Stelle selbst sich ergibt.) Quidam vero, inter quos praecipuus fuit Augustinus, magis secuti sunt viam philosophicam, quae illa ponit, quae videntur magis rationi consona, unde et intellectum scripturae trahit ad rationis confirmationem et attestationem. Unde cum videatur rationabilius a summa potentia omnia produci simul, et mora temporis interjacentis nullius videatur esse utilitatis, vel necessitatis, posuit omnia simul esse producta; suam positionem confirmans per auctoritates sacrae scripturae, et exponens illud, quod videtur sibi contradicere, videlicet de dierum distinctione, ostendens, quod illi dies non fuerunt dies materiales, sed potius spirituales, qui omnes simul potuerunt esse; et haec positio multum fuit rationabilis et valde subtilis. *In 2 dist.* 12, a. 1, q. 2. Bonaventura fügt bei, daß er aber mit der Mehrheit der Väter wegen des Wortsinnes der Schrift und der größeren Sicherheit der entgegenstehenden Meinung der successiven Weltbildung beipflichte, und auch sie sei vernunftgemäß: Hanc positionem, etsi minus videatur rationabilis quam alia, non tamen est irrationabile sustinere. Quamvis enim ratio non percipiat hujus positionis congruitatem, prout considerationi suae innititur, percipit tamen, prout sub lumine fidei captivatur. Er führt sodann vier Congruenzgründe für die successive Schöpfung an: einen literalen (die Manifestation der absoluten Abhängigkeit der Materie, welche nicht aus sich, sondern nur durch

Dafür, daß Gott das Universum in Einem Moment erschaffen und fertig gestellt habe, hat man sich auch auf gewisse Schriftstellen, sowie auf die von Albert dem Großen[1]) und Thomas[2]) gebilligte und stets in der Kirche mit Ehrfurcht behandelte Meinung des heil. Augustinus[3]) berufen, daß das Sechstagewerk nicht

---

Gott ihre Formirung empfangen kann — ut ex sua imperfectione quasi materia ad Deum clamaret, ut ipsam perficeret); einen moralischen (ut in hoc erudiatur homo, quod sicut materia corporea per seipsam informis existit, tunc autem formatur, cum divina bonitas ejus informitati tribuit formam; sic anima formari non potest per seipsam, nisi Deus gratiam suam infundat); einen allegorischen (damit dadurch die sechs Weltalter vorgebildet würden) und einen anagogischen (darunter versteht er Augustin's Ansicht von der Vollendung der Erkenntniß der Engel durch die vespertine und matutine Erkenntniß des Sechstagewerkes.)

1) *In 2. Summ.* Tr. 4, q. 14, membr. 3, a. 3.

2) *In 2 Sent.* dist. 12, a. 2; *S. Th.* 1, q. 74, a. 2.

3) Namentlich in seinen beiden Werken *De Genesi contra Manich.* und *De Genesi ad literam;* ferner *Civ. Dei,* l. 11, c. 29 sq. Um von der Lehre des heil. Augustinus einen Begriff zu geben, wollen wir einige Stellen aus Gen. ad lit. l. 5, c. 5 anführen. Nachdem er gezeigt, daß der Lauf der Zeit erst mit den Veränderungen der Creaturen begonnen, fährt er fort: Quapropter cum primam conditionem creaturarum cogitamus, a quibus operibus suis Deus in die septimo requievit; nec illos dies sicut istos solares, nec ipsam operationem ita cogitare debemus, quemadmodum nunc aliquid Deus operatur in tempore: sed quemadmodum operatus est unde inciperent tempora, quemadmodum operatus est omnia simul, praestans eis etiam ordinem, non intervallis temporum, sed connexione causarum, ut ea quae simul facta sunt, senario quoque illius diei (er meint den Tag, von dem es *Gen.* 2, 4 heißt: Istae sunt generationes coeli et terrae, quando creata sunt in die, in quo fecit Dominus Deus coelum et terram; wo Augustinus las: Hic est liber generationis coeli et terrae, cum factus est dies, fecit Deus coelum et terram. Cf. *l. c.* cap. 1.) numero praesentato perficerentur. — Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies, et spiritualis et corporalis, de qua fieret, quod faciendum esset, cum et ipsa priusquam instituta est, non fuisset: nec instituta est nisi ab illo utique summo Deo et vero, ex quo sunt omnia . . . In his vero quae jam ex informitate formata sunt, evidentiusque appellantur creata, vel facta, vel condita, primum factus est dies. Oportebat enim ut primatum creaturae obtineret illa natura (nämlich die der Engel), quae creaturam per Creatorem, non Creatorem per creaturam posset agnoscere. Secundo, firmamentum, unde corporeus incipit mundus. Tertio, species maris et terrae, atque in terra potentialiter, ut ita dicam, natura herbarum atque lignorum. Sic enim terra ad Dei verbum ea produxit, antequam exorta essent, accipiens omnes numeros eorum quos per tempora exereret secundum suum genus. Deinde, posteaquam haec velut habitatio rerum condita est, quarto die luminaria et sidera creata sunt, ut prius pars mundi superior rebus, quae intra mundum

eine Aufeinanderfolge der Zeit, sondern die Ordnung der Natur ausdrücke, wie die Engel sie erkannt[1]), Moses aber zum besseren Verständnisse des Volkes in Form aufeinanderfolgender Tagewerke dargestellt habe[2]).

Die große Mehrzahl der Väter und Theologen[3]) nehmen dagegen eine successive Bildung des Weltalls an, und es sprechen für diese Meinung, wie uns scheint, überwiegende Gründe[4]). Aber auch Augustinus[5]) und Thomas† erkennen die Zulässigkeit und

---

moventur visibilibus ornaretur. Quinto, aquarum natura, quia coelo aërique conjungitur, produxit ad Dei Verbum indigenas suas, omnia scilicet natatilia et volatilia; et haec potentialiter in numeris, qui per congruos temporum motus exsererentur. Sexto, terrestria similiter animalia, tanquam ex ultimo elemento, mundi ultima; nihilominus potentialiter, quorum numeros tempus postea visibiliter explicaret.

1) Cognitione vespertina — wie Augustin auslegt — in den Creaturen selbst per species inditas; cognitione matutina in Gott oder dem ewigen Worte (cf. Gen. ad liter. l. 4, c. 26 sq.), welch' letztere Erkenntniß selbstverständlich den Engeln erst möglich war, nachdem sie nach ihrer Bewährung zur Anschauung Gottes gelangt waren.

2) Quid ergo opus erat sex dies tam distincte dispositeque narrari? Quia scilicet ii, qui non possunt videre quod dictum est: *Creavit omnia simul*, nisi cum eis sermo tardius incedat, ad id quo eos ducit, pervenire non possunt. *Augustin.* Gen. ad lit. l. 4, c. 33, nr. 52 i. f. Neuere, welche die Offenbarung des Sechstagewerkes auf eine (dem Adam) zu Theil gewordene Vision gründen, führen die sechs Tage auf sechs Visionen und Visionstage zurück, die nach den Einen nur die Aufeinanderfolge der Ordnung, nach den Anderen auch die der zeitlichen Schöpfungsperioden darstellten. Vgl. Hummelauer a. a. O. §. 7.

3) So namentlich Theophilus von Antiochien, Ambrosius, Basilius, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Theodoret, Hieronymus, Gregor d. Gr. — Petav. De op. VI dier. l. 1, c. 5. Uebrigens findet sich die Meinung von der Simultaneität der Schöpfung und der allegorischen oder idealen Deutung der sechs Tage schon bei Clemens A., Origenes und Athanasius.

4) Namentlich spricht dafür der Wortsinn der heiligen Schrift, und daß die Schöpfungswoche Vorbild der menschlichen Arbeitswoche bildet. Die für die Simultaneität der Schöpfung angerufenen Stellen sind nicht entscheidend. Creavit omnia simul (κοινῇ) *Eccli* 18, 1 sagt zunächst nur, daß Gott Alles ohne Ausnahme erschaffen hat. S. oben S. 37, Note 2. In *Gen.* 2, 4: in die quo fecit Dominus Deus coelum et terram — hat dies die unbestimmte Bedeutung: damals, in der Zeit, und beweist nichts dagegen, daß die Gestaltung successiv sich vollzog.

5) Quisquis non eam, quam pro nostro modulo vel indagare vel putare potuimus, sed aliam requirit in dierum illorum enumeratione sententiam, quae non in prophetica figurate, sed in hac creaturarum conditione

Berechtigung dieser Ansicht an. Indem die Kirche beide Meinungen und ihre Vertreter in gleichen Ehren hält, zeigt sie, welch' vollkommene Freiheit sie in der näheren Auslegung des Schöpfungsberichtes überhaupt, und der sechs Tage insbesondere gestattet.

Wenn man jedoch die Lehre des heil. Augustinus von der simultanen Schöpfung näher in's Auge faßt, so dürfte sich herausstellen, daß zwischen beiden Meinungen kein so großer Unterschied besteht[1]).

---

proprie meliusque possit intelligi, quaerat et divinitus adjutus inveniat. Fieri enim potest, ut et ego aliam divinae Scripturae verbis congruentiorem fortassis inveniam. Neque enim ita hanc confirmo, ut aliam, quae proponenda sit, inveniri non posse contendam. *Gen. ad lit.* 4, 28. Vgl. auch *De catech. rudib.* c. 17, nr. 28. *Mazzella*, l. c. p. 146.

†) Während er 2 Sent. dist. 12, q. 1, a. 2 sagt: Opinio Augustini plus mihi placet, sagt er *De pot.* q. 4, a. 2: Harum expositionum prima, scilicet Augustini, est subtilior, magis ab irrisione infidelium Scripturam defendens; secunda vero, scilicet aliorum Sanctorum, est planior, et magis verbis litterae quantum ad superficiem consona. Quia tamen neutra eorum a veritate fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litterae patitur; ideo, ut neutri harum expositionum praejudicetur, utramque opinionem sustinentes utriusque rationibus respondendum est. Ebenso *S. Th.* 1, q. 74, a. 2.

1) So urtheilt auch der heil. Thomas. Sed si istae duae opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia; et hoc propter duo, in quibus exponendis diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supradictis patet, q. 67 & 69. Primo quidem quia Augustinus per terram et aquam prius creatas intelligit materiam totaliter informem; per factionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridae, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii vero sancti per terram et aquam primo creatas intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per sequentia autem opera aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, ut supra dictum est ibidem. Secundo autem differunt quantum ad productionem plantarum et animalium; quae alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; Augustinus vero, lib. 7 supra Genes. c. 3, potentialiter tantum. In hoc ergo quod Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum utrosque in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum; et secundum utrosque in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantae in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor: quia secundum alios sanctos post primam productionem creaturae fuit aliquod tempus, in quo non erat lux; item in quo non erat firmamentum formatum; item in quo non erat terra discooperta aquis; et in quo non erant formata coeli luminaria, quod est quartum; quae non oportet ponere secundum expositionem Augustini. *S. Th.* 1, q. 74, a. 2, c. Aus den letzten Worten ergibt sich, daß man auch in diesen vier Beziehungen den heil. Augustin mit der anderen Meinung in Einklang bringen könnte;

Halten wir vor Allem den an die Spitze unserer Erörterungen gestellten[1]) Unterschied zwischen dem göttlichen Schöpferacte an sich und den Producten desselben fest, so ist klar, daß nicht bezüglich jenes, sondern nur bezüglich dieser von einem realen Unterschiede und einer Succession der verschiedenen Schöpfungswerke die Rede sein kann. Darin sind alle Väter und Theologen einig. Nicht durch real verschiedene Acte beziehungsweise Schöpferworte, sondern durch Einen Act und Ein Wort hat Gott Alles geschaffen. Dieses ist es, was Augustinus vor Allem in vielen Stellen hervorhebt; insofern vertheilt sich Gottes Wirken an sich nicht auf verschiedene Tage, sondern ist für ihn nur Ein Schöpfungstag; dieser ist aber nicht Zeit, sondern Ewigkeit.

Wenn sodann Augustinus wiederholt hervorhebt, daß die Erschaffung der formlosen und formbaren Materie ihrer wirklichen Gestaltung nicht der Zeit, sondern nur der Ordnung nach vorangehe[2]), so besteht auch hierüber unter Vätern und Theologen keine Controverse: sie alle sind darin einig, daß eine schlechthin formlose Materie nicht existiren kann. Wenn daher Väter und Theologen sagen, Gott habe zuerst die formlosen Stoffe erschaffen und darauf aus denselben durch Ausscheidung und Gestaltung die Welt gebildet, so verstehen sie unter diesem Weltstoff nicht die schlechthin formlose, sondern eine bereits irgend wie

---

sein Text nöthigt uns nur nicht dazu, wie bei der Entstehung der organischen Wesen. Wir können übrigens die Weisheit und Vorsicht in Auslegung des Hexaëmeron der beiden großen Kirchenlehrer, der heil. Augustinus und Thomas, nur bewundern. Aus ihrer Lehre kann man auch entnehmen, daß, wenn wir der modernen Naturwissenschaft gegenüber die Freiheit der christlichen Exegese und des kirchlichen Standpunktes wahren, dieses keineswegs eine erzwungene Concession und ein verdeckter Rückzug ist, sondern auf den von den größten Lehrern des Alterthums und der mittleren Zeit klar erkannten Principien der theologischen Wissenschaft beruht.

1) S. oben S. 222.

2) Non quia informis materia tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum, et unde factum est, et quod factum est. Sicut enim vox materia est verborum, verba vero formatam vocem indicant; non autem qui loquitur, prius emittit informem vocem, quam possit postea colligere atque in verba formare: ita creator Deus non priore tempore fecit informem materiam, et eam postea per ordinem quarumcunque naturarum, quasi secunda consideratione formavit; formatam quippe creavit materiam. Sed quia illud unde fit aliquid, etsi non tempore, sed tamen quadam origine prius est, quam illud quod inde fit, potuit dividere scriptura loquendi temporibus, quod Deus faciendi temporibus non divisit. *De Genes. ad lit.* l. 1, c. 15, nr. 29.

geformte Materie; sie reden also von formloser Materie nicht in dem absoluten Sinne der Metaphysik, sondern in dem relativen Sinne der Physik[1]).

Wenn endlich Augustinus sagt, daß die sechs Tage der Weltbildung nur Ein Tag seien, oder vielmehr, daß Alles, was da ist, in dem Einen und untheilbaren Momente seiner Erschaffung in's Dasein getreten sei, und daß insofern unter den verschiedenen Werken nicht ein Unterschied der Zeit, sondern nur der natürlichen Ordnung und der dieser zu Grunde liegenden idealen Ordnung stattfinde, so will er damit offenbar nur sagen, daß alle Dinge der Potenz nach zugleich in's Dasein getreten seien, will aber dadurch keineswegs leugnen, daß sich die Potenzen und Formen, welche Gott von Uranfang an in die Materie legte, in einem zeitlichen Nacheinander entwickelt und verwirklicht haben. Wenigstens bezüglich der Organismen lehrt er dieses ausdrücklich[2]); dasselbe ist aber auch bezüglich der unorganischen Natur nicht ausgeschlossen.

IV. Nehmen wir die Tagewerke des Schöpfungsberichtes nicht nur als ideal und sachlich, sondern auch als zeitlich aufeinanderfolgend, so sind es besonders drei Fragen, welche die Theologen, insbesondere die Exegeten und Apologeten alter und neuer Zeit, beschäftigten: was unter den Tagen, was unter den Werken dieser Tage zu verstehen, und wie die deßfallsigen Aussprüche der Genesis mit jenen Perioden und Bildungen übereinstimmen, welche die Naturwissenschaft annimmt, um die allmälige Entstehung des gegenwärtigen Zustandes des Universums und der Erde und der Wesen auf ihr zu erklären.

1. Die Erklärung der sechs Tage und ihrer Werke hängt vor Allem schon von dem Sinne ab, den man mit dem ersten Verse der Genesis verbindet. Wir haben diesen Vers oben zunächst für die dogmatische Grundwahrheit geltend gemacht, daß Alles, was da ist, ohne Ausnahme von Gott aus Nichts erschaffen ist. In dieser

---

1) Augustinus accipit informitatem materiae pro carentia omnis formae; et sic impossibile est dicere quod informitas materiae tempore praecesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem . . . Creationis enim terminus est ens actu; ipsum autem quod est actus, est forma . . . Alii vero sancti accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem et decorem qui nunc apparet in corporea creatura; et secundum hoc dicunt, quod informitas materiae corporalis duratione praecessit formationem ejusdem. Et sic secundum hoc quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum ad aliquid discordat, ut infra patebit q. 69, a. 1. *S. Th.* 1, q. 66, a. 1.

2) Die Beweise sind in den bisher angeführten Stellen genügend gegeben. Vgl. namentlich oben S. 224, Note 3.

Beziehung bedeutet Himmel und Erde alles außer Gott[1]) und gehört das Schöpfungswerk, so wie es im ersten Verse ausgesprochen ist, nicht zu den Schöpfungstagen, sondern geht denselben voraus; es fällt nicht in die Zeit, vielmehr hat mit ihm die Zeit erst begonnen[2]). Das steht dogmatisch fest und darin stimmen alle rechtgläubigen Ausleger der heiligen Schrift überein.

In allem anderen dagegen bestehen schon bezüglich dieses ersten Verses seit der Zeit der Väter gar verschiedene, von der Kirche bis jetzt nicht beanstandete Auslegungen, die sich zu einem nicht geringen Theile nach den jeweiligen naturwissenschaftlichen und philosophischen Meinungen richten, die man von dem Universum hatte, und die dann wiederum für die Auslegung der folgenden Verse entscheidend waren.

Was ist zunächst unter Himmel im ersten Verse der Genesis zu verstehen? Die Engel[3]); oder der s. g. dritte oder Feuerhimmel[4]); oder sämmtliche Himmelskörper[5])? Und ist sonach im Gegensatz zu diesen verschiedenen Auffassungen des Himmels die Erde alles Körperliche, oder die Materie, aus welcher die corruptiblen Körper gebildet sind; oder unser Planet, oder das s. g. Element „Erde"[6])? Oder ist endlich unter Himmel und

---

1) Vgl. oben §. 259, insbesondere S. 37 ff.

2) S. oben §. 264.

3) So z. B. Augustinus, *Civ. Dei* l. 11, c. 9. An anderen Stellen versteht er unter dem Lichte V. 2 die Engel; z. B. *Gen. ad lit.* 1, 17; *Civ. Dei* 11, 19.

4) So z. B. *Cornel. a Lap.* in Gen. 1, 1: Maxime probabile est per coelum hic intelligi primum et summum, scilicet empyreum, quod Paulus vocat coelum tertium, David coelum coeli, quodque est sedes beatorum. Dafür führt er sodann eine große Anzahl Väter und Theologen an. Vgl. unten S. 231. Note 6.

5) Das nahmen consequenter Weise alle an, welche mit Aristoteles die Himmelskörper als incorruptibele einfache Wesen ansahen: denn da diese nicht aus der Materie gebildet sind, alles aber, was nicht blos aus der Materie geformt, sondern im eigentlichen Sinne geschaffen ist, im ersten Moment erschaffen wurde, so mußten sie nothwendig am Anfang zugleich mit der Materie erschaffen sein. Zu diesen Incorruptibilien rechnete man auch das coelum empyreum. *Suarez*, De Op. VI dier. l. 1, c. 3. Diese Meinung ist in dieser Form allgemein aufgegeben, da wir wissen, daß die Sterne materielle Wesen sind. Allein aus anderen und guten Gründen kann man unter Himmel V. 1 alle Weltkörper außer der Erde verstehen. Vgl. die folgende Seite.

6) Vgl. *S. Th.* 1, q. 66, 1, ad 1 i. f. S. unten S. 230, Note 2.

Erde nichts anderes zu verstehen, als die Materie; und zwar entweder die absolut formlose, welche einer Formirung nur der Ordnung, nicht der Zeit nach vorher gehen kann, oder eine irgend wie geformte, aber noch ungeschiedene Masse[1]), aus der die Erde und die Himmelskörper nach und nach in den sechs Schöpfungstagen gebildet wurden[2])?

Alle diese Meinungen sind durch exegetische und aus der jeweiligen Profanwissenschaft entnommene Gründe vertheidigt worden. Wie wir bereits angedeutet haben, scheint es dem natürlichen Sinne der Worte zu entsprechen, unter Erde nichts anderes als unseren Planeten zu verstehen, dieselbe Erde, von der es im zweiten Verse heißt, daß sie wüst und leer, mit Wassern und Finsterniß bedeckt war, und deren Ausgestaltung und Ausschmückung zum Wohnplatze des Menschen das Hexaëmeron erzählt. Dem entsprechend ist dann nach der jetzt gewöhnlicheren und wahrscheinlicheren Meinung unter Himmel das ganze sichtbare Weltall außer der Erde, also die Himmelskörper zu verstehen, mögen sie nun bereits vollständig

---

1) S. oben S. 228, Note 1.

2) So Augustinus *De Gen. c. Manich.* 1, 7: Coelum et terra potuit dici materia, unde nondum est factum coelum et terra, sed tamen non erat aliunde faciendum. Cf. De act. cum *Felice Manich.* 1, 17. So nehmen auch in unserer Zeit Himmel und Erde jene, welche in dem Hexaëmeron nicht nur eine Geschichte der Bildung der Erde, sondern des ganzen Universums erblicken. Andere, die dieser Betrachtung huldigen, verstehen unter Himmel und Erde die Ponderabilien und Imponderabilien, insbesondere den Aether, den man als das Princip aller Erscheinungen des Lichtes, der Electricität u. s. w., sowie der Bewegung der materiellen Molekulen oder Atome und all' ihrer Configurationen betrachtet. Dann wäre Himmel und Erde des ersten Verses dasselbe, was im zweiten Verse die wüste und leere, von Wassern bedeckte Erde und der finstere Abgrund bedeutet. So Augustinus *Gen. ad lit.* 2, 11 cf. *Confess.* 12, 12. Hierüber schreibt Thomas: Augustinus locis cit. in arg. et lib. 1 de Gen. c. Manich. c. 5 & 7, vult quod nomine terrae et aquae significetur in hoc loco ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere nisi sub similitudine rerum eis notarum: unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum aquam, vel tantum terram, ne videatur secundum rei veritatem materia prima esse vel terra, vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, in quantum subsidet formis, et cum aqua, in quantum est apta formari diversis formis. Secundum hoc ergo dicitur terra inanis et vacua, vel invisibilis et incomposita, quia materia per formam cognoscitur. Unde in se considerata dicitur invisibilis vel inanis; et ejus potentia per formam repletur. Unde et Plato (citatur in Timaeo ab Aristot. 4 Phys. text. 15) materiam dicit esse locum. Alii vero sancti per terram intelligunt ipsum elementum terrae. *S. Th.* 1, q. 66, a. 1, ad 1.

ausgebildet oder, ähnlich wie die Erde, in einem noch unvollkommenen Entwickelungszustande gedacht werden [1]).

Wenn aber auch das erste Kapitel der Genesis zunächst nur von der Erschaffung und Ausbildung des sichtbaren Universums handelt, so kann es doch, wie wir bereits sahen und in der Engellehre näher sehen werden, dogmatisch nicht bezweifelt werden, daß unter der Erschaffung des Himmels auch die Erschaffung der Engel begriffen ist [2]). Nicht minder ist es theologisch gewiß, daß der Ort der Engel, sowohl für den Prüfungszustand, als für den der Seligkeit und der Verdammniß [3]), sowie auch die Orte für das jenseitige Leben der Menschen [4]) in der ersten Schöpfung, von welcher der erste Vers der Genesis redet, durch den Schöpfer in's Dasein gerufen wurden [5]). Diese Wahrheit ist aber von den Vorstellungen der alten Astronomen und Physiker über die verschiedenen Himmel und den empyreischen Himmel insbesondere gänzlich unabhängig. Denn wenn auch Väter und Theologen vielfach dieser Vorstellungen sich bedienten, um jene Wahrheiten des Glaubens sich anschaulich zu machen, so haben sie doch niemals diese astronomischen Theorien als Glaubenswahrheiten behauptet, noch weniger hat die Offenbarung und die Kirche selbst dieselben irgend wie ausgesprochen und bestätigt [6]).

---

1) Jedoch läßt sich diese nächste Auffassung mit der anderen, in der vorigen Note näher angedeuteten wohl vereinen. Vgl. unten S. 253 ff. Wenn unsere Astronomie aus guten Gründen die verschiedenen Theorien der alten Astronomen über die verschiedenen Himmel und Himmelssphären verwirft und erkennt, daß alle Weltkörper kraft der Flug- und Schwerkraft ihre Bahnen laufen, so nimmt doch auch sie insofern einen Himmel an, als dieser nicht nur der Raum ist, in dem die Weltkörper sich bewegen, sondern insofern auch dieser Raum mit einem imponderabelen Wesen, dem Aether, erfüllt ist, ohne welchen die die Weltkörper bewegenden Kräfte, überhaupt alle Einwirkungen der Weltkörper auf einander, Licht und Wärme u. s. w. nicht denkbar sind.

2) Vgl. *Suarez*, De op. VI dier. 1, 6, wo er diese zwei Thesen aufstellt: 1. Certum est Moysen nomine *coeli* ibi non significasse solos angelos, quia verba Scripturae sunt in proprio sensu accipienda. 2. Quamvis Moyses non explicite narraverit, implicite tamen sub nomine *coeli* angelorum creationem comprehendit: sub nomine coeli enim comprehenduntur ejus habitatores et totus ornatus.

3) Vgl. die Engellehre.

4) Davon in der Eschatologie.

5) *Suarez*, l. c. cap. 4 & 5. Cf. *S. Th.* 1, q. 66, a. 3.

6) Vgl. *Suarez*, l. c. cap. 3—5. Man dachte sich die frei im Mittelpunkt schwebende Erde von drei concentrischen Himmeln umgeben: von dem Lufthimmel, sodann von dem Aetherhimmel, welcher wieder in die sieben

2. Demnächst fragt es sich, wie das Sechstagewerk zu der in dem ersten Verse der Genesis ausgesprochenen Erschaffung Himmels und der Erde sich verhält.

Himmel der Planeten (Sonne und Mond eingeschlossen) und in den achten Himmel der Fixsterne sich theilt; den Aetherhimmel umwölbt der Feuerhimmel. Er steht unbeweglich über dem primum mobile des Aristoteles und allen beweglichen Himmeln und wurde als die Wohnung der Engel und Seligen und als der Ort einer besonderen Gegenwart Gottes, der praesentia gloriae, betrachtet. In letzterer Beziehung adoptirten also die alten Theologen jene allgemein verbreitete Vorstellung vom Weltall und verlegten in jenen obersten unbeweglichen Himmel die Wohnung der Seligen. Auch heute noch und immer ist von dogmatischer Wahrheit der von ihnen an die Spitze gestellte Satz, daß das coelum empyreum am Anfang erschaffen, also nicht von Ewigkeit, und daß es etwas rein Creatürliches, also nicht, wie Einige lehrten und namentlich dem Augustinus von Eugubium vorgeworfen wird, ein Ausfluß oder eine Ausstrahlung des göttlichen Wesens sei, was eigentlich genommen palamitischer, emanatistischer Wahn wäre. Da auch jener Himmel nicht ein geistiges Wesen ist, so behauptete man ferner mit Recht, daß er ein körperliches Wesen und insofern auch aus Form und Materie zusammengesetzt sei, wobei man aber diese Materie von der der corruptiblen Körper als eine specifisch andere, feinere und vollkommenere unterschied. Daß übrigens alle diese Anschauungen von coelum empyreum an sich mit dem Dogma nichts gemein haben, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. Die Vertheidiger dieser Meinung selbst bezeichnen sie nur als veritas communiter recepta. Dagegen wurde z. B. von Cajetan (In 2 Cor. 12) die Existenz dieses coelum empyreum geleugnet, mit den bezeichnenden Worten: Empyreum siquidem coelum a posterioribus traditum, nullibi invenitur in Scriptura. So sagt auch Thomas *S. Th.* 1, q. 66, a. 3: Coelum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedae, et iterum per auctoritatem Basilii. Er selbst vertheidigt zwar, daß es von Anfang zugleich mit der irdischen Materie erschaffen wurde; allein er vertheidigt damit nicht sowohl die alte astronomische Vorstellung, als die Wahrheit, daß von Anfang an ein entsprechender Ort der seligen Geister erschaffen ist. Das ergibt sich auch aus dem von ihm angeführten schönen Congruenzgrunde. Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriae. Exspectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine Angelorum, quorum aequalitas sanctis promittitur. Unde conveniens fuit, ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis, et totaliter lucidum, sicut tota creatura corporalis exspectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud coelum dicitur empyreum, id est, igneum, non ab ardore, sed a splendore. — Der moderne Unglaube behauptet, mit der alten astronomischen Meinung vom coelum empyreum falle nothwendig die christliche Lehre vom Himmel der Seligen und der Wohnung Gottes. Nichts kann grundloser sein, als diese mit so viel Zuversicht vorgebrachte Behauptung.

Wir berühren hier nicht mehr die oben erklärte Meinung, daß die Aufeinanderfolge der sechs Tagewerke nur bildliche Darstellung alles dessen sei, was Gott zumal erschuf in jenem Einen Momente, von dem geschrieben ist: Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde; sondern wir fragen, wie sich die sechs Tagewerke unter Voraussetzung ihrer zeitlichen Succession zu jener Erschaffung Himmels und der Erde am Anfang verhalten.

Die Anhänger der s. g. Restitutionstheorie nehmen an, daß zwischen der Erschaffung Himmels und der Erde, die im ersten Verse gemeldet wird, und dem ersten Tagewerk, der Hervorrufung des Lichtes, ein sehr langer Zeitraum verflossen sei[1]).

Obwohl wir, wie früher[2]) bemerkt, die dogmatische Zulässigkeit dieser Theorie nicht unbedingt[3]) bestreiten wollen, so können wir uns

---

Sollte etwa der Weltraum für den Himmel der Seligen deßhalb keinen Platz bieten, weil die neuere Astronomie seine unermeßliche Größe besser erkennt, als die antike? Was aber die Construktion des Universums betrifft, so wird durch die Anschauung der modernen Astronomie die Vorstellung des Himmels der Seligen offenbar nicht erschwert, sondern erleichtert und einleuchtender gemacht. Denn es ist offenbar viel schwieriger, sich mit den Alten den Himmel der Seligen auf der Kugelfläche des das Universum umschließenden coelum empyreum vorzustellen, als ihn der heutigen astronomischen Anschauung entsprechend im Mittelpunkt des Universums zu denken.

1) Die Restitutionstheorie betrachtet das Tohu wa Bohu nicht als den ursprünglichen Zustand unmittelbar nach der in V. 1 ausgesprochenen ersten Schöpfung, sondern als das Resultat der letzten jener großen Erdrevolutionen und Ueberfluthungen, welche nach der Meinung eines Theils der Geologen der jetzigen Gestalt der Erdoberfläche vorangingen. Die Vertheidiger der Restitutionshypothese glauben durch diese ihre Theorie einen doppelten Vortheil zu erreichen. Einestheils werde dadurch jedem Conflict zwischen Geologie und Bibel vorgebeugt, indem nun alle Aufstellungen der Naturwissenschaft über Welt und Erdbildung vor das Hexaëmeron fallen und daher mit demselben nicht in Conflikt gerathen können. Anderntheils sei man dadurch in den Stand gesetzt, die wörtliche Bedeutung der sechs Tage festzuhalten.

2) S. oben S. 179, Note 1.

3) Dieselbe ist nämlich als, freilich höchst problematische, Hypothese zulässig, um den Einklang zwischen Bibel und Naturwissenschaft nachzuweisen. So hat sie nach Chalmer und Buckland der Cardinal Wiseman gefaßt. Die Nachweise s. bei Güttler, S. 78. Insofern aber Anhänger der Restitutionstheorie damit theologische Lehren verbinden, von denen Offenbarung und Kirche nichts mittheilen, ja die zum Theile mit dem katholischen Dogma oder doch mit der sententia communis der Väter und Theologen in Widerspruch stehen, sollten katholische Theologen sich wohl hüten, auf diese Wege zu folgen. Nach dieser, namentlich von den Protestanten Kurtz und Delitzsch vertretenen Meinung soll die aus der ersten Schöpfung hervorgegangene Erde ein Wohnplatz der Engel gewesen, durch die Sünde der Engel aber in jenen Zustand der Verwüstung gesetzt worden

doch derselben aus äußeren und inneren Gründen nicht anschließen[1]). Wenn es unmöglich wäre, in Weise der concordistischen Theorie

---

sein, den der zweite Vers andeute. Daher stammten auch die Ungeheuer und die Spuren grausamer Wuth im Thierreiche, wovon die Fossilien zeugen. „Indem der hohe Engelfürst in der Wahrheit nicht bestand," schreibt Delitzsch, „gericth diese Welt in Zornbrand, und das Tohu wa Bohu ist die rudis indigestaque moles, in welche Gott jene geistliche, nun widergöttlich entzündete Welt, indem er sie materialisirte, zusammenzog und zu Boden schlug, um sie zum Substrat einer Neuschöpfung zu machen, welche damit begann, daß er das Chaos der in Feuergewalt gerathenen ursprünglichen Welt ganz und gar unter Wasser setzte."

1) Es hält uns davon schon die bedenkliche Verbindung mit den vorerwähnten pseudotheologischen und theosophischen Träumereien ab, welche gerade Manche für die Restitutionstheorie begeistert haben. Schon der Name Restitution legt nahe, das von Moses im Hexaëmeron erzählte Schöpfungswerk als ein durch die Sünde der Engel veranlaßtes Erlösungs- oder Wiederherstellungswerk anzusehen. Dagegen spricht aber der einfache und klare Sinn der heiligen Schrift, welche offenbar nicht eine Wiederherstellung, sondern die ursprüngliche Schöpfung und Gestaltung der Welt erzählen will. Die Uebersetzung der *Vulg.* Terra autem *erat* inanis et vacua, ist auch nach den Gesetzen der hebr. Sprache ganz richtig, und es ist nicht zu übersetzen: die Erde wurde wüst und leer. Dagegen beweist nicht das mindeste, daß Tohu wa Bohu an zwei Stellen (*Js.* 34, 11 und *Jer.* 4, 23) gebraucht wird, um eine in Folge göttlichen Strafgerichtes eingetretene Verwüstung zu bezeichnen. Auch ist die anfängliche Wüste und Leere, wie auch die Finsterniß, keineswegs etwas Böses, sondern eine bloße Negation, das Fehlen einer Vollkommenheit, die nach Gottes Willen in jenem ersten Zustande noch nicht sein sollte, wie dieses schon die Väter bereits den Gnostikern und Manichäern gegenüber zeigten. Quid autem inconveniens, si mundanae materiae fuerant tenebrosa primordia, ut accedente luce melius, quod factum est, redderetur. Nec mala est putanda, quia informis, sed bona est intelligenda quia formabilis. *August.* C. adv. leg. et proph. 1, 8. Während sowohl die ideale, als die concordistische Theorie sich auf die Autorität von Vätern und großen Theologen berufen kann, hat die Restitutionstheorie keine solche Autoritäten für sich. Der öfters vorkommende Gedanke, daß die Menschen erschaffen und berufen seien, die Stelle der gefallenen Engel auszufüllen, kann um so weniger für die Restitutionstheorie angerufen werden, da es, wie wir später an seinem Orte sehen werden, unstatthaft ist, diesen Gedanken der Väter und Theologen so zu verstehen, als ob die Erschaffung des Menschen durch den Fall der Engel bedingt und veranlaßt wäre. Wenn man durch die Restitutionstheorie die auf Grund der Naturwissenschaft erhobenen Schwierigkeiten beseitigen wollte, so ist vielmehr zu fürchten, daß ihre Behauptungen weit größeren Anstoß erregen, als jene in anderer Weise zu lösende Schwierigkeiten. Dazu kommt, daß die Wiederherstellung einer neuen Welt aus den Trümmern einer früheren Welt, zumal in sechs vierundzwanzigstündigen Tagen, nicht den Charakter einer Weltschöpfung und einer Weltbildung oder der Begründung der natürlichen Ordnung, sondern vielmehr den eines übernatürlichen Wunders hätte.

das Sechstagewerk mit den sicheren Ergebnissen der Naturwissenschaft in Einklang zu bringen, so würden wir daher der unzweifelhaft zulässigen idealen Auslegung des Hexaëmeron den Vorzug geben[1]).

Es scheint jedoch nicht nothwendig, von jenem Sinne abzugehen, den offenbar die Worte des Textes am nächsten legen, daß nämlich das Tohu wa Bohu der erste Zustand der Erde beziehungsweise der Welt[2]) nach ihrer Erschaffung war, und daß sie aus diesem

1) Denn dieselbe kann sich auf ansehnliche alte und neuere Autoritäten stützen; sie vermeidet wirklich jeden möglichen Conflikt mit der natürlichen Wissenschaft; sie läßt das Schöpfungsdogma in seiner ganzen Integrität bestehen und tritt nicht, wie die Restitutionshypothese, mit irrigen oder bedenklichen Lehren in Berührung.

2) Die heilige Schrift, welche sich ganz auf das in Christo vollendete Reich Gottes bezieht, hat überall den Menschen und seine Wohnstätte, die Erde, zunächst im Auge; deßhalb betrachtet auch das Hexaëmeron die Himmelskörper zunächst nur in ihrem Verhältnisse zur Erde und zum Menschen. In diesem Sinne kann man, obwohl recht mißverständlich, sagen, daß sie die Welt vom „geocentrischen" Standpunkte aus betrachte. Man sollte lieber diesen Ausdruck vermeiden, da er seinem üblichen Sinne nach sagen würde, die heilige Schrift sei nicht dem heliocentrischen kopernikanischen, sondern dem geocentrischen ptolemäischen Systeme ergeben. Daß dieses durchaus nicht der Fall ist, haben wir bereits gesagt. Die heilige Schrift spricht in der auch heute noch immer üblichen Sprache der menschlichen Anschauung; dabei aber enthält sie nicht ein Wort, wodurch sie irgend eine unrichtige Vorstellung irgend eines astronomischen Systems sich aneignet. Im Gegentheil sind alle Naturschilderungen der heiligen Schrift von solcher Wahrheit und Schönheit, daß sie bei jedem wissenschaftlichen Systeme ihre volle Geltung haben und die Bewunderung der größten, auch ungläubiger Naturforscher erregten. Deßfallsige Aeußerungen Alexanders von Humboldt bei Schäfer a. a. O. S. 160 ff. Uebrigens will der moderne Unglaube die Erde auch nicht als geistigen und sittlichen Mittelpunkt des Universums gelten lassen, und erklärt es für eine Absurdität, zu denken, Gott sei auf der Erde, die nur ein verschwindend kleiner Körper im Weltall sei, Mensch geworden, oder habe sie zum Gegenstande seiner besonderen Vorsehung gemacht; darum führt der Unglaube die ungeheueren Entfernungen und Größen der Weltkörper, wie die unermeßlichen Zeiten ihrer Entwickelung gegen das Christenthum, ja für den Atheismus in's Feld und macht damit auf viele unserer Zeitgenossen Eindruck. Es ist das nur eine Aeußerung jener intellectuellen und sittlichen Schwäche, welche, Gott und die eigene Geistigkeit verleugnend, in stupider Bewunderung oder Verzweiflung vor der Materie niederfällt und sie als das einzige und höchste Wesen anbetet. Und doch gehört kein übernatürlicher Glaube, sondern nur ein wenig gesunde Vernunft dazu, um einzusehen, daß der Mensch, der nicht nur das ganze Universum wägt und mißt, sondern der unendlich Höheres, als alles Materielle und Mathematische, den Unendlichen selbst zu erkennen vermag, unvergleichlich größer ist, als alle körperlichen Dinge zusammen. Aber, wendet man ein, wie kann man denken, daß nur diese kleine Erde von vernünftigen Wesen bewohnt sei? Manche christliche und katholische Apologeten haben

Zustand durch das folgende Sechstagewerk allmälig in zeitlichem Fortschritt zu der natürlichen Vollendung gelangte, in welcher sie am siebenten Tage war.

---

bereitwillig zugestanden, daß auch andere Weltkörper vernünftige, menschenähnliche Bewohner haben, und nur geltend gemacht, daß Gott groß genug sei, auch für sie und ihr Heil, wie für das der Menschen, zu sorgen. Man hat sich dafür selbst auf Christi Wort: „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen" Joann. 14, 2, berufen. Wer zur Stütze seines Glaubens derartiger Anschauungen bedarf, dem wollen wir sie nicht nehmen, wie sie auch in katholischen, kirchlich approbirten Büchern ausgesprochen sind. Wir unseres Theils halten es nicht nur für überflüssig, sondern auch für theologisch und wissenschaftlich bedenklich, von menschenähnlichen Bewohnern der Himmelskörper zu reden, über deren Existenz weder die Offenbarung, noch die exacte Wissenschaft den geringsten Anhaltspunkt bietet. Man hat nichts als die Frage: Wie sollten so zahllose und große Weltkörper ohne vernünftige Bewohner sein, da die kleine Erde so viele hat? Aber steht denn das Geistige zu dem Maß und dem Gewicht des Materiellen überhaupt in Proportion? Ist der Mensch nicht klein im Vergleich zu den Kolossen des Thierreichs; ist das Meer nicht weit größer, als das Land und doch nur von vernunftlosen Fischen bewohnt; sind nicht auf der Erde die Stätten der Cultur klein im Vergleich zu den von Barbaren bewohnten Ländern? War die Erde nach Lehre der Naturforscher nicht die längste Zeit ohne menschliche Bewohner, und sind nicht nach ihnen, wenn nicht alle, jedenfalls die meisten und größten Himmelskörper unbewohnbar für menschenähnliche Wesen? Müssen etwa die unermeßlichen Sternenheere von menschenähnlichen Wesen bewohnt sein, um Gott zur Verherrlichung, den Engeln zur Freude und den Menschen zur Belehrung und Beseligung zu dienen? Steht nicht dem unermeßlichen Sternenwelt eine ebenso unermeßliche Engelwelt gegenüber? Hat nicht deßgleichen das unbeschreiblich Große der Körperwelt in ihrem unsäglich Kleinen seinen Gegensatz? Ist überhaupt nicht körperlich und mathematisch klein und groß sehr relativ? Muß man nicht ebenso, wie über die Sternenhaufen, über die Infusorien in einem Wassertropfen staunen? Soll deßhalb etwa auch in der Infusorienwelt intellectuelles und sittliches Leben sein? Materialisten sind abenteuerlich genug, es zu behaupten; sie, die auch die Sterne mit Intelligenzen bevölkern, während sie in Wahrheit dem Menschen Geist und Unsterblichkeit und Gott die Existenz absprechen. Fügen wir noch eine Stelle aus Schäfer's Bibel und Wissenschaft bei: „Die neuesten Forschungen ergeben, daß die Erde die am meisten begünstigte Stelle unseres Systems, daß sie gleichsam die gemäßigte Zone desselben ist. Die Fixsterne sind ähnlich unserer Sonne glühende leuchtende Massen, auf denen ebenso wenig wie auf der Sonne Raum für organische Wesen ist. Auf den Planeten, die in erstarrtem Zustande sich befinden, bezeichnet der Geograph Carl Ritter eine höhere Entfaltung des Lebens als im höchsten Grade unwahrscheinlich. Wo gab es sonst noch ein Paradies, eine Freiheitsprobe, einen Sündenfall, eine Verheißung des Erlösers, eine besondere Offenbarung Gottes, Erwählung, Führung, Erziehung eines Volkes durch Tausende von Großthaten Gottes? Wo gab es eine Schechinah, Manna, Wasser aus dem Felsen, ein positives Gesetz, Propheten, vorbildliche Priester des göttlichen Hohenpriesters, wo eine vorbildliche

Wenn wir das Tohu wa Bohu als den ersten auf die Erschaffung folgenden Zustand setzen, so können wir zwar auch annehmen, daß derselbe eine Zeit lang gedauert habe. Allein es scheint uns sowohl dem heiligen Texte, als der Natur der Dinge ganz entsprechend, zu denken, daß mit dem Setzen der Materie und der ersten Form des sichtbaren Universums, auch sofort durch den göttlichen Befehl: Es werde Licht, jene Bewegung und Thätigkeit in der erschaffenen Natur eintrat, welche das Licht und den Unterschied und Wechsel von Tag und Nacht zur Folge hat, so daß also, wie das Nichtsein dem Sein, die absolute Formlosigkeit der Materie ihrer ersten Form, so auch diese erste Form der Materie ihrer Bewegung und Thätigkeit, und somit die Finsterniß dem Lichte nicht der Zeit, sondern nur der Ordnung nach vorausging[1]) und somit die Zeit wahrhaft mit dem ersten Moment des ersten

Kirche der allein wahren Kirche Gottes? Wo gab es endlich eine Incarnation? Wenn der Psalmist die Segnungen der messianischen Zeit jubelnd preist, ruft er schließlich noch aus: terra dedit fructum suum. Ja, die gebenedeite Frucht des Leibes der seligsten Jungfrau ist das Ziel, welches das ganze alte Testament im Auge hat, worauf alle Thaten und Institutionen Gottes gerichtet sind. Wir geben nicht nur zu, daß für die heilige Schrift die Erde als Mittelpunkt erscheint, sondern geben auch zu, daß sie einige Continente gar nicht nennt, daß sie sich um andere und deren Bewohner nur insofern bekümmert, als sie zum Reiche Gottes in Beziehung treten. Anfänglich ist für ihre Darstellung das Quellengebiet von Euphrat und Tigris der Mittelpunkt. Später, nach der Trennung der Völker, berührt sie die Chamiten nur in so weit, um zu zeigen, daß in der That Gottes Fluch auf ihnen lastet, und die Japhetiden werden schließlich als diejenigen hingestellt, welche in das Erbe Sems treten. Nur ein Zweig der Semiten bildet den Faden für die heilige Schrift, und deßhalb darf das Centrum für die Darstellung der heiligen Bücher immer noch enger gezogen werden: nicht die Erde ist ihr Centrum, sondern Palästina oder vielmehr Jerusalem, an dessen Stelle dann mit der Apostelgeschichte Rom tritt. Das letzte Kapitel des letzten heiligen Buches schildert uns dann noch das verklärte, das neue oder himmlische Jerusalem. Die heilige Schrift hat also noch viel engere Centra, als unsere Gegner behaupten, aber das ist ein Vorzug an ihr und verdient keinen Tadel. In der Heilsgeschichte ist Palästina wichtiger, als Amerika, Jerusalem und Bethlehem wichtiger, als Babel und Ninive, als London oder Paris. Die kleine Erde ist das Judäa des Weltalls." A. a. O. S. 168 und S. 169.

1) Auch hier ist das religiöse, theologische Moment das vorherrschende. Das Licht ist nicht von Ewigkeit, es ist auch nicht eine Gottheit oder ein Ausfluß des göttlichen Wesens; es ist ein Geschöpf. Wie das Seiende aus dem Nichts, hat Gott das Licht aus der Finsterniß hervorgerufen, qui dixit de tenebris lucem splendescere. *2 Cor.* 4, 6. Die Finsterniß aber ist deßhalb nicht eine von Gott unabhängige böse Macht, ein böses Wesen, sondern sie ist der bloße Mangel des Lichtes, dieser Vollkommenheit, welche die von Gott erschaffene gute

Tages, dieser aber mit dem ersten Aufleuchten des Lichtes begann [1]).

Ueber das Wesen des Lichtes, seine natürlichen Ursachen und Gesetze und andere damit im Zusammenhange stehende Fragen enthält das Offenbarungswort keine Aufschlüsse; das aber, was es über den Ursprung des Lichtes durch das Gebot des Schöpfers sagt,

---

materielle Welt nicht besaß, bevor Gott ihr dieselbe schenkte. Zugleich mit der Hervorrufung des Lichtes hat Gott selbst den heilsamen Wechsel zwischen Licht und Dunkel geordnet und ist durch diese Regelung die Finsterniß zur Nacht geworden. Denn illae tenebrae nondum erant nox, nondum enim praecesserat dies: divisit quippe Deus inter lucem et tenebras, et prius lucem vocavit diem, deinde tenebras noctem. *Augustin.* Serm. 79 de divers. Tag und Nacht sind von Gott und Gottes Eigenthum. Tuus est dies, et tua est nox: tu fabricatus es auroram et solem. *Ps.* 73, 16. Das Licht aber ist das erste Sinnbild Gottes und alles übernatürlich Guten. Daher ist das Aufleuchten des Lichtes ein Typus der Erlösung, der Gnade und Glorie, und ist der erste Tag, der Tag des Lichtes, Vorbild des christlichen Sonntags, der an die Stelle des Sabbath treten wird. Primo die quo Trinitas beata mundum condidit, singt die Kirche im Sonntagshymnus der Matutin.

1) Daß mit der Existenz sich verändernder Creaturen die Zeit begann, unterliegt keinem Zweifel. Daher ist mit der Welt die Zeit geschaffen. *S. Th.* 1, q. 67, a. 4. Es fragt sich nur, ob zwischen der Schöpfung und dem Werden des Lichtes ein längerer oder kürzerer Zeitraum verflossen. Nicht wenige Theologen glauben diese Frage bejahen zu müssen, weil die Schrift sage, daß vor dem Lichte Finsterniß war. Allein um die Wahrheit dieses Wortes aufrecht zu erhalten, ist nicht nothwendig anzunehmen, daß die Finsterniß eine Zeit lang gedauert habe. Daher halten Andere es für wahrscheinlicher, daß nach der Schöpfung sofort das Licht geworden sei. So z. B. Suarez Op. VI dier. lib. 2, c. 3, nr. 7: Veresimilius videtur lucem ex vi illius imperii, *Fiat lux*, immediate post primum instans creationis mundi factam esse, seu intrinsece fieri incoepisse. Was uns diese Meinung wahrscheinlich macht, ist die Erwägung, daß, wie die Materie nie ohne irgend welche Form war, es auch kaum anzunehmen ist, daß sie je ohne gesetzmäßige Bewegung gewesen, mit der Bewegung aber Licht und Wärme unauflöslich verbunden zu sein scheint. Auch scheint es angemessen, daß der Schöpfer der Welt sofort auch die ihre ganze Entwickelung bedingende und begründende Bewegung gab. Wenn Moses weder Bewegung noch Wärme, sondern nur das Licht und seinen Wechsel in Tag und Nacht nennt, so entspricht dieses dem populären Charakter und zugleich den höheren religiösen Tendenzen seiner Darstellung. Uebrigens ist die entgegengesetzte Ansicht nicht minder zulässig und wird überhaupt sich unsere Frage nie mit voller Gewißheit entscheiden lassen. Genug, daß Glaube und Vernunft lehren, daß Materie und Form, Bewegung, Wärme, Licht und die Naturgesetze, nach denen sie wirken, nicht aus sich selbst sind, sondern Gottes weisen und allmächtigen Willen zu ihrer ersten Ursache haben.

steht mit dem, was die Erfahrungswissenschaft lehrt und die wahre Philosophie fordert, in vollkommenem Einklang[1]).

1) Wir können hier unmöglich auf die verschiedenen exegetischen und naturwissenschaftlichen Auslegungen des Werkes des ersten Tages eingehen. Gewiß ist, daß wir Licht im eigentlichen Sinne zu nehmen haben: denn das Hexaëmeron redet seinem nächsten Sinne nach von der sichtbaren Schöpfung. Es ist also darunter nicht etwas Geistiges zu verstehen, das man sinnbildlich Licht nennen kann; also namentlich nicht der Logos, dieses wahre Licht, oder die unerschaffene Weisheit: denn *Gen.* 1, 3 ist von einem gewordenen Lichte die Rede. Es ist darunter auch nicht ein von Gottes Wesen ausgeflossenes Licht zu verstehen; das wäre Emanatismus und Palamatismus. Es sind darunter auch nicht die Engel und deren Erkenntniß zu verstehen; obwohl sich bei Augustinus diese Deutung findet. Cf. z. B. *Gen. ad lit.* 4, 28 sq. Noch viel weniger ist jene kaum begreifliche Vorstellung Augustin's annehmbar, wonach der Himmel des ersten Verses gleichsam der geistige Stoff wäre, woraus dann durch das Wort: es werde Licht, die Engel gebildet wurden. Deßhalb kann auch die Scheidung von Licht und Finsterniß nur typisch von der Scheidung der treuen und der abtrünnigen Engel verstanden werden. — Da das Licht *Gen.* 1, 3 dasselbe ist, was wir Licht nennen, so ist darunter sicherlich auch nicht, wie Neuere wollten, der Aether zu verstehen, aus dessen Schwingungen die jetzt verbreitetste Hypothese das Licht und viele andere Naturwirkungen erklärt: denn wenn diese Theorie richtig ist, so ist durch das Gebot: Fiat lux! nicht der Aether, sondern die das Licht bewirkende Aetherschwingung entstanden. Dem entspricht auch die allgemeine Lehre, daß die Werke der sechs Tage nicht wie die Gen. 1, 1 erwähnte prima creatio lediglich Schöpfungen aus Nichts, sondern göttliche wirksame Befehle an bereits Vorhandenes sind, etwas Neues zu werden oder zu wirken; weßhalb auch bei der creatio prima die Schrift das Wort *Fiat* nicht gebraucht, damit Niemand an eigentliches Werden aus einem bereits Vorhandenen denke. In opere creationis, sagt Albertus der Große, utitur verbo creationis, quia in illo corpora simpliciter producuntur ex nihilo. In opere distinctionis utitur verbo *Fiat*, et *fecit*: quia illud non fit ex nihilo, sed est determinatio ad formam et locum, quod ex parte operis proprie est fieri, et ex parte opificis proprie est facere. *Summ.* P. 2, Tract. 11, q. 55. Treffend sagt demgemäß *Pianciani* (l. c. XXXI, ed. Lovan. 1853, S. 90): Non imperavit Deus materiae coeli et terrae, quae nondum existebat, sed materiae creatae atque existenti imperavit, ut moveretur motu illo vibratorio qui lucem generat. Daß Moses mit dem Werke des ersten und dem des vierten Tages sich selbst widerspreche, kann nur Spott behaupten und Unverstand glauben; vielmehr ist es nicht nur für jeden Gläubigen, sondern auch für jeden Verständigen offenbar, daß Moses entweder das Licht des ersten Tages nicht aus der Sonne entspringen läßt, oder daß er die Sonne als bereits am ersten Tage erschaffen betrachtet. Eines oder das andere nahmen auch alle älteren oder neueren Interpreten und Apologeten des Hexaëmeron an. Die Aelteren fanden bei der Annahme, daß die Sonne am ersten Tage noch nicht existirt habe oder doch noch nicht leuchtend gewesen sei, größere Schwierigkeit vor. Manche nahmen an, daß Gott unmittelbar jenes Licht bewirkt habe. Die Möglichkeit hievon kann selbstverständlich nicht in Abrede gestellt werden, da Gott

2. Mit Ausnahme des vierten Tagewerkes, bieten die folgenden Tagewerke weder der Exegese, noch der Apologetik eine besondere

---

Alles, was er in der gewöhnlichen Ordnung durch die causae secundae wirkt, auch unmittelbar wirken kann. Vgl. *S. Th.* 1, q. 105. Allein es spricht dagegen, daß die Werke der Schöpfung nicht eigentliche Wunder sind, sondern vielmehr die Gründung der Naturordnung bezwecken. Andere meinten, daß Gott für jene Zeit einen leuchtenden Körper, eine Lichtwolke erschaffen habe, oder eine Lichtmaterie, die dann am vierten Tage in Sonne, Mond und Sterne gesammelt worden sei. Allein das Licht, sagt Thomas, ist nicht ein Körper, sondern eine active Qualität eines leuchtenden Körpers. Sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cujuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est. *S. Th.* 1, q. 67, a. 3 cf. a. 2. Ueberdies ist eine solche vorübergehende Natureinrichtung nicht annehmbar, da das Hexaëmeron eben berichten will, wie die gegenwärtige und bleibende Naturordnung durch Gott in's Dasein gerufen wurde. Istud (daß Gott eine Lichtwolke erschaffen habe, die später wieder verschwand) non est conveniens, quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturae, quae postmodum perseverat. Unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desierit. *S. Th.* 1, q. 67, a. 4, ad 2. Auf Grund der Resultate und der Hypothesen der dermaligen Naturwissenschaft war es nicht schwer, für die Erklärung des Lichtes am ersten Tage, auch abgesehen von der erst am vierten Tage erwähnten Sonne, mancherlei Erklärungen zu finden. Man erinnerte an das electrisch-magnetische Leuchten der Erde, das wir im Nordlicht kennen; noch mehr aber an den ursprünglichen Weltbrand, der nach der Laplace'schen Weltbildungstheorie erst eintrat, nachdem in den in die verschiedenen Weltkörper sich scheidenden Gaskugeln ein gewisser Grad der Verdichtung und damit feuererzeugende chemische Verbindungen eingetreten waren. In Folge davon war die Erde ein selbstleuchtender Körper, wie die Sonne, und blieb es, bis bei allmäligem Erkalten die Erdrinde um das feuerflüssige Erdinnere sich bildete und sich auf diesem die Dünste als Wasser niederschlugen. Nach dieser Vorstellung faßte man dann die finstere Tiefe und die Wasser, über denen der Geist Gottes brütend schwebte, als den alle chemischen Elemente noch unverbunden in sich tragenden Urnebel. Damit würde einigermaßen harmoniren, daß die alten Ausleger vielfach die ursprünglichen Wasser allen Raum bis zum achten Himmel erfüllen lassen. Uns scheinen diese Auffassungen, wenn auch zulässig, doch allzukünstlich und dem heiligen Texte minder entsprechend: denn derselbe scheint klar zu sagen, daß mit der Hervorrufung des Lichtes und seiner Scheidung von der Finsterniß der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht, wie er gegenwärtig besteht, begründet wurde. Deßhalb scheint es uns viel wahrscheinlicher, daß unter dem Himmel, der am Anfang erschaffen wurde, die Himmelskörper und insbesondere die Sonne begriffen sind, daß schon das Licht des ersten Tages von der Sonne ausging und daß der regelmäßige Wechsel zwischen Tag und Nacht durch den Auf- und Untergang der Sonne resp. die Erdumdrehung bewirkt war. Das würde dann eine hiemit harmonirende Auffassung des vierten Tagewerks fordern, wovon wir unten reden wollen.

Schwierigkeit dar, sowie man nur dem Worte Gottes seine natürliche Einfachheit und seinen prophetischen Charakter beläßt, und nicht in einer gezwungenen und engherzigen Weise die Theorien und Hypothesen moderner Wissenschaften mehr, als nöthig, in demselben finden will. Zunächst bespricht das Hexaëmeron in den auf den ersten Tag folgenden Tagewerken die allmälige Ausbildung der Erde zum Wohnplatze des Menschen und zur Stätte des im zweiten Kapitel geschilderten Paradieses[1]).

Demgemäß erzählt Moses, wie zuerst auf Gottes Machtgebot die Erde mit ihrer Atmosphäre umgeben wurde, die sich dem Auge als Himmelsgewölbe darstellt, und welche vermöge der von Gott festgestellten Naturgesetze die irdischen und himmlischen Wasser scheidet, indem sie letztere in Dunst und Wolken trägt und durch Thau und Regen den Kreislauf der Wasser auf Erden vermittelt[2]). Sodann geschah auf das allmächtige Wort Gottes die

---

Nur daran sei hier schon erinnert, daß diese Auffassung auch bei den Vätern und alten Theologen ihre Vertreter hat. Insbesondere sagt Thomas, nach Widerlegung der anderen Meinungen über den Ursprung des Lichtes des ersten Tages: Et ideo est dicendum quod, ut Dionysius dicit 4. c. de div. Nom. parte 1, lect. 3, illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis quantum ad hoc quod jam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc in productione hujus lucis distincta est lux a tenebris quantum ad tria. Primo quidem quantum ad causam, secundum quod in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terrae causa tenebrarum. Secundo quantum ad locum; quia in uno haemisphaerio erat lumen, in alio tenebrae. Tertio quantum ad tempus; quia in eodem haemisphaerio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebrae, et hoc est quod dicitur: *Lumen vocavit diem, et tenebras noctem. S. Th.* 1, q. 67, a. 4, ad 2.

1) Daher recapitulirt *Gen.* 2 die Schöpfungsgeschichte Himmels und der Erde und die Hervorrufung der Pflanzen auch als Vorbereitung zur Pflanzung des Paradiesesgartens.

2) Nicht wenige alte Autoren haben zwar ihren astronomischen und physikalischen Anschauungen gemäß von dem Firmament und den himmlischen Wassern verschiedene andere Meinungen aufgestellt; aber die im Texte ausgesprochene Auslegung ist nicht nur der Naturwissenschaft der Gegenwart, sondern auch der heiligen Schrift entsprechend und hat die angesehensten Autoritäten des Alterthums für sich. Das hebräische Wort רָקִיעַ, welches Ausdehnung oder Ausspannung bedeutet, ist ganz geeignet, die den Erdball umgebende Atmosphäre zu bezeichnen; dieselbe ist aber auch wahrhaft firmamentum (στερέωμα LXX) durch den gewaltigen und steten Druck, womit sie die Erde umspannt, alles auf ihr hält und festigt und namentlich in rechtem Verhältnisse das dunstförmige Wasser trägt und das tropfbar flüssige niederhält. *Ps.* 103 schildert offenbar die

Scheidung zwischen Wasser und Land und erhielten beide ihre Gränzen und ihre Gestaltungen[1]), die ein so wunderbares Zeugniß von der Weisheit Gottes ablegen und eine von den natürlichen Grundbedingungen der Existenz und der Geschichte der Menschheit sind[2]). Von dem Lande wird dann gesagt, daß es alsbald auf Gottes Geheiß die verschiedenen Gattungen der Pflanzen hervorbrachte, denen Gott die Kraft verlieh, sich fortzupflanzen[3]). Sodann wurde Wasser und Luft[4]) und endlich die Erde[5]) mit den entsprechenden Thiergattungen bevölkert und ihnen der Segen der Fortpflanzung verliehen. Endlich trat der Mensch, die Krone der sichtbaren Schöpfung, in's Dasein[6]). Dieses Alles steht mit allen zuverlässigen Resultaten der natürlichen Wissenschaften im Einklang. Daß insbesondere die Entstehung der Pflanzen im Allgemeinen der der Thiere voranging, ist evident, da das Thierleben im Ganzen durch die Pflanzen bedingt ist[7]); ebenso

---

Tagewerke des Hexaëmeron. Vom ersten heißt es: Amictus lumine sicut vestimento. Vom zweiten: Extendens coelum sicut pellem: qui tegis aquis superiora ejus. Qui ponis nubem ascensum etc. Vom dritten: Qui fundasti terram super stabilitatem suam: non inclinabitur in saeculum saeculi. Abyssus sicut vestimentum amictus ejus: super montes stabunt aquae. Ab increpatione tua fugient: a voce tonitrui tui formidabunt. Ascendunt montes et descendunt campi in locum, quem fundasti eis. Terminum posuisti, quem non transgredientur, neque convertentur operire terram. Vgl. *Job* 38. Nachdem Thomas verschiedene Meinungen bezüglich des Firmamentes besprochen, fährt er fort: Potest autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum, quod legitur secunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixae sunt stellae, sed illa pars aëris in qua condensantur nubes . . . Unde Augustinus, 2 sup. Gen. ad litt. c. 4, in med., hanc expositionem commendans dicit: Hanc considerationem laude dignissimam judico. Quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu posito documento credi potest. *S. Th.* 1, q. 68, a. 1. Cf. a. 2 über die Wasser unter und über dem Firmamente, wo entsprechende Erklärungen. So viel ist klar, daß die heilige Schrift und die katholische Tradition weit entfernt sind, irgend einer vernünftig begründeten Auslegung des Sechstagewerkes ein Hinderniß zu bereiten.

1) Daß die Erhebung der Berge und Länder und die Sammlung und Umgränzung der Meere, wie nicht minder der Lauf der Gewässer auf dem Festlande von Gott durch secundäre Ursachen und in verschiedenen Katastrophen gewirkt worden sei, ist mit dem Worte Gottes vollkommen verträglich. Vgl. auch Ps. 103.

2) Vgl. Holzammer a. a. O. S. 20—22.

3) *Gen.* 1, 11—13.

4) *Gen.* 1, 20—23.

5) *Gen.* 1, 24—25.

6) *Gen.* 1, 26 sq. Von der Schöpfung des Menschen unten Kap. 3.

7) Es ist namentlich eine allgemein anerkannte Wahrheit, daß das Thier organischen Stoffes zu seiner Nahrung bedarf, organischen Stoff aus unorganischem

ist es unbestritten, daß bei der Entstehung der Thiere ein Fortschritt vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren stattfand und daß in dieser Beziehung die von der Genesis angegebene Stufenfolge dieselbe ist, welche auch die Naturwissenschaft aufstellt[1]).

---

zu bereiten, aber nur die Pflanze befähigt ist. Damit wird selbstverständlich nicht gesagt, daß alle Pflanzarten vor allen Thierarten entstanden sein müßten. Vgl. die folgende Note.

1) Nicht wenige Naturkundige und Apologeten, die Anhänger der strengen Concordanztheorie, glaubten in den Tagewerken des Hexaëmeron die von der Naturwissenschaft aufgestellten Perioden der Welt- und Erdbildung nachweisen zu können; wenigstens im Großen und Ganzen. So entspreche namentlich dem dritten Tage die Steinkohlenperiode, in welcher das Pflanzenleben auf der Erde dominirte; in der Muschelkalk- und Jura-Formation dominiren die Wasserthiere von den Polypen und Korallen bis zu den Fischen und riesigen Sauriern; daneben fehlen auch nicht Spuren der Vögel, die naturgemäß sich nicht so leicht in den Versteinerungen erhalten konnten als andere Thiere. Das entspreche dem fünften Tage der Genesis; während, entsprechend dem sechsten Tage, die Hauptmasse der Säugethiere erst in der Tertiärzeit vorkomme. Ebenso glaubte man das Werk des *vierten Tages* naturwissenschaftlich dadurch nachweisen zu können, daß man die Vegetation der Steinkohlenperiode durch die Erdwärme erklärte, die auch für die in dieser Periode vorkommenden niederen Thiere genügt habe. Andere dagegen meinten, die concordistische Theorie lasse sich nicht aufrecht erhalten der Thatsache gegenüber, daß in den ältesten Formationen Versteinerungen von Pflanzen und Thieren neben einander vorkommen und auch die Pflanzen der Steinkohlenzeit Jahresringe zeigten. Daher griffen manche neuere Erklärer und Vertheidiger des Hexaëmeron zu anderen Hypothesen. Die Meinung einiger Aelteren, daß die Versteinerungen Naturspiele seien, oder daß die dermalige Gestaltung der Erdschichten, aus denen wir auf gewaltige Katastrophen schließen, ursprünglich von Gott erschaffen seien, verdient offenbar keine Beachtung. Denn aus „Naturspielen" lassen sich die Versteinerungen nicht erklären, daß Gott aber fossile Pflanzen und Thiere erschaffen habe, läßt sich mit seiner Weisheit nicht vereinigen. Andere glaubten, alle geologischen Erscheinungen genügend aus der Sündfluth oder auch aus früheren nach der Erschaffung des Menschen — wie Einige meinen, in Folge seines Sündenfalles — eingetretenen Naturumwälzungen erklären zu können; und in der That hat der Hauptvertreter dieser Meinung in unserer Zeit, *Bosizio*, wenigstens das Verdienst, daß er die Schwäche so mancher zuversichtlich vorgetragenen geologischen Behauptungen auf ihren wahren Werth zurückführte. Dennoch ist Angesichts des fast einstimmigen Urtheils der Sachverständigen und den immerhin bleibenden sehr gewichtigen geologischen Gründen, diese Theorie schwerlich aufrecht zu erhalten und mehr geeignet, die heilige Schrift in den Augen der Ungläubigen zu compromittiren, als sie zu vertheidigen. Die oben S. 234 und S. 235 erwähnte Restitutionstheorie verlegt sämmtliche von der Geologie behauptete Bildungen und Katastrophen vor den ersten Tag der Genesis; denn das Sechstagewerk erzähle nicht die ursprüngliche Schöpfung, sondern die Wiederherstellung der verwüsteten, im Tohu wa Bohu begrabenen ersten Schöpfung. Wir haben

4. Größere Schwierigkeit bietet das Werk des vierten Tages.

bereits (S. 233) bemerkt, daß wir, vorzüglich aus exegetischen und theologischen, aber auch aus naturwissenschaftlichen Gründen, diese Theorie für wenig begründet und für bedenklich halten. Solche Bedenken hat die ideale Auffassung nicht gegen sich, die neuerdings besonders von Schäfer vertheidigt wurde. Dabei bietet sie den Vortheil, daß sie jeden Conflict zwischen der heiligen Schrift und den natürlichen Wissenschaften unmöglich macht. Allein sie hat das gegen sich, daß eine blos ideale Ordnung, wenn sie auch eine sechstheilige ist, wenig geeignet scheint, Typus der Woche zu sein; während doch die heilige Schrift die sechs Tage, in denen Gott die Welt bildete, als Vorbild der menschlichen Arbeitswoche darstellt. Auch dürfte zu diesem Zwecke es nicht genügen, daß man die Schöpfungstage als sechs zeitlich, etwa auch in sechs Tagen, auf einander folgende Visionen betrachtet, wenn der Zeitenfolge in der Vision nicht irgend welche Zeitenfolge in der Wirklichkeit entspricht. Letzteres scheint auch der historische Charakter der Bücher Mosis und der natürliche Sinn des ersten Kapitels der Genesis insbesondere zu fordern. Damit steht keineswegs im Widerspruch, daß wir in der Darstellungsweise sowohl das Anthropomorphe, als den prophetischen Charakter des Hexaëmeron anerkennen: denn dazu sind wir durch den heiligen Text selbst und durch entscheidende theologische Gründe bestimmt. Wenn der heilige Text (nach seiner richtigen Auffassung, welche im Spiritus Domini nicht Luft oder Wind, sondern Gott selbst, ja eine Andeutung der dritten Person der Gottheit erblickt) sagt, daß der Geist Gottes brütend über den Wassern des Abgrundes schwebte; wenn sodann Gott zu sechs verschiedenen Malen an sechs verschiedenen Tagen sprechend und wirkend dargestellt wird; so nöthigt uns das Dogma selbst und die gesammte Lehre der Schrift dazu, dieses nur bildlich aufzufassen und jenes Schweben über den Wassern nicht örtlich und dieses sechsmalige Sprechen nicht zeitlich zu nehmen. Aber wenn wir das Wirken Gottes im Werke der Schöpfung, wie in all seinen Werken, als absolut eins und ewig erkennen, so hat nichts desto weniger das Bild seinen entsprechenden, genau bestimmten Inhalt. Wie jenes Schweben über dem Chaos sagt, daß dessen Ausgestaltung unter dem ordnenden und belebenden Einwirken Gottes stattfinden sollte, so bezieht sich die Successsion der Tage nicht auf das göttliche Wirken an sich, sondern auf das von ihm Gewirkte. Was aber den anderen Punkt betrifft, so beschreibt Moses (oder Adam) allerdings die Geschichte der Schöpfung, aber — mag nun die ihm gewordene Offenbarung eine visionäre oder eine rein intellectuale oder wie sonst beschaffen gewesen sein — er beschreibt sie nicht als Geschichtschreiber, sondern als Prophet, indem er in ähnlicher Weise, wie die Propheten die Zukunft erkannten, die Vergangenheit schaute. Nun schauten aber die Propheten das Wesen und die für den Zweck der Offenbarung wichtigen Momente der zukünftigen Ereignisse, so weit und so wie Gott sie ihnen zeigen wollte. In dieser ihrer prophetischen Anschauung war oft das Weitauseinanderliegende und durch viele Zwischenmomente vermittelte in Einem Bilde verbunden, z. B. die erste und zweite Ankunft Christi, und war bereits als vollbracht gezeigt, was erst in langen Zeiträumen und durch viele und mannigfaltige secundäre Ursachen sich verwirklichen sollte. Wir treten daher gewiß nicht mit dem Geiste der heiligen Schrift in Widerspruch,

Daß Moses Sonne, Mond und Sterne erst am vierten Tage und in der Weise, wie er es that, erwähnt, begründen Väter und Theologen zunächst aus einem religiösen Grunde. Der Sternendienst war die älteste und gefährlichste Form des Götzendienstes, die erste und weltbeherrschende Häresie gegen die Grundwahrheit der Urreligion. Damit nun auch Israel nicht etwa in den Himmelskörpern höhere Wesen verehre, so wurden sie erst am vierten Tage und nur insofern erwähnt, als sie zum Dienste des Menschen bestimmt sind [1]).

befinden uns vielmehr mit demselben erst recht in Einklang, wenn wir annehmen, daß Solches, was in dem von Gott erschaffenen und geordneten Naturlaufe in langer Entwickelung und durch mannigfaltige secundäre Ursachen sich verwirklichte, als das Werk Eines Tages, ja Eines Augenblickes dargestellt ist. Es ist daher gestattet, daß wir uns z. B. die Hervorrufung der Pflanzen und der Thiere in ihren Anfängen als rasch einander folgend, ihre fernere Entwickelung aber als in langen Perioden neben einander herlaufend denken. Fassen wir das Hexaëmeron so auf und vermeiden wir es, in die einfache große Darstellung wissenschaftliche Subtilitäten, ja keineswegs sichergestellte naturwissenschaftliche Hypothesen hineinzutragen, so können wir die Schöpfungsgeschichte als prophetisch zu unserer Kunde gekommene Geschichte festhalten, ohne die rechtmäßige Freiheit der Naturwissenschaften zu beschränken und mit ihrem Detail in Collision zu gerathen. Auch das Wort: Und Gott sah, daß es gut war, hat keineswegs, wie Manche meinten, die Bedeutung, daß das betreffende Werk bereits in seiner zeitlichen Wirklichkeit abgeschlossen gewesen sei, bevor das andere begann. Zunächst drückt es die Güte der Schöpfung aus; dann aber steht vor Gott Alles gegenwärtig da.

1) Sicut dictum est supra q. 65, a. 2, creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei. Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod sunt facta ad utilitatem hominum. Unde dicitur Deuteron. 4, 19: *Ne forte elevatis oculis ad coelum videas solem et lunam, et omnia astra coeli, et errore deceptus adores ea et colas, quae creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus.* Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per tria. Primo enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad visum, qui est directivus in operibus, et maxime utilis ad cognoscendas res; et quantum ad hoc dicit: *Ut luceant in firmamento, et illuminent terram.* Secundo, quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur, et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur, quae non essent, si semper esset aut aestas, aut hyems; et quantum ad hoc dicit: *Ut sint in tempora, et dies et annos.* Tertio, quantum ad opportunitatem negotiorum et operum, in quantum ex luminaribus coeli accipitur significatio pluviosi temporis vel sereni, quae sunt apta diversis negotiis; et quantum ad hoc dicit: *Ut sint in signa. S. Th.* 1, q. 70, a. 2, c. Es versteht sich von selbst, daß letzteres nicht von irgend welcher Sterndeuterei, die durch Schrift und Kirche als Aberglaube verworfen ist, sondern nur von

Allein nicht nur dem Sternendienst der Heiden, sondern auch der heidnischen Philosophie, insbesondere dem Platonismus und Neuplatonismus und den mit letzterem zusammenhängenden Häresien gegenüber hat diese prägnante Hervorhebung der Geschöpflichkeit der Himmelskörper und ihrer Stellung im Weltplane Gottes providentielle Bedeutung. Die Platoniker betrachteten Sonne, Mond und Sterne als ewige und selige Wesen[1]). Den Manichäern waren Sonne und Mond der Jesus impatibilis, den der lebendige Geist (ζῶν πνεῦμα) aus den Lichttheilen gebildet, die der aus dem Lichtgotte emanirte Urmensch oder die Weltseele im Kampfe mit dem Reich der Finsterniß verloren hatte; daher beteten sie die Sonne als Christus an[2]). Aehnlichem Wahne huldigten die Priscillianisten[3]). Auch dem Origenes wird — ob mit Recht oder Unrecht — die Lehre zugeschrieben, daß die Sterne beseelte Wesen[4]), beziehungsweise daß sie durch den ursprünglichen Geistersturz entstanden seien[5]).

Aristoteles nahm nicht eine Beseelung der einzelnen Himmelskörper an, wohl aber schrieb er dem ersten alles bewegenden Himmel

---

natürlichen meteorologischen Erkenntnissen gesagt ist. Uebrigens hat der hebräische Text Gen. 1, 14, den die Vulgata wörtlich wiedergibt: et sint in signa et tempora et dies et annos wohl den Sinn: et sint in signa temporum etc., da ו und et nicht selten diesen Sinn hat, z. B. *Gen.* 3, 16: Multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos = aerumnas conceptuu tuorum.

1) *Civ. Dei* 16, 29 benutzt Augustinus diese Meinung der Platoniker, um ihnen zu zeigen, daß sie mit sich selbst in Widerspruch kommen, wenn sie die christliche Lehre von der Incarnation als Gottes unwürdig bekämpfen. Daraus folgt aber nicht, daß derselbe irgend wie diesen Irrthum gebilligt habe. Daß er es nicht thut, geht schon aus den Worten hervor, womit er die platonische Lehre anführt: Solem quoque istum et cetera sidera, non solum in libris vestris corpora esse fatemini, quod vobiscum omnes homines et conspicere non cunctantur et dicere: verum etiam altiore, ut putatis, peritia haec esse animalia beatissima perhibetis, et cum his corporibus sempiterna. Vgl. unten S. 247, Note 3.

2) Vgl. *Augustin.* c. Faust. Manich. l. 20, c. 5 sq.

3) Vgl. *Augustin.* Ad Oros. c. Origenistas et Priscillianistas. c. 8, nr. 11. Augustin zeigt hier namentlich, daß sich die Priscillianisten mit Unrecht auf Rom. 8, 19 berufen.

4) Si quis dicit, coelum, et solem, ac lunam, et stellas, nec non aquas, quae supra coelos, animatas et rationales esse quasdam virtutes, anathema sit, lautet das 6. Anathematism gegen die Origenisten in dem Schreiben Justinian's an das Cpt. II.

5) Can. 3 der oben S. 53 in der Note angeführten Anathematismen. — Ueber Ursprung und Autorität derselben S. 52, Note 3. Vgl. §. 266, II.

Intelligenz zu, vermöge seiner Lehre, daß dieser erste bewegende Himmel selbst bewegt werde durch das intellectuale Verlangen nach dem höchsten Wesen, das, selbst absolut unbeweglich, alles als Ziel bewegt. Und wie der höchste Himmel, hat nach ihm auch jede der niederen Himmelssphären einen Beweger, der, ähnlich wie der erste Himmel, als reine Entelechie und als νοῦς gedacht wird.

Nicht blos jene Lehren der Häretiker, sondern auch die platonischen und aristotelischen Vorstellungen von der Beseeltheit, sei es der Sterne, sei es der Himmel, haben, wie auch alle Väter und Theologen bezeugen, in der Offenbarung, insbesondere in der heiligen Schrift keinen Anhaltspunkt[1]; im Gegentheil stellt nicht nur das Hexaëmeron[2], sondern auch die ganze übrige heilige Schrift Sonne, Mond und Sterne und Alles, was Himmel genannt wird, als vernunftlose, rein körperliche Geschöpfe dar, die zur Constituirung und Zierde des sichtbaren Universums und zum Dienste der vernünftigen Creaturen, insbesondere der Menschen, erschaffen sind. Aber auch die Väter[3])

---

1) Daß jene zahlreichen Stellen, in welchen Himmel und Sterne, wie alle vernunftlosen Creaturen, in der heiligen Schrift poetisch personificirt werden, keine Beweise dafür sind, daß dieselben beseelt seien, bedarf keines Nachweises. Neque enim, sagt Basilius (Hexaem. hom. 3) animati sunt ideo coeli, quod enarrant gloriam Dei: neque firmamentum animal est sensu praeditum, quoniam annuntiat opus manuum ipsius. Auf solcher Personification beruhen auch einige Väterstellen, namentlich von Ambrosius und Hieronymus, die man für die Beseelung der Himmelskörper anführte. Augustin hat es für nöthig erachtet, einen derartigen Ausdruck, den er Contra Faust. Manich. 14, 12 geschrieben, *Retract.* 2, 7 als Metapher zu erklären.

2) Das Firmament und die Wasser über demselben sind offenbar nach dem heiligen Text ebenso anorganischer Natur, wie die Erde und die Wasser unter dem Firmamente. Sie sind vor den Thieren gemacht; letztere sind also Wesen höherer Natur. Auch kann bei ihnen von keinem Sprossen und Wachsen, wie bei den Pflanzen, die Rede sein.

3) Den Nachweis s. *Petav.* De opif. VI dier. l. 1, c. 12. Vernehmen wir nur einige Zeugnisse. Um zu zeigen, daß die Juden, in Uebereinstimmung mit den Christen, keine falsche und abergläubische Vorstellung von der Welt haben, sagt Eusebius von Cäsarea: Imprimis elementa corporum, terram, aquam, aërem, ignem, ex quibus totum hoc universum constituitur, animadverterunt, nec non solem, lunam stellasque non esse [deos], sed Dei opera cogitarunt. Quippe naturam corporeae substantiae non solum rationis expertem, sed inanimam quoque esse, quatenus fluxa et corruptioni abnoxia, apud se statuerunt. *Praepar. ev.* 7, 3. Die Lehre aller griechischen Väter faßt Johannes Damascenus in den Worten zusammen: Nemo coelos, vel luminaria arbitretur animata. Etenim anima carent et sensu. *De fid. orth.* 2, 6. Ebenso die Lateiner. Lactantius widerlegt die stoische Lehre von der Beseelung und freiwilligen Bewegung der Sterne. Ebenso bezeichnet

und Theologen sprechen sich nicht nur gegen das Heidnische und Gnostische in diesen Lehren aus, sondern theilen auch die platonischen und aristotelischen Vorstellungen nicht. Wohl behandeln namentlich Augustinus und Thomas[1]) die platonische und aristotelische Lehre, soweit dieselbe eine mit dem Schöpfungsdogma nicht im Widerspruch stehende Deutung zuläßt, als ein beachtungswerthes Philosophem. Daher gibt Thomas zu, daß man in einem uneigentlichen Sinne von einer Beseelung der Himmelskörper reden dürfe, nämlich nicht in dem Sinne, als ob die Himmelskörper von vernünftigen Seelen (formae) belebte, sich selbst bewegende Wesen wären, sondern in dem Sinne, daß sie von vernünftigen Geistern bewegt und regiert seien[2]). Das hielt man aber deßhalb für plausibel, weil

Hieronymus solche Vorstellungen als falsch, z. B. *In Js.* 1 & 14. In der *Epist.* ad Avit. verwirft er die origenistischen Irrthümer. Augustin bekämpft die Platonische Lehre von der Beseeltheit der Himmelskörper *Civ. Dei* 10, 29. Ad Oros. c. Priscill. et Orig. c. 8, nr. 11. sagt er: Porro de sole et luna caeterisque sideribus, quod coelestia sint corpora videmus, quod animata sint non videmus. De divinis hoc libris legatur, et credimus. Sodann zeigt er, daß die heilige Schrift, namentlich *Rom.* 8, 22. 23., keineswegs die Behauptungen der Gegner unterstützt. Nicht minder bekämpft Ambrosius die Meinung von der Beseeltheit der Himmel und Himmelskörper: Nec praeterit, retulisse aliquos coelos coelorum ad intelligibiles virtutes, firmamentum ad operatorias. Et ideo laudare coelos, vel enarrare gloriam Dei, et opera manuum ejus annuntiare firmamentum. Sed non quasi spiritualia, sed quasi opera mundi enarrant, quemadmodum supra diximus. In *Hexaëm.* 2, 4.

1) Derselbe setzt S. c. g. 2, 70 die Lehre des Aristoteles kurz mit den Worten auseinander: Probat . . . (Aristoteles, Metaph. 12, text. comm. 35 & 36) quod in motu coeli est considerare aliquid, quod movet omnino immotum, et aliquid quod movet motum. Id autem quod movet omnino immotum movet sicut desiderabile; nec dubium quin ab eo quod movetur (deutlicher: nec dubium est quin sit desiderabile ei quod movetur). Ostendit autem quod non sicut desiderabile desiderio concupiscentiae, quod est desiderium sensus, sed sicut desiderabile intellectuali desiderio; unde dicit quod primum movens non motum est desiderabile et intellectuale. Igitur id quod ab eo movetur, scilicet coelum, est desiderans et intelligens nobiliori modo quam nos, ut subsequenter probat. Seinen Standpunkt dieser Aristotelischen Lehre gegenüber spricht er am Schlusse des Kapitels mit den Worten aus: Hoc autem quod dictum est de animatione coeli *non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet sive sic sive aliter disatur;* unde Augustinus (Enchir. c. 58): „Nec illud quidem certum habeo utrum ad eamdem societatem, scilicet Angelorum, pertineant sol et luna et cuncta sidera, quamvis nonnullis lucida esse corpora, non cum sensu vel intelligentia, videantur."

2) Nachdem Thomas *S. Th.* 1, q. 70, a. 3 gezeigt, daß die Himmelskörper mit dem, was die Philosophen ihre Seele genannt hätten, nicht zum Zwecke

man die scheinbar unregelmäßigen und entgegengesetzten Bewegungen der Gestirne aus bloßen Naturkräften nicht erklären konnte[1]). Seit dem wir die Kräfte und Gesetze der Natur besser kennen, ist dieser Grund hinfällig geworden, und ist diese Lehre[2]), wie die von der Incorruptibilität der Himmelskörper nur noch für das Verständniß und die richtige Auffassung der alten Theologen von Wichtigkeit. Einen dogmatischen oder auch nur theologischen Charakter haben beide Lehren nie gehabt.

Die Himmel und Himmelskörper sind Geschöpfe: das ist Dogma; und zwar rein körperliche Wesen, das ist mindestens sententia communis et certissima. Den Organismus der Sternenwelt theilt uns die Offenbarung nicht mit. Wenn insbesondere die heilige Schrift sagt, daß die Sonne und der Mond die beiden größeren Lichter seien[3]), daß jene dem Tag, dieser der Nacht vorstehe, daß Gott Sonne, Mond und Sterne an das Firmament des Himmels[4]) gesetzt habe, so redet sie lediglich in populärer Weise nach dem sinnlichen Augenschein, ohne über die Größe und Stellung der Himmelskörper an sich etwas zu sagen, oder sich in dieser Beziehung für irgend eines der Systeme auszusprechen, welche je von der Wissenschaft hierüber aufgestellt wurden und aufgestellt werden.

Kehren wir nun zur Frage zurück, was unter dem Werke des vierten

---

der Sensation und der Erkenntniß verbunden sein können, fährt er fort: Relinquitur ergo quod propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili.

1) Quod autem corpora coelestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum a natura sicut gravia et levia, patet ex eo, quod natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit, ut ex 8 Phys. text. 38 . . : quod in motu corporum coelestium non apparet. *S. Th.* l. c.

2) Schon Suarez erwähnt sie in der Theologie nicht mehr.

3) Sicut Chrysostomus dicit . . ., dicuntur duo luminaria magna non tam quantitate, quam efficacia et virtute; quia etsi aliae stellae sint majores quantitate quam luna, tamen effectus lunae magis sentitur in istis inferioribus et etiam secundum sensum major apparet. *S. Th.* 1, q. 70, a. 1, ad 5.

4) Daher steht nichts im Wege, das Firmament, wovon im zweiten Tagewerk die Rede ist, zunächst von der Atmosphäre oder dem unteren Firmament zu verstehen, das eben sich den Augen als das blaue Gewölbe darstellt, an dem scheinbar die Sterne stehen. Auf dasselbe läuft es hinaus, wenn man das niedere von dem oberen Firmament, d. h. die Atmosphäre von dem übrigen Weltraum unterscheidet. Vgl. *S. Th.* 1, q. 70, a. 1, ad 3 . . . firmamentum factum est secunda die quantum ad inferiorem partem; in firmamento autem posita sunt sidera quarta die quantum ad superiorem partem, ut totum pro uno accipiatur, secundum quod sensui apparet.

Tages zu verstehen sei und wie es sich zu den Werken der vorausgehenden Tage, insbesondere des ersten verhalte.

Fast alle älteren und neueren Ausleger des Hexaëmeron stimmen darin überein, daß das Werk des vierten Tages keineswegs eine schlechthinige Erschaffung der Himmelskörper aus Nichts bedeute. Jedenfalls war die Materie, aus der alle Dinge gebildet wurden, bereits erschaffen, ehe die in den sechs Tagewerken erzählten Ausgestaltungen stattfanden. Wie bliebe sonst auch wahr, daß Gott am Anfang Himmel und Erde, d. h. das ganze Universum geschaffen habe, wenn der bei weitem größere Theil der Welt, die Himmelskörper, erst am vierten Tage aus Nichts erschaffen worden wären? Demgemäß machen die Exegeten auch darauf aufmerksam, daß sich die heilige Schrift bei den Himmelskörpern nicht des Wortes *bara* bedient, sondern Gott, gerade wie beim Werke des ersten Tages: Es sei das Licht! am vierten Tage spricht: Es seien Leuchten in der Ausdehnung des Himmels Daß ebenso wohl *fecerat*, als mit der Vulgata *fecit* übersetzt werden könne[1]), möchten wir nicht geltend machen.

Wenn aber mit der Erde auch alle übrigen Weltkörper bereits am ersten Tage erschaffen waren, wie kann man dann das Werk des vierten Tages aufrecht halten? Nach der rein idealen Auffassung hat dieses selbstverständlich keine Schwierigkeit, wie man auch im Einzelnen die nicht chronologische, sondern logische Ordnung des Hexaëmeron fassen mag. Die einfachste Erklärung ist die, daß man die sechs Tage als zwei parallele Ternare auffaßt, wovon der eine dem Werke der Ausscheidung, der andere dem Werke der Ausschmückung angehört[2]). Danach wurde am ersten Tage Erde und Lichtreich oder Himmel, am zweiten Wasser und Luft, und

---

1) *Pianciani* l. c. LV (p. 146 & 147.).

2) Die Unterscheidung in das V. 1 ausgesprochene Werk der eigentlichen Schöpfung und das im Hexaëmeron erzählte Werk der Gestaltung oder Auszierung im weiteren Sinne (nach Gen. 2, 1), und die Eintheilung des letzteren in das Werk der Scheidung und der Auszierung im engeren Sinne, ist im Texte wohl begründet und allgemein von den Theologen angenommen. Thomas erklärt diese Eintheilung gerade bei Beantwortung der Frage: Utrum luminaria debuerint produci quarto die? Seine Worte lauten: In recapitulatione divinorum operum Scriptura sic dicit, *Gen.* 2, 1: *Igitur perfecti sunt coeli et terra, et omnis ornatus eorum;* in quibus verbis triplex opus intelligi potest, scilicet opus creationis, per quod coelum et terra producta leguntur, sed informia; et opus distinctionis, per quod coelum et terra sunt perfecta, sive per formas substantiales attributas materiae omnino informi, . . . sive quantum ad convenientem decorem et ordinem . . .; et his duo-

am dritten Wasser und Land geschieden; am vierten wurde der Himmel mit Sonne, Mond und Sternen, am fünften Wasser und Luft mit den entsprechenden Thieren, am sechsten die Erde mit ihren Bewohnern geziert. Daß der Pflanzen schon am dritten Tage gedacht wird, entspricht einestheils der Natürlichkeit der Darstellung, wonach die den Wassern entstiegene Erde sofort die in ihr wurzelnde Zierde der Pflanzen auf Gottes Gebot hervorbringt; man erblickt darin aber zugleich einen Fingerzeig, daß die Werke der Ausschmückung nicht erst auf die Werke der Ausscheidung folgen, sondern mit ihnen verbunden sind. Hiernach fiele also der vierte mit dem ersten, der zweite mit dem fünften der sechste mit dem dritten Tage zusammen und lösten sich von selbst alle Schwierigkeiten[1]). Diese Auffassung kann jedoch nicht nur, sondern sie muß zum Theil auch eine zeitliche Aufeinanderfolge der Ausscheidungen und Bildungen annehmen[2]). Nur bei dem Werke des vierten und ersten Tages scheint solches nach dieser Auffassung unmöglich: denn wenn bereits das Licht des ersten Tages der Sonne als seiner natürlichen Quelle entsprang und in ihrem Auf- und Niedergang, beziehungsweise in der Erdumdrehung, der Unterschied von Tag und Nacht begründet war, so scheint es, daß nicht sowohl das Werk des ersten dem des vierten, als vielmehr das des vierten dem des ersten und aller übrigen Tage voranging.

---

bus operibus additur ornatus; et differt ornatus a perfectione; nam perfectio coeli et terrae ad ea pertinere videtur quae coelo et terrae sunt intrinseca; ornatus vero ad ea, quae sunt a coelo et terra distincta; sicut homo perficitur per proprias partes et formas, ornatur autem per vestimenta, vel aliquid hujusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur; et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quae habent motum in coelo et in terra. Sicut autem supra dictum est, q. praec., a. 1, de tribus fit mentio in creatione, scilicet de coelo, et aqua, et terra. Et haec tria etiam formantur per opus distinctionis trium dierum. Primo die coelum, secundo die distinguuntur aquae, tertio die fit distinctio in terra maris et aridae. Et similiter in opere ornatus: primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quae moventur in coelo ad ornatum ipsius; secundo die, qui est quintus, aves et pisces ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aëre et aqua, quae pro uno accipiuntur; tertio die, qui est sextus, producuntur animalia, quae habent motum in terra ad ornatum ipsius. *S. Th.* 1, q. 70, a. 1.

1) Schäfer a. a. O. S. 180 ff.

2) Es soll dadurch ja namentlich erklärt werden, daß der Pflanzenschöpfung der regelmäßige Einfluß der Sonne voranging, und die Flora und Fauna des Landes auf die des Wassers folgte u. dgl.

Doch sehen wir vorerst, wie die alten Theologen, sowie die neuern Concordisten das Verhältniß des vierten zu den vorausgehenden, insbesondere zum ersten Tage zu erklären suchen. Bei den Alten finden sich hierüber verschiedene Meinungen. Vor Allem kam es darauf an, ob man die Himmelskörper als Incorruptibilien betrachtete, oder für corruptible materielle Wesen, wie die irdischen Körper, hielt. Unter den Anhängern der ersteren, bei den alten Theologen und Philosophen vorherrschenden Meinung bestanden wiederum Controversen. Während Einige glaubten, eine gewisse Lichtmaterie annehmen zu können, woraus am vierten Tage Sonne, Mond und Sterne gebildet worden seien, ist die Mehrzahl entschieden der Meinung, daß dieselben bereits im ersten Moment der Schöpfung ihre substantiale Form gehabt haben müßten; daher nahm man an, daß am vierten Tage an den Himmelskörpern nur eine accidentale Veränderung, etwa durch Steigerung ihrer Lichtkraft und Verleihung gewisser anderer Kräfte eingetreten sei[1]). Andere hielten auch das mit der Incorruptibilität und Unveränderlichkeit der Gestirne im Allgemeinen für unverträglich und gaben nur zu, daß am vierten Tage eine Veränderung in der Bewegung der Himmelskörper eingetreten sei, und zwar jene, welche den Wechsel der Jahreszeiten und der Tageslänge, nicht aber jene, welche den bereits am ersten Tag entstandenen Wechsel von Tag und Nacht bedingt[2]).

1) Secundum eos qui ponunt corpora coelestia esse alterius naturae ab elementis, et incorruptibilia per naturam, oportet dicere quod substantia luminarium a principio fuit creata; sed prius erat informis, et nunc formatur non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatae virtutis. *S. Th.* 1, q. 70, a. 1, ad 1.

2) So namentlich *Suarez*, L. c. l. 2, c. 8 & 9, in welch' letzterem Kapitel er namentlich zeigt, daß Alles, was die heilige Schrift vom vierten Tagewerk erzählt, durch diese Veränderung sich erkläre. Bezüglich des Unterschieds zwischen dem Lichtwechsel des ersten und dem des vierten Tages insbesondere sagt er: In primo die facta est communi modo, secundum distinctionem solam inter lucem et tenebras, et illo modo verum est fieri distinctionem illam per motum diurnum cum quadam aequalitate et uniformitate; alio vero modo specialiori fit distinctio inter diem et noctem cum quadem varietate et inaequalitate, quatenus aliquando dies sunt majores noctibus, aliquando minores, quod ex propriis motibus astrorum provenit (vielmehr aus dem Lauf der Erde um die Sonne resp. der Stellung der Erdaxe). *Suarez* l. c. cap. 9, nr. 2. Ebenso bereits einigermaßen Thomas *S. Th.* 1, q. 70, a. 2, ad 3: In prima die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem secundum motum diurnum . . . qui potest intelligi incoepisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quod dies est calidior die, et tempus tempore, et annus anno, fiunt secundum speciales motus stellarum, qui possunt intelligi quarto die incoepisse.

Nimmt man dagegen die Sterne als den irdischen ähnliche corruptible und veränderliche Körper, so steht an sich, wie Thomas[1]) bemerkt, nichts im Wege, dieselben sich als erst am vierten Tage aus irgend wie vorhandenem Materiellem gebildet zu denken.

Auf die Frage, ob und inwiefern dieses wirklich geschehen sei, haben auf Grund der modernen naturwissenschaftlichen Lehren die Anhänger der Concordanztheorie verschiedene Antworten gegeben, die sich wohl auf drei Grundanschauungen zurückführen lassen. Man kann annehmen, daß das ganze Sonnensystem, wie nicht minder die übrige Sternenwelt, bereits vor dem ersten Tage, gerade so wie jetzt, bestanden und sich bewegt habe, aber der Erde durch die sie umgebende undurchdringliche Dunsthülle der Urzeit verborgen und in Folge davon tiefe Finsterniß auf Erden gewesen sei. Am ersten Tage sei zum ersten Male das Licht durchgebrochen, aber wiederum von Dunst und Finsterniß verschlungen worden; wiederum habe das Licht am zweiten und am dritten Tage vorübergehend gesiegt, bis endlich am vierten Tage die Atmosphäre bleibend gelichtet worden sei[2]). Damit vereinigte sich dann, daß bereits vor dem vierten Tage der Licht- und Wärmeeinfluß der Sonne und der Wechsel von Tag und Nacht, sowie der Wechsel der Jahreszeiten einigermaßen sich geltend machte[3]). Das ist eine sehr einfache und natürliche Erklärung. Allein es fragt sich, ob dieselbe den Worten des Textes: Es sollen Leuchten sein; und: Gott machte sie und setzte sie an das Firmament, genügend gerecht werde. Jedenfalls haben angesehene, kirchlicher Approbation sich erfreuende Autoren dieses angenommen[4]).

Mehr schon scheint man dem Worte der Schrift gerecht zu werden, wenn man mit Thomas und Suarez[5]), wenn auch auf Grund eines anderen astronomischen Systemes, als sie kannten, annähme, daß jetzt erst die Erde zu Sonne und Mond und Sternen in das gegen-

1) Secundum eos . . . qui ponunt coelestia corpora ex natura quatuor elementorum (dasselbe gilt selbstverständlich von den chemischen Elementen der modernen Chemie), nulla difficultas accidit, quia potest dici, quod sunt formata ex praejacenti materia, sicut animalia et plantae. *S. Th.* 1, q. 70, a. 1, ad 1.

2) Vgl. Güttler, a. a. O. S. 54 ff.

3) Wie solches die Vegetation des dritten Tages, die Jahresringe fossiler Pflanzen, die Scheidung von Tag und Nacht schon am ersten Tage nahe zu legen scheinen.

4) Z. B. Pianciani.

5) S. oben S. 252, Note 2.

wärtig bestehende astronomische Verhältniß vollkommen eingetreten sei. Hätte etwa die Erdaxe ursprünglich senkrecht auf der Erdbahn gestanden und hätte sie erst am vierten Tage ihre Neigung von $66^1/_2$ Grad zu derselben angenommen, so wäre erst jetzt der Wechsel der Jahreszeiten mit der Ungleichheit der Tage und Nächte begründet worden, während der bloße Wechsel von Tag und Nacht und der bloße Jahreswechsel schon am ersten Tage bestanden hätte.

Einen noch volleren Sinn gewänne das Wort der Schrift, wenn man annähme, es seien Sonne, Mond und andere Sterne[1]) erst am vierten Tage auch an sich das vollkommen geworden, was sie jetzt sind; das würde mit dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft, insbesondere mit der, keineswegs unbestrittenen, Laplace'schen Hypothese sich in Einklang bringen lassen. Diese drei Annahmen lassen sich mit einander verbinden, so daß also in derselben Periode, in welcher die Erdentwickelung bis zu den Anfängen des organischen Lebens fortgeschritten war, auch jene Entwickelungen ihren Abschluß fanden, welcher Sonne, Mond und Planeten ihren dermaligen Zustand, sowie die Erdaxe ihre dermalige Richtung verdanken; daß endlich gleichzeitig die Atmosphäre der Erde sich bleibend aufhellte, und von da an die gegenwärtige Gestalt und Zierde des Himmelsgewölbes sichtbar werden und der schöne und wohlthätige Wechsel der Jahres- und Tageszeiten ungestört sich geltend machen konnte.

So können wir beides festhalten: einestheils, daß am ersten Tage bereits die Erde, die leuchtenden Himmelskörper und der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht existirten, wie dieses die Schrift andeutet[2]) und die Väter vielfach lehren[3]), und daß anderntheils mit dem vierten Tage die Zierde des Himmels und der das natür-

---

1) Wenigstens von den Planeten könnte das angenommen werden. Man könnte auch daran denken, daß das Licht der Himmelskörper einen gewissen Zeitraum braucht, um zur Erde zu gelangen.

2) Gen. 1, 5; vgl. Job 38, 7, wo Gott sagt, daß, als er die Erde gründete, „die Morgensterne allzumal ihn lobten und alle Söhne Gottes jubelten", wenn wir nämlich unter den „Morgensternen" die Himmelskörper und unter den „Söhnen Gottes" die Engel verstehen. Vgl. Loch-Reischl zu dieser Stelle: „Der Anfang der Erdenschöpfung ist begrüßt von den Morgensternen, d. h. von den Sternen, welche während des göttlichen Schöpfungswerkes als Anfang (Morgen) der Zeiten mitgeschaffen worden . . . die Söhne Gottes sind die Engel."

3) Auch jüdische Ausleger lehren in ihrer Weise dasselbe. Scribunt in *Bereschitbara* sapientes nostri de luce primae diei: Ista sunt luminaria, quae creata fuerunt prima die, sed non suspendit ea usque ad diem quartum, schreibt Maimonides, *More Nebochim*, P. 2, c. 30. *Pianciani*, p. 147.

liche Leben bedingende und ordnende Wechsel der Jahreszeiten vollendet wurde.

5. Wenn wir die Tage der Genesis als zeitlich aufeinanderfolgende betrachten, so werden wir dieselben nicht als gewöhnliche vierundzwanzigstündige Tage, sondern als Zeitperioden[1]) von längerer oder kürzerer Dauer[2]) und entsprechend auch Abend und Morgen[3]) auffassen. Eine solche Auffassung ist durch Schrift und Ueberlieferung nicht verboten[4]), vielmehr durch gute Gründe unter-

---

1) Die Concordisten, welche die Tage der Genesis irgendwie mit den Perioden der Geologie identificiren, müssen dieses unbedingt thun. Es steht aber auch nichts im Wege, daß jene es thun, welche entweder die geologischen Perioden vor oder nach die in der Genesis geschilderte Welt- resp. Erdbildung verlegen. Ja man muß auch bei diesen Hypothesen längere Perioden, als unsere Erdentage, annehmen, wenn man nicht bei der ursprünglichen Bildung der Naturordnung — im Widerspruch mit der Regel des heil. Thomas: In prima constitutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat — ohne Noth Wunder annimmt. Denn wenn man auch z. B. beim Werke des dritten Tages nicht ein Hervorsprossen der Pflanzen aus in die Erde gelegten Keimen annehmen und daraus mit Augustinus die Unmöglichkeit folgern will, daß solches in Tagesfrist geschehen; so muß man doch anerkennen, daß das aus dem Wasser emporgestiegene Land nicht binnen vierundzwanzig Stunden geeigneter Boden für Gras, Kraut und Bäume werden konnte.

2) Sowie man die Tage analog und typisch versteht, hindert nichts, sowohl dieselben als Perioden von ungleicher Länge zu betrachten, als ihnen eine sehr lange Dauer zuzuschreiben. Damit wollen wir die fabelhaften Längen der Welt- und Erdbildungsperioden, die auch von Seite der Wissenschaft vielfach beanstandet werden, nicht ohne weiteres anerkennen. Auch läßt sich aus der gegenwärtigen Zeit des regelmäßigen Fortbestandes der Naturordnung keineswegs unbedingt ein allseitig richtiger Schluß auf die Periode der ursprünglichen Bildung machen. Vielfach soll die Annahme solcher unermeßlich langer Perioden nur dazu dienen, die nothwendige göttliche Ursache gleichsam im Nebel der Ferne zu verschleiern und fehlende Ursachen durch fabelhafte Zeitlängen zu ersetzen.

3) Man hat daran erinnert, daß die hebr. Worte עֶרֶב und בֹּקֶר etymologisch: commixtio und adaperitio = prima nativitas bedeuten.

4) Zunächst bedeutet das hebräische יוֹם, wie unser Tag und die entsprechenden Wörter in allen Sprachen, sowohl den Tag im Gegensatz zur Nacht, also die Zeit vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne; so *Gen.* 1, 5; vgl. *Gen.* 1, 14. 16; 7, 4 etc., als auch Tag und Nacht zusammen, die Zeit von vierundzwanzig Stunden; so in zahllosen Stellen, z. B. *Gen.* 7, 10. 17. Das nöthigt aber nicht, die Tage der Schöpfung in diesem eigentlichen Sinne zu verstehen, da das Wort Tag in der heiligen Schrift, schon *Gen.* 2, 4, und in allen Sprachen ebenso oft im übertragenen Sinne von einem jeden, wenn auch noch so langen Zeitraum, wie auch von einem Zeitpunkte verstanden wird. Der Barnabit Pini und andere katholische Ausleger hielten letztere Bedeutung am

stützt[1]). Daß aber diese Perioden analogisch Tage genannt werden, hat seinen Grund darin, daß sie Typen der Wochentage sind.

Wenn wir nach allem Bisherigen eine gemäßigte concordistische Auffassung des biblischen Hexaëmeron mit der Mehrzahl der neueren Ausleger für zulässig und annehmbar erachten, so sind wir aber weit davon entfernt, derselben eine apodictische Gewißheit zu vindiciren. Dieses müssen wir um so mehr nochmals betonen, da auf der einen Seite die naturwissenschaftlichen Hypothesen über Erd- und Weltbildung keineswegs unumstößlich sind, auf der anderen Seite aber weder durch kirchliche Lehrentscheidung, noch durch den Text der heiligen Schrift, noch durch einmüthige und katholische Tradition der Sinn der mosaischen Schöpfungsgeschichte im Einzelnen und unfehlbar festgestellt ist.

---

geeignetsten zur Erklärung der Tage des Hexaëmeron; dieselben bezeichneten nämlich nicht die ganze Zeit der Entwickelung, die man beliebig lang annehmen könne, sondern den Moment, an welchem das fragliche Werk durch Gottes vollendendes Eingreifen zum Abschluß gekommen sei. Daß die Väter, wenngleich viele die wörtliche Auslegung annahmen, der uneigentlichen und typischen nicht im Wege stehen, geht schon daraus hervor, daß so große Kirchenlehrer wie Augustinus und Thomas lehrten, daß man die sechs Tage als Einen Tag betrachten könne. Daß die uneigentliche Auslegung von Tag *Gen.* 1 zulässig sei, ist unbestreitbar. Einen gründlichen Nachweis gibt *Pianciani*, l. c. De hexaëm. generatim, VIII sq. Daß von Abend und Morgen der verschiedenen Tage die Rede, ist zwar ein Argument dafür, die sechs Tage nicht als Einen Tag, sondern als einander succedirend zu fassen; allein das hindert keineswegs, die Tage im weiteren Sinne von längeren Zeiträumen und demgemäß Abend und Morgen als Anfang und Ende, resp. Vollendung des einen und Beginn des folgenden Tagewerkes zu verstehen.

1) Wenn die Auffassung der Schöpfungstage als großer Zeitperioden im apologetischen Interesse liegt, wenn sie die Auslegung des Hexaëmeron erleichtert und fördert, so ist das allein schon ein genügender Grund, von der wörtlichen Auslegung abzugehen. Dafür sprechen aber auch manche, schon von den Vätern hervorgehobene Andeutungen des Textes selbst. Wir wollen darauf keinen Werth legen, daß die drei ersten Tage jedenfalls nicht Tage, wie die unserigen gewesen sein könnten: denn das setzt voraus, daß man das Licht und den Wechsel von Tag und Nacht am ersten Tage nicht auf ihre dermalige Ursache, die Sonne und die Erdumdrehung, zurückführt. Wohl aber ist es ein sehr triftiges Argument, daß die heilige Schrift den Abend des siebenten Tages nicht erwähnt, weil, wie die Väter einmüthig sagen, dieser Tag fortdauert bis zum Ende der Welt. Wir dürfen daher das Wort der Schrift, daß bei Gott Ein Tag ist, wie tausend Jahre, und tausend Jahre, wie Ein Tag (*2 Petr.* 3, 8. *Ps.* 89, 4.), auch auf die Schöpfungstage anwenden. Noch andere Gründe s. bei *Palmieri*, De Deo creante, Thes. 16.

§. 269.

Die christliche Naturauffassung[1]).

I. Im Anfang der Genesis ist nicht nur das Dogma von der Schöpfung und deren Geschichte enthalten, sondern es sind darin auch über Wesen und Bestimmung der Körperwelt oder der Natur (in diesem engeren, heut zu Tage allgemein üblichen Sinne) gewisse Principien enthalten, welche die christliche Wissenschaft mit Billigung der Kirche stets festgehalten hat. Insofern gibt es eine christliche[2])

1) Vgl. Kleutgen, Philos. d. Vorzeit, Bd. 2, Abhandl. 7: Von der Natur. Scheeben, Dogm. §. 143. Haffner, Grundlinien der Aufgabe der Philosophie, §. 11, I & II. Staudenmaier, Dogmat., 3. Bd. §. 71 ff. *Pesch*, Instit. philos. natur. secund. principia S. Thomae Aqu. Freiburg. Herder 1880.

2) Da die Naturphilosophie innerhalb der Gränzen der natürlichen Erkenntniß liegt, so versteht es sich von selbst, daß wir nur in demselben Sinne von einer christlichen Naturphilosophie, als von einer christlichen Philosophie überhaupt reden. Wie die Philosophie überhaupt, hat auch die Naturphilosophie lediglich aus den Quellen der Vernunft und natürlichen Erfahrung zu schöpfen und lediglich nach philosophischen Principien zu verfahren. Dabei erkennt die christliche Philosophie und daher auch die Naturphilosophie die absolut gewisse Offenbarungswahrheit als untrügliche Norm an, die sie vor Verirrungen schützt, und als höheres Licht, das sie bei ihren Forschungen leitet. Vgl. Bd. 2, §. 118. Die christliche Philosophie und also auch Naturphilosophie ist einfach die vernünftig wahre; dagegen verwirft die Kirche und das Christenthum jede Vermischung der natürlichen Wissenschaft mit der übernatürlichen Theologie, wie solche in der falschen Gnosis und Theosophie heimisch ist. Wesen und Aufgabe der Naturphilosophie und ihr Verhältniß einerseits zur Philosophie und andererseits zu der empirischen Naturwissenschaft charakterisirt Haffner (a. a. O. S. 132) mit besonderer Rücksicht auf die Gegenwart folgendermaßen: „Während man von der einen Seite eine philosophische Betrachtung der Natur überhaupt als nutzlose Prätension abweist, dehnt man andererseits die Gränzen dieser Naturbetrachtung in der Art aus, daß sie nicht blos über die letzten Gründe der Körperwelt, sondern des Seins überhaupt entscheidet, und so nicht blos als Naturphilosophie, sondern als Philosophie überhaupt sich geltend macht. Diesen Extremen gegenüber haben wir festzuhalten, daß es eine Erklärung der körperlichen Natur aus den höchsten Principien geben muß; daß diese Untersuchung einen Theil der Philosophie bildet; aber nicht als erste Philosophie, sondern nur in Unterordnung unter diese im Anschluß an die allgemeine Kosmologie ausführbar ist. Die Naturphilosophie hat mit der empirisch-rationalen Naturerkenntniß den materialen Gegenstand gemein. Es unterscheiden sich aber beide dem formalen Gegenstand nach. Während nämlich die empirischen Naturwissenschaften die äußerlich wahrnehmbaren Thatsachen zusammenstellen; die rationalen aber sie aus particulären Principien, den Gesetzen der Mechanik, der chemischen Affinität, der organischen Composition erklären: erfaßt die Naturphilosophie die Körper in ihren allgemeinsten Eigenschaften, um sie in ihrer inneren Zusammen-

Naturphilosophie, welche einestheils mit den Principien der wahren Philosophie und der übernatürlichen Theologie und anderntheils mit den wahren Ergebnissen der empirischen Naturwissenschaft in Einklang und nur mit den Spekulationen einer auf falschen Grundanschauungen beruhenden Naturphilosophie in Widerspruch steht. Heben wir die wichtigeren Punkte hervor.

---

setzung nach den höchsten Gesetzen zu erklären. Diese beiden Untersuchungen ergänzen sich somit. Die Naturphilosophie steigt aus den allgemeinen Begriffen und Principien, welche die Ontologie und Kosmologie klarstellt, zu den besonderen Thatsachen und Verhältnissen herab, welche die verschiedenen Naturwissenschaften empirisch und rational feststellen; oder umgekehrt: die Naturwissenschaften werden aus den particulären und relativen Problemen, mit welchen sie sich in den einzelnen Gebieten beschäftigen, zu einer allgemeinen Betrachtungsweise empor gehoben, in welcher die Körperwelt als Ganzes in seiner Gesammtordnung aus den höchsten Principien erklärt wird. Die Verbindung metaphysischer und physischer Untersuchung, aus welcher die Naturphilosophie hervorgeht und welche ihr eigentliches Wesen ausmacht, setzt selbstverständlich auf beiden Seiten wahre Erkenntniß voraus. Eine falsche Metaphysik verträgt sich mit der empirischen Forschung nicht; ebenso wenig umgekehrt falsche naturwissenschaftliche Theorien mit den metaphysischen Principien. Da aber Wahrheit der Wahrheit nicht widersprechen kann, so muß die empirische Beobachtung wie die rational erwiesene particuläre Theorie sich nothwendig mit den allgemeinen metaphysischen Principien vereinigen. Die wahren Resultate der mechanischen Naturerklärung, welche die heutige Wissenschaft mit so viel Vorliebe und Erfolg pflegt, können der teleologischen Auffassung der Körperwelt, welche die Kosmologie feststellt, nicht widersprechen. Im Gegentheil, es wird bei richtiger Bemessung derselben sich stets ergeben, daß sie sich gegenseitig ergänzen und bestätigen. Die Naturforschung läuft, wie wir bereits oben ausführten, mit allen ihren Erklärungen in Endpunkte aus, welche sie selbst nicht weiter verfolgen kann, deren Erklärung nur die Metaphysik aus ihren höheren allgemeinen Principien zu geben vermag. Sie sucht somit und fordert die philosophische Erklärung der körperlichen Welt, d. i. die Erklärung des ersten Anfanges ihrer Stoffe, Kräfte und Ordnung in einem schöpferischen Acte; die Erklärung der zweckmäßigen Ordnung aus einer Alles umfassenden einheitlichen Intelligenz; die Erkenntniß des höheren Zwecks der Körper in ihrem Verhältniß zu den Geistern und zu Gott. Es erscheint darum der Naturphilosoph, welcher, mit höheren Principien ausgestattet, in die Mitte der Naturforscher tritt, so zu sagen als Apostel einer höheren Weisheit, welcher ihnen den unbekannten Gott verkündigt. Aber auch umgekehrt ist es augenscheinlich, daß die Metaphysik, indem sie sich mit der Naturforschung zur Naturphilosophie verbindet, in jener eine Bestätigung ihrer allgemeinen Grundsätze und Gesetze, eine Bewahrheitung ihrer ontologischen und kosmologischen Begriffe findet. In der einen wie in der anderen Hinsicht ist aber die Verbindung der aus der Ontologie und allgemeinen Kosmologie sich ergebenden Principien mit den in der Erfahrung und den rationalen Wissenschaften gegebenen Resultaten eine weite, unbegränzte Aufgabe, deren Abschluß stets nur ein relativer sein wird." Vgl. v. Hertling, Die Gränze der mechanischen Naturerklärung. Bonn 1875.

II. Vor Allem ist es eine Glaubens- und evidente Vernunftwahrheit, daß es kraft göttlicher Erschaffung[1]) Körper und eine Körperwelt gibt, im Unterschied von den reinen Geistern und den aus Geist und Leib bestehenden Menschen[2]).

Falsch und glaubenswidrig sind daher, wie wir bereits angedeutet haben, alle Lehren, welche die reale Existenz der Körperwelt leugnen, indem sie dieselbe für ein bloßes Phänomen des menschlichen Bewußtseins, für bloßen Schein halten[3]).

Falsch sind ferner alle pantheistischen und emanatistischen Doctrinen, welche Materie und Geist, Gott und Welt identificiren, die Natur für das Andersein des Geistes, die Materie für entäußerten Geist, den Geist für verinnerte Materie, Gott und die Welt für consubstantial erklären, oder wie immer diese, mit Christenthum und gesunder Vernunft unverträglichen Träumereien pantheistischer Naturphilosophie und emanatistischer Theosophie gestaltet sein mögen[4]).

Falsch sind endlich die nicht minder phantastischen Träume der materialistischen Systeme, welche, um die Leugnung in sich subsistirender geistiger Wesen aufrecht zu erhalten, entweder das Leben und alle geistigen Functionen als Producte der puren Materie betrachten[5]), oder der Materie Leben und Intelligenz zuschreiben[6]).

III. Die göttliche Offenbarung hat sich über das Wesen und die Eigenschaften der materiellen Dinge und ihrer verschiedenen Arten, über die Gesetze ihrer Natur, sowie über das Wesen, die Ordnung und die Gesetze der ganzen materiellen Welt nur insofern ausgesprochen, als das Interesse der religiösen Wahrheit es erfordert. Demgemäß sind alle jene Wahrheiten und Grundsätze, welche oben bezüglich der Schöpfung im Allgemeinen behandelt wurden, auch auf die materielle Schöpfung anzuwenden.

---

1) Vgl. oben §. 266, II, S. 176 ff.

2) Es ist dieses durch alle jene zahllosen Zeugnisse der heiligen Schrift und der Ueberlieferung ausgesprochen, welche wir theils betrachtet haben, theils im Verlaufe der speciellen Dogmatik betrachten werden, und welche in den verschiedensten Beziehungen die Realität des menschlichen Leibes und der übrigen Körper und deren Unterschied vom Geiste theils direct aussprechen, theils voraussetzen. Das Lateranense IV aber hat den Unterschied zwischen Körper, Engel- und Menschenwelt in das Glaubensbekenntniß aufgenommen (S. oben S. 54, Note 2) und das *Vaticanum* auf's Neue ausgesprochen. S. oben S. 32, Note 1.

3) S. oben §. 261, V, 2. S. 72 ff.

4) S. oben §. 261, V, 3 (S. 73 ff.) und 5 u. 6 (S. 78 ff.).

5) S. oben §. 261, V, 4 S. 74 ff.

6) S. oben §. 261, VI, S. 80.

Es sind demnach sowohl die einzelnen körperlichen Wesen ganz und in allen ihren Theilen, als die gesammte Ordnung der sichtbaren Welt ein Werk des absolut freien und weisen göttlichen Willens. In dieser Beziehung gilt Alles, was oben[1]) über die Freiheit und Urbildlichkeit Gottes bezüglich der Schöpfung überhaupt gesagt wurde. Vor Allem ist daher festzuhalten, daß die materiellen Dinge und die ganze Naturordnung einestheils ein Werk des freien Willens Gottes und ganz von demselben abhängig, anderntheils aber entfernte Bilder (vestigia) des göttlichen Wesens sind und daher ewigen und nothwendigen göttlichen Ideen entsprechen. Hiernach beantwortet sich die Frage, ob und inwiefern von einer Nothwendigkeit des Wesens und der Gesetze der materiellen Natur geredet werden kann. Es war keineswegs nothwendig, daß Gott gerade diese materiellen Naturen und gerade diese Naturordnung erschuf; er hätte auch ganz andere Wesen und eine ganz andere Naturordnung aus den im Schatze seiner Weisheit enthaltenen unendlich vielen Möglichkeiten verwirklichen können. Nothwendig ist nur, daß, wie eine jede dieser möglichen Ideen und Ordnungen materieller Wesen und Welten, so auch die, welche Gott wirklich wählte, dem göttlichen Wesen als dem eminenten Urbilde und deßhalb den darin begründeten Bestimmungen und Gesetzen alles Seins entspricht. Insofern also Gott nicht mit seinem eigenen Wesen und daher nicht mit der in demselben wurzelnden Natur der Dinge und den ewigen und nothwendigen Gesetzen alles Seins in Widerspruch treten kann, gibt es auch in der materiellen Ordnung nothwendige Seinsbestimmungen und Seinsgesetze[2]). Damit sind aber die auf der freien Wahl Gottes beruhenden Wesensbestimmungen und Gesetze der bestehenden Naturordnung nicht zu verwechseln. Diese constituiren zwar für die ihnen unterworfenen Geschöpfe eine Nothwendigkeit, nicht aber für Gott, der auch eine andere Ordnung hätte schaffen können[3]) und der, nachdem er sie so,

---

1) Vgl. §. 263.

2) Daher kann und muß man allerdings sagen, daß eine mathematische Absurdität, z. B. ein vierdimensionaler Raum, eine absolute Unmöglichkeit ist.

3) Es ist eine naturwissenschaftliche Streitfrage, ob alle Erscheinungen der Natur aus von einander verschiedenen Stoffen und Kräften oder aus einem gleichartigen Stoff und Einer Kraft resp. Bewegung zu erklären seien. Beide Auffassungen setzen die schöpferische Thätigkeit voraus. Mag man also das System der Vielheit oder der Einheit der Naturkräfte annehmen, so kann man nicht bestreiten, daß auch eine andere Ordnung, als die wirklich bestehende möglich wäre und von Gott hätte gewählt und schöpferisch festgestellt werden können. — Insbesondere ist das von P. Secchi (Die Einheit der Naturkräfte, übersetzt von Schulze. 2 Bde., Leipz. 1876) auf Grund der neuesten Ergebnisse der exacten

wie sie ist und empirisch erkannt wird, erschaffen hat, dieselbe mit unumschränkter Macht und Freiheit beherrscht, wie wir dieses bereits früher gesehen haben[1]) und unten in der Lehre von der Providenz noch näher betrachten werden.

Hier ist der Ort, um über die unter Philosophen und Naturforschern, zumal in unserer Zeit, viel bestrittenen Fragen über die Constitution der Körper und den Ursprung der Arten, so weit dieselben die Theologie berühren, das Nothwendige anzudeuten.

IV. Die aristotelisch-scholastische Lehre, daß ein jeder Körper aus Form und Materie, als den beiden sein Wesen constituirenden Principien, zusammengesetzt ist, genießt in den katholischen Schulen constantes und allgemeines Ansehen. Ebenso gewiß ist es aber auch, daß diese Lehre, so weit sie sich auf die Körperwelt im Allgemeinen bezieht, nicht dogmatisch ist; nur bezüglich des Menschen ist es katholische Lehre, daß die vernünftige Seele wahrhaft, durch sich und wesentlich die Forma des menschlichen Leibes ist[2]).

Naturforschung aufgestellte System keineswegs dem Materialismus oder Pantheismus günstig, vielmehr geeignet, beide stringent zu widerlegen. „Denn darnach reduciren sich alle Kräfte auf Bewegung von Theilchen, die eine bestimmte Entfernung von einander haben, und der ganze Unterschied der Kräfte entspringt der schnelleren oder langsameren Bewegung, der verschiedenen Form und Richtung der Bewegung (rotirende, fortschreitende, oscillirende u. s. w.) und der Masse der bewegten Theile. Nun aber ist der Stoff aus sich ganz und gar indifferent für einen bestimmten Platz im Raume, und folglich die Theilchen indifferent für jede beliebige Entfernung von einander, indifferent für Ruhe und Bewegung und für jede Form, Richtung und Geschwindigkeit der Bewegung und kann auch jede beliebige Größe der Masse haben. Es muß also eine äußere Ursache ihm den Platz angewiesen, ihn in bestimmte Bewegung versetzt und seine Masse bestimmt haben, damit Kräfte gesetzmäßig wirksam werden und eine Weltentwickelung einleiten konnten. Die äußere Ursache konnte in letzter Instanz nicht wieder Stoff sein, da auch er aus sich den Abstand, die Bewegung und Masse nicht bestimmen konnte. Es muß also eine sich selbst bestimmende, lebendige und freie Ursache, ein Geist, den Weltbildungsproceß einleiten. Daß derselbe intelligent sein muß, ergibt sich schon aus der freien Auswahl, die er aus unendlich vielen Möglichkeiten treffen mußte, speciell aber daraus, daß nicht ein beliebiger zufälliger Anstoß eine geordnete Entwickelung herbeiführen konnte, sondern nur ein mit berechnender Ueberlegung geführter Impuls erklärt, warum in den unzähligen Stadien der Entwickelung nicht vielmehr Ruhe oder vielgestaltiges Chaos, als consequente Fortbildung eintrat." Gutberlet, in Natur und Offenb. 1878, S. 16.

1) Bd. 1, §. 42.

2) *Concil. Viennense* a. 1311. (Clement. l. 1, tit. 1, c. 1.) *Lateranense V.* Sess. 8 Const. Apost. regim. Den Sinn und Umfang dieser Wahrheit werden wir in der Lehre von der Natur des Menschen behandeln.

Denn wenn die kirchlichen Entscheidungen bezüglich der Menschennatur ein gewisses Präjudiz zu Gunsten der aristotelisch-scholastischen Lehre auch bezüglich der bloßen Körper bilden, so ist es doch unstatthaft, jenen Entscheidungen eine Tragweite zu geben, welche die kirchliche Autorität nicht geben wollte. Daher sind von der scholastischen sententia communis bezüglich der Constitution der rein körperlichen Wesen abweichende Theorien von angesehenen katholischen Lehrern unbeanstandet in kirchlich approbirten Werken vertheidigt worden[1]), und geben auch die angesehensten und entschiedensten Vertreter der scholastischen, in specie thomistischen Lehre von Form und Materie zu, daß diese Theorie nicht eine dogmatische, sondern eine naturphilosophische Lehre ist, und daß ihr nur eine philosophische Gewißheit oder selbst nur Probabilität zukomme[2]).

---

1) So in unserer Zeit von Tongiorgi, Cosmol. lib. 1; Palmieri, Instit. philos. t. II Cosmol. (ein Referat über seine Lehre von Höhler im Kathol. 1876, II, S. 24 ff.) und früher von Cardinal Gerdil, welcher sich zum Atomismus bekennt, den er mit der scholastischen Lehre zu vereinigen sucht. Er meint nämlich, man könne der materia prima der Scholastiker die Atome Gassendi's gleichsetzen, während er bezüglich des Menschen die von der Kirche definirte Lehre bekennt, bezüglich der Thiere und Pflanzen aber als forma substantialis eine sensitive resp. vegetative Seele annimmt; bei den anorganischen Substanzen dagegen läßt er die forma substantialis lediglich in einer bestimmten Zusammenordnung der Atome bestehen.

2) Zum Beweise dieses Thatbestandes genügt es den Cardinal Zigliara (Cosmolog. l. 2, c. 2) anzuführen. Derselbe lehrt, daß die scholastische Theorie unter der Voraussetzung, daß es in der Körperwelt substantiale Veränderungen gebe, metaphysisch evident sei; da aber die Existenz solcher Veränderungen nicht absolut gewiß, sondern nur von größter Wahrscheinlichkeit sei, so behaupte er das scholastische System nur als sehr probabel und als probabler als die anderen Systeme, was aber auch in einer so dunklen Sache der Vernunft genügen müsse. Quia vero haec substantialis mutatio in corporibus, etsi certissima non sit, maximam tamen habet probabilitatem, quae satis est viro prudenti in rebus tam obscuris; ideo in prologo ad hoc caput diximus systema scholasticum prae aliis systematibus longe probabilius esse. Nachdem hierauf Zigliara die Behauptung Palmieri's, es sei fraglich, ob die gewöhnliche thomistische Lehre die des h. Thomas sei, widerlegt, schließt er mit den Worten: Videat ergo egregius noster adversarius impossibile esse in hac quaestione dubitare de mente S. Thomae. Sequatur igitur sententiam contrariam S. Thomae, si illi magis arrideat: nam libertas opinandi in his quae sunt opinabilia laudabilis est: sed quae auctores indubie docent, ipsis indubie tribuenda sunt. So urtheilt auch *Zephirin. Gonsalez*: Scholasticorum doctrina circa prima corporum principia, si non mathematice demonstratum, certe tamen probabilius et rationabilius quam reliqua existit ac tandem valde philosophicum. *Cosmolog.* cap. 2, art. 3.

Auf der anderen Seite aber kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die aristotelisch-thomistische Lehre von Form und Materie[1])

1) Da wir die Begriffe der Materie und Form in der Lehre von der Natur des Menschen näher besprechen müssen, so begnügen wir uns hier mit folgenden Andeutungen. Vor Allem ist hervorzuheben, daß die Frage, die uns hier beschäftigt, nicht eine Frage der Erfahrungswissenschaft oder eine physikalische Frage in diesem Sinne, sondern eine Frage der Vernunftwissenschaft, eine metaphysische Frage ist. Die Naturwissenschaft stellt die thatsächlichen Erscheinungen fest, aber aus diesen das Wesen der Dinge, hier der Körper, zu erschließen, ist Aufgabe der Philosophie. Dieses Wesen ist etwas Uebersinnliches, das ebenso wenig von den Sinnen wahrgenommen, als von der sinnlichen Einbildungskraft vorgestellt werden kann. Substantia autem, inquantum hujusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subjacet alicui sensui, nec etiam imaginationi, sed soli intellectui, cujus objectum est *quod quid est. S. Th.* 3, q. 76, a. 7. Die meisten Schwierigkeiten, Irrthümer und Mißverständnisse bezüglich der scholastischen Lehre von Materie und Form entstehen daraus, daß man dieses verkennt und sich sinnlich vorstellen will, was nur denkend erfaßt werden kann. Es ist nämlich, wenn wir Materie und Form als die constituirenden Principien des Körpers bezeichnen, nicht von der materia *secunda*, die bereits ein vollständig constituirter Körper ist, und nicht von deren forma *accidentalis* die Rede, sondern von der materia *prima*, die nicht bereits selbst ein vollständiges körperliches Wesen, sondern nur ein Bestandtheil desselben ist, und von der forma *substantialis*, welche nicht einer bereits vollständigen Substanz ein nur accidentelles, sondern der materia prima das substantielle Sein selbst verleiht. Wenn man also den Unterschied zwischen Materie und Form durch das Beispiel von Wachs oder Marmor, welche unter der Hand des Künstlers die verschiedensten Gestalten annehmen, verdeutlicht, so dürfen wir nicht vergessen, daß dieses eben nur ein inadäquater Vergleich ist. Der Marmor ist bereits ein aus Form und Materie bestehender Körper, und die Form des aus ihm gestalteten Bildes ist nicht innere Wesensform, sondern nur eine äußere und accidentale, und zwar eine künstliche Form. Darin liegt der wesentliche Unterschied; die Aehnlichkeit besteht nur darin, daß, sowie der Marmor an sich zu jeder beliebigen Figur gestaltet werden kann, daher für jede bestimmte Figur indifferent und aller Figuren empfänglich ist, obwohl er nur in irgend einer Gestalt wirklich sein kann: ebenso die materia prima indifferent und empfänglich ist für alle Wesensformen, obwohl sie nur in irgend einer substantialen Form wirklich sein kann, wie diese hinwiederum, um zu sein, einer Materie bedarf, in welche sie aufgenommen wird. Die materia *prima*, welche die Scholastiker meinen, wenn sie einfach von Materie reden, ist also reine Potenz (potentia pura). An sich ist sie daher weder Wesen, noch Existenz und kann ohne eine bestimmte Form nicht wirklich sein; daher kann sie auch nur indirect und analog erkannt und nur in negativer Weise definirt werden; sie ist am Körper das Bestimmungslose und zu Allem Bestimmbare. Deßhalb ist aber die Materie nicht pures Nichts, nicht die bloße logische, sondern physische Möglichkeit, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird und Augustin mit den Worten ausspricht: Et intendi in ipsa corpora eorumque mutationem altius inspexi, qua desinunt esse,

als den ersten inneren Seinsprincipien der Körper, insbesondere der organischen, philosophisch wohl begründet [1]), mit allen wirklichen Er-

---

quod fuerunt, et incipiunt esse, quod non erant, eorumdemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil. *Confess.* 12, 6. Wenn daher Hertling (Materie und Form S. 87) urtheilt, die Materie sei im peripathetischen Sinne nichts Anderes, als die logische Möglichkeit, so können wir damit nicht einverstanden sein. Ist die Materie das Form- und Bestimmungslose, aber eben deßhalb für alle Formen Empfängliche, so ist die Form das Bestimmende, wodurch die Materie ein bestimmtes körperliches Wesen, eine bestimmte Natur und dadurch erst der Existenz fähig ist. Daraus ist klar, daß die Form das das Wesen verleihende, oder active, die Materie das das Wesen und Sein aufnehmende, oder passive Princip der aus Form und Materie zusammengesetzten Dinge ist. Erstere wird daher als der erste Act, die Entelechie der Materie bezeichnet, wodurch diese zu einem bestimmten Wesen wird und ein bestimmtes Wesen ist. Weil nur ein bestimmtes Wesen sein oder existiren kann, so ist die Form auch das das Sein oder die Existenz verleihende. Weil aber kein erschaffenes, also auch nicht ein aus Form und Materie zusammengesetztes Wesen sein Sein ist, was Gott allein zukommt, so ist in ihm die Existenz vom Wesen verschieden und erstere eine Folge des letzteren. Da endlich nur ein wirkliches Wesen wirken kann, so ist die Form auch das Princip des Wirkens, m. a. W. der *actus primus* ist Princip des *actus secundus*, und zwar sowohl der Thätigkeit überhaupt, als der bestimmten Arten der Thätigkeit. Daher der Satz, daß jedes Wesen durch seine Wesensform und gemäß derselben wirkt. — Form und Materie sind demnach die beiden wesentlichen und constituirenden inneren Principien einer jeden körperlichen Substanz und insofern kann man sie die beiden Bestandtheile des Körpers nennen, nicht aber sind sie nebeneinander seiende Theile der Substanz, sondern sie constituiren mit einander die Substanz ganz und in allen ihren Theilen; daher kommt auch Wesen und Sein weder der Materie getrennt von ihrer Form, noch der Form getrennt von der Materie, sondern dem aus Form und Materie bestehenden Ganzen oder der Substanz zu.

1) Der erste und vorzüglichste Beweis für das peripathetisch-scholastische System ist der aus den substantialen Veränderungen der Körper. Nach der Erfahrung und der richtig denkenden Vernunft, sowie nach dem hieraus sich ergebenden Consens des Menschengeschlechtes gibt es in der Natur, wie substantial und specifisch von einander verschiedene körperliche Wesen, so auch fort und fort substantiale Veränderungen, indem körperliche Wesen vergehen, nicht aber durch Vernichtung, und neue Wesen entstehen, nicht aber durch Schöpfung, sondern dadurch, daß die körperlichen Wesen aufhören das zu sein, was sie waren, und etwas werden, was sie nicht waren, m. a. W. durch substantiale Corruption und Generation. Eine solche substantiale Veränderung setzt aber voraus, daß ein Subject da ist, welches substantial aufhört zu sein, was es war, und substantial etwas wird, was es zuvor nicht gewesen. Ein solches Subject, das seine Wesensform verlieren und eine andere Wesensform annehmen und dadurch eben aus einem Wesen ein anderes Wesen werden kann, muß also nicht nur dem ontologischen Begriffe

nach, sondern auch physisch vorhanden sein. Dieses Subject ist aber die *materia prima*. Würde man dieses leugnen, so müßte man behaupten, daß entweder die Entstehung eines jeden neuen körperlichen Wesens auf Schöpfung beruhe, welche dieses Wesen seinem ganzen Sein nach aus dem Nichts in's Dasein rufe; oder aber man müßte behaupten, daß es gar keine substantialen, sondern nur accidentale Veränderungen gebe. Ersteres steht nicht nur mit der Vernunft, sondern auch mit dem Glauben in Widerspruch, welcher lehrt, daß die Schöpfung der Körperwelt am sechsten Tage vollendet war, und daß Pflanzen und Thiere nicht durch neue Schöpfungen, sondern durch die natürliche Fortpflanzung sich vermehren. Daß aber die fort und fort neu entstehenden Naturwesen wahrhaft substantial für sich bestehende Wesen sind und daß es somit wahrhaft, wie ein Vergehen, so auch ein Werden neuer körperlicher Substanzen gibt, müssen wir so gewiß annehmen, als die Vernunft uns nöthigt, aus den Eigenschaften eines Dinges auf sein Wesen, von seinen Accidenzien auf seine Substanz zu schließen. Wesen von verschiedenen und einander entgegengesetzten Eigenschaften sind substantial verschieden und können nur die Materie, nicht aber die substantiale Form mit einander gemein haben. Generatio et corruptio sunt ex ente contrario in ens contrarium. *Thom.* De verit. q. 5, a. 2, ad 6. Das Gesagte wird noch klarer, wenn wir kurz die scholastische Lehre vom Werden und Vergehen der materiellen Dinge in's Auge fassen. Da weder die Materie, noch die rein materiellen Formen (formae substantiales et informantes, im Unterschied von den geistigen Wesen, die getrennt von der Materie bestehen oder doch bestehen können und daher formae subsistentes und separatae genannt werden und wovon wir hier nicht handeln) für sich bestehen können: so ist klar, daß wir uns weder die materia prima, etwa als einen Urnebel (denn wenn ein solcher existirt, ist er materia secunda), noch die formae wie geistartige Wesen als vor ihrer Vereinigung für sich bestehend denken dürfen. Vielmehr ist die Materie stets nur durch eine bestimmte Wesensform und zwar nur in der Materie resp. einem bestimmten Theile der Materie wirklich (insofern kann mit Recht die Materie, materia signata, als Individuationsprincip bezeichnet werden). Daraus folgt, daß die Materie eine neue Wesensform nur dadurch annehmen kann, daß sie ihre bisherige Wesensform verliert, derselben privirt wird. Das drückt das Axiom aus: Generatio unius est corruptio alterius. Wenn man aber fragt, wodurch diese Generation und Corruption bewirkt wird, so ist zu antworten, daß dieselbe eine äußere wirkende Ursache (causa *efficiens*) voraussetzt: denn daß die Materie, die allen Formen gegenüber indifferent sich verhält, aus sich keines Wirkens und also auch nicht, wie eine falsche Naturphilosophie träumt, eines Verlangens und Strebens fähig sei, ist durch sich klar. Ebenso wenig kann dieses durch die neue Form bewirkt werden: denn eine solche existirt außerhalb der Materie nicht und entsteht selbst erst mit dem neuen Körper, dem compositum, dessen Form sie ist. Sciendum est quod materia prima, et etiam forma non generatur neque corrumpitur, quia omnis generatio est ex aliquo ad aliquid. Id autem, ex quo est generatio, est forma. Si ergo materia et forma generarentur, materiae esset materia, et formae esset forma, et sic in infinitum: unde generatio non est nisi compositi proprie loquendo. *S. Thom.* Opusc. 31, De principiis naturae. Die bewirkende Ursache, wodurch ein materielles Wesen

gebnissen der Erfahrungswissenschaften im Einklang[1]), den höheren

seiner bisherigen Form beraubt wird und eine neue substantiale Form erhält, ist aber an sich nicht unmittelbar ein schöpferisches Wirken Gottes, sondern das gesetzmäßige Wirken der von Gott erschaffenen Naturkräfte. Aehnlich wie die Wirksamkeit des Künstlers eine materia secunda ihrer bisherigen accidentalen Form beraubt und die Form dieses Kunstwerkes mittheilt, haben die von Gott erschaffenen Naturen und ihre Kräfte das active Vermögen, aus der Materie, unter Zerstörung der alten, neue Formen hervorzurufen. Und sollte auch die Natur nicht mehr vermögen, als die Kunst, nämlich nicht nur accidentale, sondern substantiale Veränderungen zu bewirken, selbstverständlich nicht aus sich selbst, sondern durch die von Gott ihr verliehene Kraft und Wirksamkeit? Dies ist der Sinn des Satzes, daß die substantialen Formen aus der Potenz der Materie durch die Kräfte der Natur educirt werden. Actum extrahi de potentia materiae nihil aliud est, quam aliquid fieri in actu quod prius erat in potentia. *S. Th.* 1, q. 90, a. 2, ad 2. Aus allem diesem ist endlich klar, was der Satz sagen will, daß die Principien aller natürlichen Generation auf der einen Seite die Materie, die Form und die Privation, auf der anderen Seite aber als bewirkende Ursache die Kräfte der Natur seien. Ex dictis ergo patet tria esse principia naturae, scilicet materiam, formam et privationem: sed non sunt haec sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum . . . Forma etiam non est nisi in facto esse, quod autem operatur est in fieri, dum res fit. Oportet ergo praeter materiam et formam aliquod principium esse quod agat, et hoc dicitur causa efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus. *S. Thom.* De princip. nat. — Zu diesem ersten Argument aus den substantialen Veränderungen in der Natur kommt der Beweis aus den Eigenschaften der Körper selbst: denn einem jeden Körper sind unleugbar und zugestandenermaßen zwei Grundeigenschaften eigen: die Ausdehnung, welche wesentlich die Theilbarkeit einschließt und die Voraussetzung der Undurchdringlichkeit und der Einnahme eines bestimmten Raumes ist, und eine einheitliche Kraft, aus welcher sich die Widerstandskraft, die dem Körper eigenthümliche Gestalt und alle seine innere und nach Außen gehende Wirksamkeit erklärt. Diese beiden einander entgegengesetzten Grundeigenschaften lassen sich nicht auf Ein Princip, sondern nur auf jene beiden Principien zurückführen, deren Eigenthümlichkeit wir in dem Begriff der Materie und Form denken. Forma . . . est actus et actionis principium . . . Quantitas se tenet ex parte materiae. *S. Thom.* In 4 Sent. dist. 12, q. 1, a. 2, ad q. 5. — Dagegen sind die anderen Systeme, insbesondere der einseitige Atomismus und Dynamismus nicht geeignet und ausreichend, die Natur der Körper genügend philosophisch zu erklären. Abgesehen davon, daß der Atomismus die Körper aus Körpern (denn die Atome sind nichts als kleine Körper) erklärt, vermag er nicht die substantiale Einheit der Naturwesen zu erklären. Der Dynamismus aber ist, von anderen schlimmen Consequenzen abgesehen, außer Stande die Ausdehnung zu begründen. Beide Systeme beruhen mehr auf Phantasievorstellungen, als auf richtigem und scharfem Denken.

1) Der Haupteinwand, der selbst von katholischen Philosophen wie Tongiorgi, gegen die scholastische Lehre, so weit sie sich auf die anorganischen

Körper bezieht, erhoben wurde, besteht darin, daß dieselbe unhaltbar geworden, seitdem die chemische Analyse dargethan, daß alle zusammengesetzten Körper aus einfachen Elementen zusammengesetzt seien, in die man durch die geeigneten Reagentien jene Körper auflösen und aus denen man sie wiederherstellen kann. Allein die Chemie bringt nicht bis zum Wesen der Dinge. Ihre einfachen Elemente sind, wenn sie wirklich einfach sind, selbst Körper mit einer Ausdehnung und einer eigenthümlichen und einheitlichen Actualität, welche die Vernunft auf zwei verschiedene Principien, die Materie und Form, zurückführt. Was aber die chemischen Zusammensetzungen betrifft, so gibt die scholastische Philosophie die Thatsachen der Chemie vollständig zu; allein sie stellt in Abrede, daß die Chemie beweise, daß in den chemischen Mischungen und Entmischungen keine substantiale Veränderung stattfinde. Auch die Chemie nimmt an, daß im Wasser die Eigenschaften und Thätigkeiten des Wasser- und Sauerstoffes aufgehoben, wie sie sagt, neutralisirt sind, und sie muß zugeben, daß jeder entdeckbare, ja denkbar kleinste Theil des Wassers Wasser, nicht Sauerstoff oder Wasserstoff ist. Was kann uns daher hindern, anzunehmen, daß durch die die Umwandlung der beiden Elemente in Wasser bewirkende calorische Naturkraft eben eine substantiale Umwandlung dieser beiden Substanzen in eine neue Substanz, das Wasser, stattgefunden? Wenn man einwendet, das sei nicht der Fall, weil man aus dem Wasser die beiden Elemente und zwar in gleicher Gewichtssumme herstellen könne, so ist das eine reine petitio principii: denn wodurch beweist man, daß nicht hier wiederum eine substantiale Umwandlung des Wassers in die beiden Elemente eintritt? Daß aber im Wasser die Elemente *virtualiter* bleiben, lehren auch die Anhänger des scholastischen Systems, und damit ist allen Anforderungen der modernen Naturwissenschaft, zugleich aber auch der philosophischen Vernunft genügt, welche nun einmal von den Eigenschaften auf das Wesen und von entgegengesetzten Eigenschaften auf entsprechende Seinsprincipien schließt. Wollte man aber auch zugeben, daß die anorganischen Körper nicht einheitliche Substanzen, sondern bloße Summen verschiedener Substanzen seien, so muß man jedenfalls, wie auch die angesehensten Anhänger des chemischen Atomismus nicht leugnen, bei den organischen, noch mehr bei den sensitiven Wesen gewisse, die materiellen Elemente zur Einheit verbindende und beherrschende, das Leben und die Sensation bewirkenden Principien oder Formen zugeben. Und selbst wenn man alle Phänomene der Natur auf Atombewegungen und das pflanzliche Leben lediglich auf den Organismus als auf eine bestimmte Ordnung bewegter Atome zurückführen wollte, müßte man in dieser Ordnung selbst ein einheitliches Princip erkennen. Aber dieses reicht jedenfalls bei den sensitiven und willkürlich sich bewegenden Wesen, den Thieren, nicht aus, wie dieses die größten Naturforscher, nicht nur gläubige, wie Secchi, sondern auch ungläubige, wie Dubois-Reymond, anerkennen. Während Secchi in seinem auf der Höhe der neuesten Fortschritte stehenden Werke über die Einheit der Naturkräfte von den Pflanzen sagt: „Dieselben können das einfache Resultat aus der Anordnung der Theile und der Wirkung der physikalischen Kräfte sein. Das Verständniß aller Bewegungen und der Anordnung aller Theile, aus denen der Pflanzenkörper besteht, wird uns wohl immer unzugänglich bleiben: allein wenn es auch nicht möglich ist einzusehen, auf welchem Wege eine Wirkung erzielt wird, so ist doch damit nicht ausgeschlossen, daß man vielleicht zur Erkenntniß des

Wesens des thätigen Principes gelangen kann" — stellt er bezüglich der Thiere eine solche Möglichkeit entschieden in Abrede. „Im Unterschied von den Pflanzen," schreibt er, „besteht in den Thieren ein Princip, das über die Materie erhaben ist und die Thätigkeit derselben beherrscht. Auch ihnen liefern die physikalischen Kräfte das erste nothwendige Element, nämlich die Bewegung, welche aber bei allen den Thätigkeiten, welche dem Organismus allein eigenthümlich sind, in einer Weise erfolgt, daß sie von einem Einflusse abhängig ist: durch diesen Einfluß erleiden die Wirkungen, welche unmittelbar durch die physikalischen Kräfte hervorgebracht würden, wenn sie allein wirkten, eine Modification und es zeigt sich eine Reihe von Bewegungen einer höheren Ordnung, welche viel zusammengesetzter und viel zarter sind, als die der Pflanzen. Durch dasselbe Princip wird auch eine bestimmte Bewegungsgröße dazu verwendet, die einzelnen Theile des eigenen Körpers oder auch äußere Gegenstände in eine andere Lage zu bringen, und zwar erfolgen dann die Vorgänge nach denselben Gesetzen, nach denen sich überhaupt die Bewegung der Materie weiter überträgt. Wenn es auch auf den niederen Stufen der Thierwelt schwer hält zu entscheiden, in wie weit die Bewegungen automatisch und in wie weit autonomisch erfolgen, wie weit sich also der Unterschied zwischen Thier und Pflanze erstreckt (sowie es z. B. bei vielen Meeresthieren und Infusorien nicht leicht ist zu sagen, ob in ihnen mehr das animale Princip oder einfach die vegetabile Thätigkeit zur Geltung kommt), so kann bei den höheren Thierklassen ein Zweifel nicht mehr obwalten. Mit einem Worte: bei den Thieren dient die Bewegung, in welcher die physikalischen Kräfte stehen, jenem höheren Principe gleichsam nur als Werkzeug oder Hilfsmittel und wird von ihm je nach dem Ziele, das erreicht werden soll, gelenkt, so daß also die Materialität des Organes die wesentliche Bedingung für die Ausführbarkeit der Functionen ist, die dem immateriellen Gebiete angehören. Wir wollen diese Vorstellung durch einen Vergleich erläutern, der, wenn er auch der Sache nicht vollständig entspricht, doch nicht ganz unpassend sein wird. So wie eine Locomotive, mag sie auch noch so vollkommen gebaut sein, sich nicht aus eigenem freien Willen in regelmäßige Bewegung versetzen kann, wenn der Maschinist nicht den Dampfkanal öffnet und den Schieber so einstellt, daß sie sich vorwärts bewegt: so besteht in jener Klasse von Wesen nicht allein eine organische Anordnung der Stoffe und die Bewegung, welche auch jeder leblosen Materie beständig anhaftet, sondern es kommt in ihnen noch ein weiteres Princip zur Geltung, welches über die bloße Materialität erhaben ist. Dieses leitende Princip ist aber so eng mit dem Stoffe verbunden, daß, sobald es erloschen ist, auch der Mechanismus des Lebens zu wirken aufhört und der Körper nur noch den Einwirkungen der physikalischen Kräfte überlassen bleibt, sowie auch jede bedeutende Verletzung die Thätigkeit des höheren Principes ein Ende erreichen läßt." Das stimmt genügend, wie uns scheint, mit dem scholastischen System zusammen, wie auch Secchi anerkennt, daß die Naturwissenschaft keine metaphysische Erklärung der Körper gibt. (Einh. d. Naturkr. v. Secchi, autoris. Uebers. v. Rud. Schulze. Leipzig 1876. Bd. 2, S. 358 ff.). Am Schluß faßt Secchi das Resultat der naturwissenschaftlichen Ergebnisse der Gegenwart und seiner eigenen Forschungen in die Worte zusammen: „Existenz, Bewegung, vegetabiles Leben, Empfindung und Intelligenz, das sind die fünf großen Stufen, auf denen die ganze erschaffene Welt zu immer größerer Höhe aufsteigt. In dem Augenblicke, als der Schöpfer

Wahrheiten und Interessen der Vernunft und des Christenthums entsprechend ist[1]).

der leblosen Materie die Existenz verlieh, ertheilte er ihr zugleich ein Princip der Thätigkeit, bestehend in einer unzerstörbaren Bewegung. In anderen Complexen dagegen bestimmt er die Bewegung vermittelst einer besonderen Anordnung des Stoffes, welche aber immer noch den physikalischen Kräften untergeordnet blieb: in anderen ließ er ein neues Princip zur Mitwirkung gelangen, welches über die Materie erhaben ist und deren Thätigkeit regulirt: den höchsten Wesen endlich, welche er auf diese Erde verpflanzte, verlieh er das Licht der Vernunft, welches dem Menschen allein die Fähigkeit ertheilt, sich selbst, seinen Schöpfer, dessen Werke und den generischen Zusammenhang der Dinge zu erkennen und bis zu einem gewissen Grade selbst eine schöpferische Thätigkeit zu entfalten." Damit kann ein Scholastiker einverstanden sein, ohne Grund zu haben, die aristotelisch-scholastische Lehre über Materie und Form aufzugeben; vielmehr wird unanfechtbar sein und bleiben, was Haffner (Grundlinien der Aufg. d. Philos. S. 136) mit den kurzen Worten sagt: „Die mechanisch-atomistische Erklärung der Körper, wie sehr sie auch der Empirie als Hilfslinie dienen mag, ist als metaphysische Erklärung ungenügend und unhaltbar ... Der Dynamismus widerspricht den ontologischen Grundgesetzen, welchen zufolge jede wirkende Kraft eine individuirte Substanz voraussetzt. Es läßt sich in der That keine andere Theorie ersinnen, als die traditionell gegebene, welche in den Körpern ein passives, unbestimmtes, wandelbares Substrat, die Materie, und ein activ wirksames, gestaltendes, Wesen und Ziel bestimmendes Princip, die Form (forma substantialis) unterscheidet. Diese Theorie gibt allein eine gemeinsame Erklärung aller Stufen der Körperbildung und bildet zugleich die Unterlage für die richtige Auffassung des Verhältnisses der geistigen Seele des Menschen zu dem Körper. Wenn bei Durchführung der Begriffe von Materie und Form in den von der Empirie und den rationellen Wissenschaften dargelegten Detail-Processen sich Schwierigkeiten ergeben, so behalten die aus ontologischen Principien nothwendig sich ergebenden Grundbegriffe ihre Giltigkeit dennoch. Die empirische und metaphysische Auffassung decken sich, wie schon bemerkt, niemals ganz, aber sie widersprechen sich nicht."

1) Was die Interessen des Glaubens betrifft, so harmonirt die scholastische Lehre offenbar unter allen Systemen am besten mit der von der Kirche definirten Lehre über die Einheit des Menschenwesens. Mit dieser Wahrheit hängen aber die wichtigsten christlichen Dogmen, namentlich das von der Incarnation, innigst zusammen. Aber auch schon vom natürlichen Standpunkte aus empfiehlt sich das scholastische System der von materialistischen und pantheistischen Vorurtheilen nicht verdunkelten Vernunft, indem es allein eine wahrhaft ideale Auffassung der Natur ermöglicht. Nach Glauben und Vernunft sind in allen, auch den vernunftlosen Wesen, ewige Ideen Gottes, die im Wesen Gottes ihr Urbild haben, verwirklicht. Daher werden auch diese Urbilder formae, nämlich exemplares genannt. Weil die formae der Dinge Abbilder der göttlichen Ideen sind, können wir aus den Dingen ihr Wesen und ihre Ideen erkennen. Daher bezeichnen wir mit dem Namen formae auch unsere Gedanken von den Dingen. Vgl. Bd. 3, §. 141. Weil allen Dingen vernünftige Ideen zu Grunde liegen, wirken sie auch zu vernünftigen Zwecken und sind alle Dinge und ihre gesammte Ordnung eine Offenbarung der göttlichen Weisheit. Ex diversitate autem for-

Wir haben daher guten Grund, an dieser, durch die Autorität der größten Denker aller Zeiten[1]) gestützten Theorie festzuhalten. Dadurch sind wir in keiner Weise genöthigt, die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften und die naturwissenschaftlichen Hypothesen zu verwerfen, welche von den Naturkundigen für geeignet erachtet werden, die Phänomene der Natur zu erklären[2]).

---

marum sumitur ratio ordinis in rebus. Quum enim forma sit secundum quam res habet esse, res autem quaelibet, secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex, necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles (Physic., I, text. comm. 81), de forma loquens, dicit quod „est divinum quoddam et appetibile." Similitudo autem, ad unum simplex considerata, diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, (tanto) perfectius est; unde in formis differentia esse non potest nisi per hoc quod una perfectior existit quam alia; propter quod Aristoteles (Metaphys., VIII, text. comm. 10) diffinitiones, per quas naturae rerum et formae signantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis; ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. Et hoc evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri; nam supra inanimata corpora inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia, et super haec intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem, secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis; unde et Dionysius (de Divin. Nomin., c. 7) ait quod „divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum." Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia aequalia, sed sit ordo in rebus et gradus. *S. c. g.* l. 3, c. 97. Vgl. Schneid, Die scholastische Lehre von Materie und Form. S. 99 ff.

1) Während die atomistischen und dynamistischen Theorien nur in gewissen Perioden, im Alterthum in der vorsocratischen Zeit und in den Zeiten des Verfalls der Philosophie, in der neueren Zeit seit Cartesius auftreten, aber in den mannigfaltigsten, wechselnden, einander widersprechenden Formen, ist die socratische und die christliche Philosophie seit Augustin und Thomas in allem Wesentlichen in dieser Lehre sich gleichgeblieben und sind zu ihr die angesehensten christlichen Philosophen und auch nicht wenige Naturforscher der neueren Zeit zurückgekehrt. Auch Leibnitz, der seine Monadologie nicht sehr ernst nahm, kehrte nach mancherlei Abirrungen im Wesentlichen zu dem scholastischen Gedanken zurück. Vgl. Schneid a. a. O. S. 9 ff.

2) Ueber die Verträglichkeit des scholastischen Systems mit den Ergebnissen und den begründeten Hypothesen der modernen Naturwissenschaft vgl. besonders *Pesch*, l. c. Disput. 8, De principiis corporum.

V. Wie die ganze Körperwelt, so sind auch die verschiedenen Arten und Gattungen der körperlichen, insbesondere der organischen Wesen Werk der göttlichen Weisheit und Allmacht. Daß dieselben aber nicht das Werk der creatio prima, sondern der creatio *secunda* sind, ist klar im Worte Gottes ausgesprochen. Pflanzen und Thiere in ihren verschiedenen Gattungen sind also aus der bereits durch die creatio prima in's Dasein gerufenen Materie gebildet, und zwar, da die Materie zuvor in anorganischen Formen wirklich gewesen, durch eine substantiale Umwandlung[1]).

Diese creatio secunda der organischen Wesen und ihrer Gattungen ist von der natürlichen Erzeugung derselben, wie solche in der perfect gewordenen Naturordnung stattfindet, wesentlich verschieden[2]). Nicht durch natürliche Fortpflanzung, auch nicht durch die bloßen Kräfte der anorganischen Natur wurden die ersten organischen Wesen, die ersten Pflanzen und Thiere hervorgebracht, sondern durch das schöpferische Wort Gottes. Es wurden also deren formae nicht lediglich durch das Wirken der Naturkräfte, sondern durch den wirksamen göttlichen Willen aus der vorhandenen Materie educirt. Dadurch unterscheidet sich die creatio secunda einestheils von der creatio prima und anderntheils von der natürlichen Fortpflanzung, sowie auch, wenn es eine solche gäbe, was aber erwiesenermaßen nicht der Fall ist, von der s. g. generatio aequivoca[3]).

---

1) Die Beweise für das Gesagte liegen in dem vorausgehenden Paragraphen. Daß die gesammte Materie bereits am Anfang erschaffen wurde und daß sie nicht ohne jegliche Form existiren konnte, darin sind alle einig. Wenn daher die Organismen nicht bereits im ersten Moment der Schöpfung hervorgebracht wurden, mußte die Materie, aus der sie gebildet sind, vorher eine andere substantiale Form haben. Das deutet auch das Hexaëmeron in den Worten an: Germinet terra herbam . . . protulit terra herbam . . . producant aquae reptile etc. . . . Producat terra animam viventem. *Gen.* 1, 11. 12. 20. 24. Der Antheil, der hier der Erde und dem Wasser bei Hervorbringung der Organismen zugeschrieben wird, involvirt wenigstens das, daß sie die Materie zur Bildung der Organismen lieferten.

2) Auch dieses ist klar im Hexaëmeron ausgesprochen, welches genau die ursprüngliche Hervorbringung der Pflanzen aus der Erde von ihrer Fortpflanzung durch den Samen, den sie tragen, unterscheidet. *Gen.* 1, 11. 12. Ebenso wird bei den Thieren die ursprüngliche Hervorrufung, *Gen.* 1, 20. 21, von der Fortpflanzung derselben, *Gen.* 1, 22, unterschieden. Der hier den Wasser- und Luftthieren ertheilte Segen der Fruchtbarkeit bezieht sich selbstverständlich und nach der einmüthigen Auslegung der Väter und Theologen auch auf die Landthiere.

3) Thomas unterscheidet die ursprüngliche Hervorbringung der Organismen durch Gott sowohl von ihrer Fortpflanzung, als von der generatio aequi-

Bezüglich der Frage aber, in welcher Weise Gott die organischen Wesen aus der bereits vorhandenen Materie hervorbrachte, bestanden schon im Alterthum verschiedene Meinungen. Augustinus war auf Grund seiner Theorie einer simultanen Schöpfung der Meinung, daß Gott die Pflanzen nicht unmittelbar aus der Materie am vierten Tage hervorgebracht habe, sondern causaliter oder virtualiter, indem er von Anfang an gewisse Keime und Kräfte in die Erde gelegt habe, kraft deren dieselbe in dem von Gott bestimmten Momente der Entwickelung die Pflanzen hervorsproßte. Gleiches gilt von der Hervorbringung der verschiedenen Thierklassen am fünften und sechsten Tage[1]).

Diese Meinung ist zulässig[2]). Allein die Mehrzahl der Väter

---

voca, die er in sehr weitem Umfange mit den Alten annahm. Obwohl es nach den sicheren Experimenten der exacten Naturforschung eine generatio aequivoca nicht gibt, ist doch die Stelle des heil. Thomas auch noch in anderer Beziehung lehrreich. Sie lautet: Avicenna posuit omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturae. Sed hoc videtur inconveniens, quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus. Unde illa quae naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari. Et ideo dicendum est aliter quod in naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa, quae est in semine, in iis quae ex semine generantur; loco cujus virtutis in iis quae ex putrefactione generantur, est virtus coelestis corporis. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione est aliquod elementum vel elementatum. In prima autem rerum institutione principium activum fuit verbum Dei, quod de materia elementari produxit animalia vel in actu secundum alios sanctos, vel virtute secundum Augustinum (5 super Gen. ad lit. c. 5), non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit, sed quia hoc ipsum quod ex materia elementari virtute seminis vel stellarum possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data. *S. Th.* 1, q. 71, a. 1, ad 1. Wenn daher Thomas *S. Th.* 1, q. 69, a. 2 von der causalen Hervorbringung der Pflanzen am dritten Tage nach Augustin's Meinung (s. unten Note 2) sagt: Producere autem plantas ex terra ad opus propagationis pertinet, so ist dies nur secundum quid zu verstehen: denn wenn Gott am Anfang den Elementen eine Kraft zur Hervorbringung der Organismen verliehen hätte, so wäre dieses eine ursprüngliche Veranstaltung des Schöpfers, nicht eine bleibende Natureinrichtung gewesen, wie sie Gegenstand der Erhaltung und ordentlichen Vorsehung ist.

1) Vgl. die oben S. 224, Note 3 angeführte Stelle aus Gen. ad lit. 5, 5, in fine. Vgl. S. 226, Note 1.

2) Thomas stellt beide Meinungen mit ihren Gründen neben einander. Circa productionem plantarum aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quod plantae productae sunt actu in suis speciebus hac tertia die, secundum quod superficies litterae sonat. Augustinus

und Theologen ist der Meinung, daß Gott Pflanzen und Thiere in jenem vollkommenen Zustande hervorgebracht hat, in welchem sie sich fortzupflanzen im Stande waren[1]). Für diese Meinung scheinen uns überwiegende Gründe zu sprechen[2]).

---

antem, 5 super Gen. ad litt., cap. 5, et 8, cap. 3, dicit, quod causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est, producendi accepisse virtutem; et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturae; dicitur enim Genes. 2, 4: *Istae sunt generationes coeli et terrae, quando creatae sunt in die quo Deus fecit coelum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis, priusquam germinaret.* Ante ergo quam oriretur super terram, factae sunt causaliter in terra. Confirmatur autem hoc etiam ratione; quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter, vel causaliter; a quo opere postmodum requievit, qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modo operatur. Producere autem plantas ex terrae ad opus propagationis pertinet. (Vgl. oben S. 224, Note 3.) Non ergo in tertia die productae sunt plantae in actu, sed causaliter tantum. Quamvis secundum alios dici possit, quod prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet; sed quod ex speciebus primo institutis generatio similium in specie procedat, hoc jam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est, quod Scriptura dicit: *Antequam oriretur super terram*, vel *antequam germinaret*, id est, antequam ex similibus similia producerentur, sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit: *Germinet terra herbam virentem et facientem semen;* quia scilicet sunt productae perfectae species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert ubicunque habeant vim seminativam, utrum scilicit in radice, vel in stipite, vel in fructu. *S. Th.* 1, q. 69, a. 2, c. Bezüglich der Fische und Vögel *S. Th.* 1, q. 71, a. 1, Sed sciendum etc.

1) Vgl. die vorausgehende Note.

2) Vor Allem der Text der heiligen Schrift; daß namentlich *Gen.* 2, 5 so auszulegen, wie Thomas an zweiter Stelle mit der Mehrzahl der Exegeten sagt, kann keinem Zweifel unterliegen. Der Sinn dieser Stelle ist offenbar der, daß Gott die Pflanzen ursprünglich erschaffen habe, bevor dieselben durch natürliche Fortpflanzung entsprangen. Vgl. auch oben S. 225, Note 4. Auch von den Thieren ist ähnlich, wie von den Pflanzen, gesagt: Producant aquae reptile animae viventis; allein gleich darauf heißt es: Creavitque Deus cete grandia; und zwar ist hier das Wort *barah* (s. oben S. 40, Note 4) gebraucht. Was aber von den Thieren wahr ist, gilt offenbar auch von den Pflanzen. Auch innere Gründe sprechen dafür. Wohl läßt sich die Möglichkeit nicht bestreiten, daß Gott den Samen vor der Pflanze, das Ei vor dem Thiere erschuf und fruchtbar machte, oder daß er in anderer Form die Anfänge der Organismen aus Erde und Wasser bildete; allein das Entgegengesetzte scheint uns naturgemäßer und angemessener. Die Hervorrufung, Erhaltung und Entwickelung solcher embryonischer Anfänge der Organismen erheischt eine Reihe überflüssiger Wunder. Credendum non est, sagt Suarez, terram fuisse super-

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, in welchem Verhältnisse die Descendenztheorie zu der natürlichen und geoffenbarten Wahrheit steht. Insofern sie, die Gränzen der Naturwissenschaft überschreitend, in atheistisch-materialistischer Weise aus jener Hypothese die Entstehung der Organismen bis hinauf zum Menschen, und der Welt überhaupt, ohne Gott erklären will, steht sie mit dem Christenthum und nicht minder mit der Vernunft in Widerspruch [1]). Insofern sie dagegen nur annimmt, daß die verschiedenen Gattungen und Arten organischer Wesen aus wenigen Urgattungen oder selbst aus einer Urzelle durch von Gott in die Natur gelegte Kräfte und

---

naturaliter elevatam ad efficiendum per modum divini instrumenti, quia (ut saepe diximus) haec opera miraculosa et supernaturalia non sunt per se ad primam naturae institutionem accomodata, et ideo sine revelatione fingenda non sunt. *De op. VI dier.* l. 2, c. 7, nr. 7. Und ist es nicht naturgemäß, daß ein anderes Gesetz die Fortpflanzung, ein anderes die ursprüngliche Entstehung der organischen Wesen beherrsche?

1) Denn dann muß man 1. die Aseität und Ewigkeit der Materie annehmen und 2. behaupten, daß dieselbe durch ein vernunft- und zweckloses, d. h. ein zufälliges Bewegen und Wirken Organismen hervorgebracht habe und daß die ganze bewunderungswürdige Stufenfolge und Entfaltung der Organismen und ihrer Arten von der ersten Zelle bis zum Menschen durch bloße Zufälligkeiten des Kampfes um's Dasein und natürlicher Zuchtwahl entstanden: denn jede Idealität und Zweckmäßigkeit geht über die Theorie der Materialisten hinaus. Man muß entweder Gott annehmen, der in der Materie ewige Ideen verwirklichte und die ganze Naturentwickelung zu ihren Zielen ordnete; oder aber man muß sich zum Pantheismus bekennen. Darvin selbst hat bekanntlich anfänglich Gott den Schöpfer anerkannt und gelehrt, daß sein System die Allmacht und Weisheit Gottes verherrliche. Am Schlusse der ersten Auflage seines Buches über die Entstehung der Arten sagt Darvin: „Es ist wahrlich eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder einer einzigen Form eingehaucht hat, und daß, während unser Planet, den strengsten Gesetzen der Schwerkraft folgend, sich im Kreise schwingt, aus so einfachem Anfange sich eine endlose Reihe der schönsten und wundervollsten Formen entwickelt hat und noch immer entwickelt." Auch hat er ursprünglich die Entstehung von organischem Leben aus unorganischem Stoffe für vollständig unerwiesen und nicht blos den Ursprung des Lebens, sondern auch von Stoff und Kraft für ein der Naturwissenschaft unzugängliches Geheimniß erklärt. Erst später ließ er sich durch englische und deutsche Materialisten auf andere Wege drängen; allein in der letzten Auflage ist er auf seinen früheren theistischen Standpunkt zurückgekehrt. Wenn daher Huxley, Vogt, Büchner, besonders Häckel meinen, das Darvin'sche System sei ein peremptorischer Beweis für den Atheismus und gebe eine vollendete Welterklärung auf materialistischer Grundlage, und wenn David Strauß und Helmholtz u. A. dem zustimmen, so sind das pseudo-philosophische Behauptungen, welche weder in der exacten Wissenschaft, noch in der Vernunft begründet sind.

nach von ihm festgestellten Gesetzen hervorgegangen seien, ließe sich dieselbe mit Vernunft und Offenbarung in Einklang bringen und sich auf den Gedanken Augustin's, daß Gott von Anfang an die Organismen nur causaliter und seminaliter erschaffen habe, zurückführen. Wirklich haben katholische Theologen, ohne von Seiten der Kirche eine Correctur zu erfahren, die Descendenztheorie im weitesten Umfang, so weit sie blos naturwissenschaftliche Hypothese zur Erklärung der Entstehung der Arten ist und Gott als die nothwendig erste Ursache aller Dinge nicht leugnet, für theologisch zulässig erklärt[1]). Danach würde also dem Glauben keine Gefahr drohen, wenn für diese Theorie ein naturwissenschaftlicher Beweis geführt werden könnte. Allein von einem solchen Beweise ist man weit entfernt; im Gegentheil sprechen die allertriftigsten naturwissenschaftlichen und philosophischen Gründe dafür, an der auch durch Schrift und Tradition gestützten sententia communis festzuhalten, daß die Entstehung der wirklich specifisch verschiedenen[2]) Gattungen und Arten der Pflanzen und Thiere in der bestehenden[3]) Ordnung der Dinge unmittelbar auf die göttliche Ursächlichkeit in der creatio secunda zurückzuführen ist[4]).

---

1) So hat P. Knabenbauer, Stimmen aus Maria Laach 1877, VI. Heft den Satz: „Von Seiten des Glaubens ist es nicht verwehrt, die Abstammung der gegenwärtigen Pflanzen- und Thierarten von einigen Grundformen anzunehmen, und in dieser Aufstellung der Entwickelungstheorie liegt nichts vor, dem durch die Glaubensquelle direct widersprochen würde," mit guten Gründen und theologischer Genauigkeit vertheidigt. Dasselbe gesteht auch Palmieri zu, *De Deo creante* Thes. 25. Ja einer der angesehensten katholischen Gelehrten Englands, Professor Minart, vertheidigte die Meinung, daß man die Descendenztheorie, ohne gegen den Glauben zu verstoßen, selbst auf den Leib des Menschen anwenden dürfe. Knabenbauer und Palmieri finden letzteres mit Recht für unverträglich mit den Aussprüchen der heiligen Schrift. Vgl. Schäfer, Bibel und Wissensch., Abh. 10, §. 3. Die Ansicht Minart's ist aber auch aus anderen Gründen zu verwerfen. Darüber in der Lehre von der Natur des Menschen.

2) Die Frage, was eigene Species, was bloße Variation sei, ist eine naturwissenschaftliche Specialfrage, welche uns hier nicht berührt.

3) Denn die Möglichkeit, daß Gott eine andere Ordnung hätte schaffen können, ist nicht zu bestreiten.

4) Einen gründlichen Beweis hiefür gibt Pesch, Instit. phil. nat., lib. 3, disp. 1, sect. 2 (S. 624—677.). Er stellt zwei Thesen auf: 1. Theoria illa, secundum quam organismos omnes per transmutationem continuam et pedetentim progredientem ex aliquibus organismis primitivis descendisse ponitur, nullo pacto admitti potest. 2. Neque ulla descendentiae theoria, secundum quam perfectiores viventium species ex aliis speciebus imper-

VI. Zweck und Bestimmung der materiellen Dinge und

fectioribus simpliciter ortae esse dicuntur, solidis fundamentis nititur; immo vix ac ne vix quidem cum sana philosophia videtur posse componi. Er zeigt, unter Anführung der bedeutendsten wissenschaftlichen Autoritäten, daß alle Thatsachen für die Stabilität der Arten, und gar keine stichhaltigen Gründe für die Hypothesen der Transmutations- und Descendenztheorie sprechen, von denen man mit Sicherheit annehmen kann, daß sie in nicht ferner Zeit verlassen sein werden. Naturwissenschaftlich ist die Unhaltbarkeit des Darvinismus am gründlichsten nachgewiesen in dem großen Werke Wigand's: Der Darvinismus und die Naturforschung Newton's und Cuvier's. Beiträge zur Methodik der Naturforschung und zur Speciesfrage. 3 Bde. Braunschweig 1874—1877. Am Schlusse seiner Untersuchungen über die Einheit der Naturkräfte erklärt Secchi, „daß sich die neuen Darvin'schen Theorien einfach nicht halten lassen, sondern daß sie der Phantasie entsprungen sind und sich auf keinen ernstlichen Beweis, wie ihn die wahre Wissenschaft verlangt, stützen. Wohl existirt wirklich in der Natur eine erstaunliche Menge von Wesen und eine wunderbare Entwickelung von Formen, von den einfachsten an bis zu den zusammengesetztesten, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Organismen, vom unvollkommensten an bis zu den vollendetsten: allein die Ursache für diese Abstufung läßt sich nicht in den Gesetzen der bloßen Materie suchen, sondern wir werden auf ein freies Princip geführt, welches bei der Auswahl und Beiordnung der Formen aus der unendlichen Menge der überhaupt möglichen diejenigen bestimmt hat, die im Einklange waren mit den ursprünglichen Gesetzen der physikalischen Kräfte, welche von ihm frei festgesetzt waren, und deren Folgerungen ihm von Anfang an bekannt waren, so daß sich nach ihnen die für das Bedürfniß geeignetste Form vorausbestimmen ließ. Und wenn man auch annimmt, daß sich diese Formen durch specielle Verhältnisse weiter entwickeln, wie die Curven, die durch ein und dieselbe Gleichung ausgedrückt werden, durch Veränderung der Parameter, so behaupten wir doch, daß die Aufstellung der Grundform, aus der die anderen abgeleitet sind, eine Intelligenz und Thätigkeit außerhalb der Materie, in welcher jene Formen enthalten sind, erfordert: dies mag genügen, um diejenigen zu beruhigen, welche von den Darvin'schen Ideen, wenn sie ja noch einmal bewiesen werden sollten (was wir aber bezweifeln), einen gefährlichen Einfluß befürchten. Eingehende Untersuchungen über den Bau des Thierkörpers haben in der That gezeigt, daß, an Stelle der behaupteten ziemlich willkürlichen Umwandelung eines einzigen Typus der Schöpfung, in der Natur die Theile auf wunderbare Weise immer so angeordnet sind, wie es die mechanischen Verhältnisse des Mittels, in dem das Thier lebt, und die Bedürfnisse, welche für seine Existenz erfüllt werden müssen, erfordern; und hierdurch werden die Vorstellungen von der Umwandlung vollständig vernichtet." Die Einheit der Naturkräfte, übers. v. Rud. Schulze. Bd. 2, S. 352. Weit entfernt, daß in der Natur den niederen Wesensarten das Streben eigen sei, zu höheren Wesensarten emporzusteigen, ist vielmehr das natürliche Streben einer jeden Art auf Selbsterhaltung gerichtet, wie alle Thatsachen lehren, namentlich die Thatsache, daß die durch künstliche Züchtung erzeugten Variationen, sich selbst überlassen, zur alten Form zurückkehren und daß alle Bastardbildungen sich nicht fortpflanzen können. Dieses die ganze Descen-

ihrer Gesammtheit wurden bereits oben[1]), wo vom Endzwecke der Schöpfung im Allgemeinen die Rede war, angedeutet, theils werden sie später speciell in den betreffenden Lehrstücken zur Sprache kommen. Hier sei nur daran erinnert:

1. Daß die materiellen Wesen *an sich* ein von Gott ihnen verliehenes Sein, Leben, Empfinden und darin eine ihnen eigene Güte besitzen, und daß diese *eigene Vollkommenheit*, bei den mit Empfindung begabten vernunftlosen Wesen auch der Genuß dieser Güter, *nächster* Zweck ihres Daseins ist[2]).

2. Daß hiebei *die Theile dem Ganzen*, die Individuen der Art, die Arten und Gattungen dem Universum untergeordnet sind, und so das Niedere dem Höheren dient und dessen Vollkommenheit zum Ziele hat[3]).

3. Insofern alle materiellen Wesen im Einzelnen, sowie in ihrer schön geordneten Gesammtheit entfernte Bilder (vestigia) des gött-

---

denztheorie vernichtende Grundgesetz hat schon der heil. *Thomas* gelegentlich klar ausgesprochen. Inest unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res, quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum; sicut asinus non appetit esse equum, quia si transferretur in gradum superioris naturae, jam ipsa non esset. *Thomas* hat aber auch bereits den Grund jener pantheistischen oder materialistischen Entwickelungstheorien enthüllt: er liegt weder in der Erfahrung, noch in richtigem Denken, sondern in anthropomorphistischen Phantasievorstellungen. Er fährt nämlich also fort: Sed in hoc imaginatio decipitur; quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quae possunt crescere absque corruptione subjecti, aestimatur quod possit appetere altiorem gradum naturae, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. *S. Th.* 1, q. 63, a. 3, c. So sind auch die Kämpfe unter den organischen Wesen keineswegs auf eine Umwandlung, sondern vielmehr auf die Reinerhaltung der Arten gerichtet. Uebrigens ist eine größere Umkehr der Wahrheit kaum denkbar, als die Behauptung, daß der *Kampf um's Dasein* das die Naturordnung bildende Princip sei, da vielmehr umgekehrt in der Naturordnung alle Wesen gegenseitig zu einander geordnet sind und der Güte und Schönheit des Ganzen dienen.

1) §. 265.

2) S. oben S. 164. Wenn das göttliche Gesetz — z. B. *Exod.* 23, 12; *Deut.* 22, 6. 7. 10; 25, 4; vgl. auch die Vorschriften über das Sabbathjahr *Lev.* 25, 1 sq. — die Natur und insbesondere die Thiere gegen Mißhandlung schützt, so bezweckt dies allerdings vorzugsweise die Veredlung des Menschen und die Ehre Gottes, aber auch das Wohl der geschützten Creaturen selbst. So weist auch der göttliche Heiland auf die Liebe Gottes hin in Kleidung der Feldblumen und Erhaltung und Ernährung der Sperlinge; und wenn der Gerechte auch des Thieres sich erbarmt, wie vielmehr der Urheber aller Gerechtigkeit und Barmherzigkeit?

3) *S. Th.* 1, q. 65, a. 2, c. f. oben S. 165, Note 1.

lichen Wesens sind, offenbaren sie die Macht, Güte und Weisheit, kurz die Herrlichkeit ihres Schöpfers und dienen an sich (objective) zu dessen Verherrlichung [1]).

4. Diese in der materiellen Welt liegende Offenbarung Gottes ist vorzüglich für die vernünftigen Geschöpfe bestimmt, für die Menschen und für die Engel, je in entsprechender Weise.

Was die Menschen betrifft, welche geistig-sinnliche Wesen sind und in ihrer irdischen Seinsweise das Uebersinnliche nur aus dem Sinnlichen zu erkennen vermögen, so haben die materiellen Dinge zunächst den Zweck, dem Menschen, wie die Erkenntniß überhaupt, so insbesondere die Erkenntniß Gottes zu ermöglichen und zu vermitteln [2]). Für die Engel, die alles, auch die materiellen Dinge, auf rein geistige Weise und ohne Hilfe von Sinnenbildern erkennen, sind jene zwar nicht Mittel, aber Gegenstand der Erkenntniß. Auch die Engel sollen, wie die Menschen, die Herrlichkeit des Schöpfers aus der materiellen Welt erkennen, sowie die Ideen, die er in ihr verwirklichte, die Zwecke, die er durch sie beabsichtigte, und dadurch zu seiner Verehrung, seinem Lobe und seiner Liebe bestimmt werden.

5. Zunächst ist es die natürliche Erkenntniß Gottes als des Schöpfers und Regierers aller Dinge, welche den vernünftigen Creaturen durch die materielle Welt vermittelt wird [3]). Hierzu ist gerade die materielle Welt in besonderer Weise geeignet: denn was kann besser dem vernünftigen Geist die Nichtigkeit und Veränderlichkeit des Geschöpfes zum Bewußtsein bringen, als die Materie; die Wirksamkeit des Schöpfers, als die unergründliche Weisheit in den vernunftlosen Dingen; die absolute Abhängigkeit der Creaturen von Gott, als die unwandelbare Vollziehung der Naturgesetze [4]).

6. Da aber alles Natürliche zum Uebernatürlichen geordnet ist, so hat Gott in die sichtbare Natur auch Sinnbilder übernatürlicher Geheimnisse gelegt [5]), und insofern hilft die sichtbare

1) S. oben S. 161.

2) Vgl. Bd. 3, §. 141.

3) Vgl. Bd. 3, §. 134—138.

4) Die heilige Schrift hebt das oft hervor, z. B.: Quam desiderabilia omnia opera ejus . . . Omnia haec vivunt, et manent in saeculum, et in omni necessitate omnia obaudiunt ei. *Eccli* 42, 23. 24. Cf. 39, 21 sq., wo dieser Gehorsam der Creaturen gegen Gottes Gebot besonders unter Hinweis auf die Wunder hervorgehoben wird.

5) Diesen im Worte Gottes selbst begründeten Symbolismus der Natur haben die Väter und Theologen vielfach in tiefsinniger und erbaulicher Weise nachgewiesen. Totius iste mundus sensibilis, secundum quamlibet sui partem, est quasi propositio signans divina mysteria. *S. Bonavent.* De bon. scient. c. 4. Vgl. *Landriot*, Le symbolisme de la nature.

Welt uns zur Erkenntniß und Liebe der unsichtbaren und übernatürlichen Güter zu erheben [1]).

7. Allein nicht nur intellectuell, auch praktisch dient das Sichtbare dem Unsichtbaren, die physische der moralischen, die natürliche der übernatürlichen Ordnung. Denn sowie der Mensch die materiellen Dinge als Mittel zur formalen Verherrlichung Gottes gebrauchen und sie dadurch zu einem gottwohlgefälligen Opfer im weitesten Sinne dieses Wortes machen soll [2]); so ist die materielle Natur auch Werkzeug, dessen sich Gott bedient, um seinen Geschöpfen natürliche [3]) und übernatürliche [4]) Wohlthaten zu spenden, oder seine Strafgerechtigkeit [5]) zu offenbaren.

II. Von der Erhaltung, Bewegung und Regierung der Creaturen durch Gott.

§. 270.

Der Schöpfungssabbath und die fortdauernde Wirksamkeit Gottes [6]).

Nach Erzählung der Schöpfungsgeschichte erklärt die heilige Schrift [7]), daß Gott am siebenten Tage sein Werk vollendet, von demselben geruht und den siebenten Tag gesegnet habe.

Es fragen daher Väter und Theologen, wie die Vollendung, wie die Ruhe, wie der Segen zu verstehen sei.

I. Vollendet wurde das Werk der Schöpfung. Mit der Schöpfung ist aber das ganze Werk Gottes nicht vollendet, sondern grundgelegt. Auf das Werk der Schöpfung folgt das Werk der Verwaltung des Erschaffenen oder der Vorsehung im weitesten

---

1) S. oben §. 262, III, S. 102. Vgl. Bd. 2, §. 127.

2) Vgl. oben §. 265, VII, S. 163 ff.

3) Davon unten in der Lehre vom Menschen.

4) Man denke nur an die heiligen Sacramente und an das große Sacrament, das Verbum incarnatum.

5) Man denke an die Sündfluth, Sodoma, den verdorrten Feigenbaum, die Wunder beim Tode Christi, das Weltgericht.

6) *Augustin.* Gen. ad lit. l. 4, c. 8—20. *S. Th.* 1, q. 73. *Suarez*, De op. VI dier. lib. 2, c. 11.

7) Igitur perfecti sunt coeli et terra, et omnis ornatus eorum. Complevitque Deus die septimo opus suum quod fecerat: et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat. Et benedixit diei septimo, et sanctificavit illum: quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret. *Gen.* 2, 1—3. Vgl. *Exod.* 20, 8, 11 (oben S. 218, Note 2.); *Hebr.* 4, 4.

Sinne, welche Erhaltung, Bewegung und Vorsehung im engeren Sinne, sowohl in der natürlichen als übernatürlichen Ordnung, in sich schließt[1]). Von diesen Werken der Vorsehung im weitesten Sinne sagt der Herr: Mein Vater wirkt bis auf diese Stunde, und ich wirke auch[2]), wie schon zuvor von der Weisheit gesprochen war: Sie wirkt von einem Ende bis zum anderen mächtig, und ordnet Alles lieblich[3]); daher all' unser Sein, Wirken und Streben von Gott ist und wir, wie der Apostel sagt, in ihm leben, weben und sind[4]).

Nach den klaren Worten der Schrift und der einmüthigen Lehre der Väter und Theologen müssen wir daher festhalten, daß das Schöpfungswerk mit der Erschaffung des Menschen vollendet ist, also eine neue Schöpfung im eigentlichen Sinne der ursprünglichen Welterschaffung und Weltbildung nimmermehr stattfindet[5]). Die schöpferische Mitwirkung Gottes bei der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, wobei die Seelen im wahren und eigentlichen Sinne erschaffen werden, gehört also nicht zum Schöpfungswerke, sondern, wie wir in der betreffenden Lehre sehen werden, zur Ausführung des in der Schöpfung grundgelegten Werkes der natürlichen Ordnung.

---

1) Wir werden später sehen, daß man in verschiedener Beziehung von der Vollendung eines Wesens reden kann. Hier genügen folgende Worte des heil. Thomas: Duplex est rei perfectio, *prima* et *secunda*. Prima quidem perfectio est, secundum quod res *in sua substantia* est perfecta; quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est *finis* . . . Prima autem perfectio est causa secundae, quia forma est principium operationis. *Ultima* autem perfectio, quae est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum, quae erit in ultima consummatione seculi. Prima autem perfectio, quae est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione; et haec deputatur septimo diei . . . Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur, natura et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi . . . Sed ista consummatio praecessit causaliter, quantum ad naturam quidem in prima rerum institutione, quantum ad gratiam vero in Incarnatione Christi . . . Sic igitur in septima die fuit consummatio naturae, in Incarnatione Christi consummatio gratiae, in fine mundi consummatio gloriae. *S. Th.* 1, q. 73, a. 1, c.

2) *Joann.* 5, 17. *Usque modo operatur*, conservando et administrando, non autem novam creaturam condendo. *S. Th.* 1, q. 73, a. 2, ad 1.

3) *Sap.* 8, 1.

4) *Act.* 17, 28. Cf. *August.* Gen. ad lit. l. 4, c. 12.

5) Die septima cessavit novas creaturas condere; nihil enim postea fecit, quod non aliquo modo praecesserit in primis operibus. *S. Th.* 1, q. 73, a. 2 cf. a. 1, ad 3.

Wenn die Werke der übernatürlichen Ordnung oftmals „Schöpfungen“[1]) genannt werden, so geschieht es selbstverständlich nur in einem analogen Sinne. Alles Uebernatürliche hat die Natur und also die Schöpfung zur ersten Voraussetzung und gehört zum Werke der Providenz im weiteren Sinne.

Der Grund, weßhalb Gott nach Vollendung des Universums nichts mehr im eigentlichen Sinne schafft, liegt selbstverständlich nicht darin, daß er nichts mehr schaffen kann, sondern darin, daß er nichts Anderes schaffen will und sein Wille ewig und unwandelbar ist.

II. Was die Ruhe Gottes betrifft, so versteht es sich von selbst, daß von einem Ausruhen von Mühe und Arbeit bei Gott ebenso wenig die Rede sein kann, als davon, daß er in der Schöpfung wie in einem erreichten Ziele ruht[2]): denn Gott ruht, was immer er wirkt, ewiglich in sich selbst[3]). Gott ruhte also vom Schöpfungswerk, weil mit dessen Vollendung seine schöpferische Thätigkeit aufhörte und seine providentielle Wirksamkeit begann. Aber auch hier wissen wir, daß jenes Aufhören und dieses Anfangen nur in dem Gewirkten, in den Geschöpfen, Realität hat, während das mit dem göttlichen Wesen identische göttliche Wirken ewig, unveränderlich und absolut einfach ist, und nur ratione ratiocinata in ein vorausgehendes Erschaffen und ein darauffolgendes Administriren des Erschaffenen unterschieden wird[4]), wie auch Ruhe und Wirken in Gott identisch sind.

---

1) Z. B.: Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est. *Eph.* 4, 24. Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu. *Eph.* 2, 10. In Christo nova creatura. *2 Cor.* 5, 17. *Gal.* 6, 15.

2) Davon sagt Thomas: Requies (sc. Dei) non opponitur labori, sive motui, sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendendi. *S. Th.* 1, q. 73, a. 2, ad 2.

3) Unde post conditionem omnium operum, bemerkt Thomas, non dicitur, quod in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens: sed ab eis requievit, utique in seipso, quia sufficit sibi et implet desiderium suum. *S. Th.* 1, q. 73, a. 2, c. Wenn Augustinus sagt, dici requiescere Deum, cum requiescere nos facit, *In Gen. ad lit.* l. 4, c. 9, so ist das zwar ein wahrer und tiefer Gedanke, aber nicht der nächste Sinn der Stelle. Sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est, ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur; et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est haec sola ponenda, sed alia expositio est principalior et prior. *S. Th.* 1, q. 73, a. 2, ad 3.

4) S. oben §. 255, VI & VII.

III. Der dem siebenten[1]) Tage ertheilte Segen hat mehrfachen Sinn. Er kann von dem natürlichen Segen des Fortbestandes, der Fortpflanzung und der gesammten natürlichen Entwickelung, ganz vorzüglich aber von dem übernatürlichen Segen oder von der Erhebung der natürlichen in die übernatürliche Ordnung verstanden werden[2]). In diesem doppelten Sinne bezieht sich der Segen auf die gesammte Welt bis zu ihrer endlichen Vollendung in der Glorie, wo im neuen Himmel und der neuen Erde der Naturlauf zum Abschluß und die Gnadenordnung zu ihrer Erfüllung gekommen und der wahre und ewige Sabbath eingetreten ist.

Seinem nächsten Sinne nach bezieht sich dieser doppelte[3]) Segen

---

1) Wenn es in der heiligen Schrift heißt, am siebenten Tage habe Gott sein Werk vollendet und geruht, so heißt das, daß Gott an diesem Tage ruhte, nachdem er, am sechsten Tage, sein Werk vollendet hatte. Die Septuaginta schreibt auch: „am sechsten Tage". Daß Gott am siebenten Tage nichts mehr schuf, unterliegt keinem Zweifel. Daß auch Eva am sechsten Tage erschaffen wurde, geht sehr klar aus *Gen.* 1, 27 hervor: Masculum et feminam creavit eos, verglichen mit *Gen.* 1, 31: Viditque Deus cuncta quae fecerat: et erant valde bona. Et factum est vespere et mane, dies sextus. Würde man aber auch die Bildung des Weibes aus dem Manne später setzen, so gälte das Wort des heil. Thomas: Nihil postmodum (sc. post diem sextum) a Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum praecesserit. Quaedam enim praeexisterunt materialiter, sicut quod Deus de costa Adae formavit mulierem. *S. Th.* 1, q. 73, a. 1, ad 3. Dagegen begann mit dem siebenten Tage so recht eigentlich das Werk der Providenz, insbesondere der übernatürlichen, wodurch die Creatur ihre übernatürliche Vollendung empfängt.

2) Darüber sagt Thomas: Requies Dei in die septima dupliciter accipitur: primo quidem quantum ad hoc, quod cessavit a novis operibus condendis; ita tamen quod creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo secundum quod post opera requievit in seipso. Quantum ergo ad primum competit septimae diei benedictio, quia sicut supra dictum est (q. 72, a. 1, ad 4), benedictio ad multiplicationem pertinet; unde dictum est creaturis, quas benedixit: *Crescite et multiplicamini.* Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturae, secundum quam ex similibus similia generantur. Quantum vero ad secundum competit septimae diei sanctificatio; maxime enim sanctificatio cujuslibet attenditur in hoc quod in Deo requiescit; unde et res Deo dedicatae sanctae dicuntur. *S. Th.* 1, q. 73, a. 3, c.

3) Von der Ruhe und der Feier des Sabbaths resp. des Sonntages hängt das natürliche und übernatürliche Gedeihen des Menschengeschlechtes ab. Was Gott *Exod.* 31, 12 sq. gebietet und verheißt, gilt in eminentem Sinne für den christlichen Sonntag. Signum est inter me et vos in generationibus vestris, ut sciatis quia ego Dominus, qui sanctifico vos. Custodite sabbatum meum, sanctum est enim vobis: qui polluerit illud, morte morietur: qui fecerit in eo opus, peribit anima illius de medio populi sui ... Pactum est

auf die Sabbathfeier, mag dieselbe, wie nicht unwahrscheinlich ist, schon im Paradiese begonnen haben, oder erst durch Moses eingesetzt sein.

§. 271.

Gottes absolute Herrschaft über die Creatur; der letzteren Abhängigkeit von Gott[1]).

Bevor wir zur Betrachtung der göttlichen Providenz im Allgemeinen übergehen, wollen wir nochmals kurz an jene Grundwahrheit erinnern, auf deren Wichtigkeit bereits[2]) hingewiesen wurde: auf die absolute Herrschaft Gottes über die Creatur und deren Abhängigkeit von ihm. Denn was immer Glaube und Vernunft von dem Verhältniß der Creaturen zu Gott in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, insbesondere von der Erhaltung, der Allwirksamkeit und der Vorsehung lehren, hat dieses Grundverhältniß zur Voraussetzung und zum Princip.

Schrift und Ueberlieferung nennen deßhalb Gott den Herrn, den König, den Herrscher vorzugsweise, und verkündigen in mannigfaltiger Weise die allseitige Abhängigkeit aller Geschöpfe von ihm[3]).

Es schließt diese Herrschaft Gottes ein Doppeltes in sich: das Recht unbeschränkten Eigenthums und unbeschränkter Herrschaft über alle Geschöpfe, und die nicht minder unumschränkte Macht über dieselben.

Beides ergibt sich unmittelbar einestheils aus dem Wesen Gottes, insbesondere aus seiner Aseität[4]) und Allmacht[5]), und

---

sempiternum inter me et filios Israel, signumque perpetuum. Cf. *Deut.* 5, 12 sq. *Ezech.* 20, 12.

1) *Lessius*, De perfect. moribusq. divin. lib. 10. Scheeben, Dogm., Bd. 1, §. 86, II.

2) Oben §. 258.

3) Rex regum et Dominus dominantium. *1 Tim.* 6, 15. In ditione enim tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuae resistere voluntati . . . Dominus omnium es, nec est qui resistat majestati tuae. *Esther* 13, 9. 11. Adonai Domine, magnus es tu, et praeclarus in virtute tua, et quem superare nemo potest. Tibi serviat omnis creatura tua: quia dixisti, et facta sunt: misisti spiritum tuum, et creata sunt, et non est qui resistat voci tuae. *Judith* 16, 16. 17. Andere Stellen Bd. 3, §. 206 und 207 in der Lehre von der Allmacht und der Wirksamkeit des göttlichen Willens.

4) Denn aus dieser folgt unmittelbar, daß Gott von Nichts, und Alles von Gott abhängt. S. Bd. 3, §. 162, III.

5) Denn diese wäre nicht Allmacht, wenn irgend etwas ihrer Macht und Herrschaft entzogen wäre.

anderntheils aus dem Begriff der Schöpfung: alles erschaffene Sein ist wesentlich ein von dem freien Willen seines Schöpfers schlechthin abhängiges Sein.

Daß aber die Unbeschränktheit der göttlichen Herrschaft keine despotische Willkür einschließt, und durch die absolute Abhängigkeit der Creatur von Gott deren creatürliche Selbstständigkeit nicht beeinträchtigt wird, haben wir gleichfalls bereits gesehen. Der göttliche Wille ist ja ebenso heilig und weise, als frei und allmächtig[1]); die absolute Abhängigkeit der Creatur aber ist der einzige Grund ihrer creatürlichen Selbstständigkeit: denn nur durch Gott besitzen die Creaturen ein selbstständiges Sein und Wirken[2]), wie wir im Folgenden noch näher sehen werden.

§. 272.

Von der Erhaltung der Creaturen[3]).

Alle Geschöpfe, im Einzelnen, wie in ihrer Gesammtheit, ganz und in allen ihren Theilen, können nur dadurch fortbestehen, daß der freie göttliche Wille sie unmittelbar und positiv erhält.

Die erhaltende ist von der schöpferischen Thätigkeit Gottes, wie nicht minder von seiner providentiellen Fürsorge im engeren Sinne, bezüglich des Gewirkten realiter, bezüglich des göttlichen Wirkens an sich *ratione ratiocinata* verschieden.

Das ist Glaubens- und Vernunftwahrheit.

I. Daß alle Geschöpfe nur dadurch fortbestehen und fortbestehen können, daß Gott sie erhält, lehrt die heilige Schrift klar und unzweifelhaft. Ohne den Willen und das Machtgebot Gottes kann nichts fortbestehen[4]). Der Geist Gottes, der Alles durchdringt, erhält auch Alles[5]). Der ewige Sohn, der Alles schuf, trägt auch

1) Vgl. Bd. 3, §. 199.

2) Vgl. Bd. 3, §. 207 und oben §. 267, I, S. 181.

3) *S. Th.* 1, q. 104. *S. c. g.* l. 3, c. 65. *Lessius*, l. c. lib. 10, c. 3 & 4; lib. 11, c. 3. *Suarez*, Metaph. Disp. 21.

4) Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? aut quod a te vocatum non esset, conservaretur. *Sap.* 11, 26.

5) Quoniam spiritus Domini replevit orbem terrarum: et hoc, quod continet omnia, scientiam habet vocis. *Sap.* 1, 7 — hoc quod continet = τὸ (sc. πνεῦμα) συνέχον. Daß darin auch die Erhaltung ausgedrückt ist, unterliegt keinem Zweifel. Richtig und erschöpfend interpretirt Cornelius a Lapide: Spiritus Domini replens omnia et continens omnia, id est manu suae omnipotentiae omnia ambiens, concludens, conservans, ne in suum nihil recidant, movens et agitans. Die absolute Causalität ist der Grund der Allgegenwart und Allwissenheit. Vgl. Bd. 4, S. 122, Note 1.

Alles durch das Wort seiner Kraft[1]). In ihm, durch welchen und in welchem Alles erschaffen ist, besteht auch Alles[2]). Er gibt Leben und Athem und Alles[3]). Deßhalb leben, weben und sind wir in ihm[4]).

Alle Väter[5]) und Theologen[6]) stimmen darin überein, daß alle Dinge nur dadurch fortbestehen, daß Gott sie in jedem Momente

---

1) . . . portansque (φέρων) omnia verbo virtutis suae. *Hebr.* 1, 3. Graecum verbum φέρειν significat ferre, portare, sustinere. Ῥῆμα τῆς δυνάμεως ist der wirksame göttliche Wille. Cf. *Estius* i. h. l.

2) . . . omnia in ipso constant (συνέστηκε). *Col.* 1, 17. Hoc est, omnia per eum consistunt et conservantur. *Estius* i. h. l.

3) . . . cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia. *Act.* 17, 25 . . . In cujus manu anima omnis viventis, et spiritus universae carnis hominis. *Job* 12, 10; *Act.* 17, 28. Quomodo enim in Deo vivimus, et movemur, et sumus, nisi quod virtute sua universum constringit et continet mundum? *Origen.* De princ. l. 2, c. 1. Wenn Origenes kurz vorher sagt: Sicut corpus nostrum ab una anima continetur, ita et universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima virtute Dei ac ratione teneatur, so ist darin offenbar nicht Gott als Weltseele dargestellt, sondern nur vergleichsweise gesagt, daß ähnlich wie die Seele ihren Leib, so Gott die ganze Welt durch seinen allmächtigen Willen erhält.

4) *Act.* 17, 28.

5) Non enim minus est continere mundum, quam fecisse: sed si oporteat aliquid admirandi dicere, adhuc amplius est. Nam in faciendo rerum quidem essentiae productae sunt, in continendo vero, ea quae facta sunt, ne ad nihilum redeant continentur. *Chrysost.* Hom. 2 in ep. ad Hebr. 1, 3. — Creatoris namque potentia causa subsistendi est omni creaturae, quae ab eis, quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et eorum cessaret species omnisque natura concideret. Neque enim sicut structuram aedium cum fabricaverit quis, abscedit, atque illo cessante stat opus; ita mundus vix ictu oculi stare potest, si ei Deus regimen suum subtraxerit. *August.* Gen. ad lit. 4, 14. Omnitenens (παντοκράτωρ) dicitur, quod sit omnium sedes (παντοκρατορικὴ ἕδρα), omnia continens et complectens, cuncta stabiliens, fundans atque constringens, et universum in se indissolubile praestans: et ex se veluti ex omnitente radice cuncta producens, atque ad se ut ad omnitenentis fundum universa convertens et continens ut omnium sedes omnicapax; omnia contenta una praecellenti connexione communiens, neque sinens ea sibi excedere, ne tanquam exactissimo domicilio mota dispereant. *Dionys.* De div. nom. c. 14. Sunt enim haec omnia, sed principaliter non sunt, quia in semetipsis minime subsistunt, et nisi gubernantis manu teneantur, esse nunquam possunt . . . Cuncta ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum in nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu sustineret. *Gregor. M.* Moral. l. 16, c. 16. Noch andere Zeugnisse weiter unten. Ueber Origenes s. die vorige Note.

6) Es genügt, auf die später folgenden Stellen zu verweisen.

im Dasein erhält, und daß sie in demselben Momente, wo er sie nicht erhielte, aufhören würden zu sein. Die Kirche hat keinen Anlaß gehabt, unsere Wahrheit speciell zu definiren; sie lehrt dieselbe aber in allen Katechismen, insbesondere im römischen[1]), und spricht sie zugleich mit der Providenz deutlich genug in dem ersten Kapitel der Constitutio dogmatica de Fide catholica des Vaticanischen Conciles[2]) aus.

II. Die Erhaltung und ihre Nothwendigkeit ergibt sich mit Evidenz aus dem Begriff des erschaffenen Seins, welches wesentlich und immer, nicht nur seinem ersten Ursprunge nach ein von Gott verliehenes Sein, ein esse per participationem ist. Daher ist das Sein oder Fortbestehen der Creatur gerade so, wie ihr Entstehen, nothwendig und schlechthin von Gott als erster Ursache bewirkt[3]). Deßhalb ist, wie die Schöpfung, auch die Erhaltung ein schlechthin incommunicables Werk Gottes[4]).

---

1) Nec vero ita Deum creatorem atque effectorem omnium credere oportet, ut existimemus, perfecto absolutoque opere ea, quae ab ipso effecta sunt, deinde sine infinita ejus virtute constare potuisse. Nam quemadmodum omnia ut essent, creatoris summa potestate, sapientia et bonitate effectum est, ita etiam, nisi conditis rebus perpetua ejus providentia adesset, atque eadem vi, qua ab initio constituta sunt, illas conservaret, statim ad nihilum reciderent. Atque id scriptura declarat *Sap.* 11, 26 (s. oben S. 284, Note 4). *Cat. Rom.* P. 1, q. 2, q. 21.

2) Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter. Obwohl diese Worte zunächst gegen den die Weltregierung und jeden übernatürlichen Einfluß Gottes auf die Welt leugnenden Naturalismus, dessen Grundgedanke der Syllab. error. prop. 2 in dem Satze: Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum (ex Allocut. Pii IX 9 Junii 1862), ausdrückt, so ist dennoch in den Worten des Vaticanums auch die Erhaltung in dem *tuetur* und in der Anführung von Sap. 8, 1 angedeutet.

3) Sic autem se habet omnis creatura ad Deum sicut aër ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam, aër autem fit luminosus participando lumen a sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse. *S. Th.* q. 104, a. 1, c.

4) Sunt etiam quaedam quae repugnant rationi entis facti, in quantum hujusmodi, quae etiam Deus facere non potest; nam omne quod facit Deus, oportet esse factum. Ex hoc autem patet quod Deus non potest facere Deum . . . Similiter etiam Deus facere non potest, quod aliquid conservetur in esse sine ipso; nam conservatio esse uniuscujusque dependet a causa sua; unde oportet, quod remota causa, removeatur et effectus; si igitur res aliqua possit esse, quae a Deo non conservaretur in esse, non esset effectus ejus. *S. c. g.* l. 2, c. 25. Vgl. *S. Th.* 1, q. 104, a. 1, ad 2.

Dieses wird noch klarer, wenn wir erwägen, in welchem Verhältnisse die Erhaltung zur Schöpfung steht. Es ist nämlich die Erhaltung, wie Väter[1]) und Theologen[2]) einmüthig lehren, eine Fortsetzung der Schöpfung, nicht in dem Sinne, als ob Schöpfung und Erhaltung nicht, wie Entstehen und Fortbestehen, verschieden wären, sondern in dem Sinne, daß die Schöpfung und Erhaltung nicht nur derselbe einfache und ewige Act in Gott sind, sondern daß auch die Erhaltung dem durch die Schöpfung verliehenen Sein der Creatur nichts hinzufügt[3]). Es kann daher die Erhaltung in dem Sinne eine fortgesetzte Schöpfung genannt werden, als derselbe göttliche Act in der Schöpfung und in der Erhaltung dasselbe creatürliche Sein verursacht; nicht aber in dem Sinne, als ob dieses Sein in jedem Moment neu entstünde. Denn nur einmal, im Momente der Schöpfung, beziehungsweise der schöpferischen Bildung oder creatürlichen Erzeugung ist es entstanden, um dann fortzubestehen durch die Erhaltung.

---

1) Vgl. z. B. die oben S. 285, Note 5 angeführte Stelle des heil. Chrysostomus und die S. 286, Note 1 angeführte Stelle aus dem *Catech. Roman.*, namentlich die Worte: eadem vi, qua ab initio constituta sunt, illas conservaret.

2) Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse; quae quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in aëre est per continuatum influxum a sole. *S. Th.* 1, q. 104, a. 1, ad 4. (Es versteht sich von selbst, daß, wie jeder andere, auch dieser oft gebrauchte und sehr anschauliche Vergleich eben ein Vergleich und daher unvollkommen ist.) Ebenso Scotus: Res potest dici semper creari quamdiu manet, quia semper accipit esse a Deo. In 2, d. 1, q. 5. Noch prägnanter drücken sich andere Theologen aus. So sagt Durandus: Sicut in divinis semper verum est dicere, Filius gignitur, et genitus est a Patre: sic verum est dicere de creatura quamdiu existit, quod creatur a Deo, et creata est, ut sit eadem actio creationis rerum et conservationis. In 2 d. 1, q. 2. Und Vasquez: Conservatio rei secundum se totam est vera creatio et productio ex nihilo. In 1 p. disp. 74, nr. 17. Bei solchen Ausdrücken darf man jedoch den Unterschied zwischen Schöpfung und Erhaltung nicht vergessen. Vgl. oben S. 23 und die daselbst Note 6 angeführten Stellen. Zumal im populären Unterricht sind mißverständliche und dadurch anstößige Ausdrücke, wenn ihnen keine Erklärungen beigefügt werden, zu meiden, z. B.: „Die Welt wird täglich erschaffen." Oder: „Schöpfung und Erhaltung sind eins und dasselbe."

3) Daher widerlegt Thomas durch seinen in der vorigen Note angegebenen Satz den Einwand: „Die Erhaltung müsse, wenn sie ein wirksamer Act Gottes sei, etwas Neues in der Creatur hervorbringen, was aber nicht der Fall; wenn sie aber nichts wirke, sei sie auch nicht."

III. Um das Dogma und die Vernunftwahrheit von der Erhaltung genau und richtig zu verstehen, müssen wir vor Allem zwischen unmittelbarer und mittelbarer Erhaltung (conservatio *directa* und conservatio *indirecta* sive *per accidens*) unterscheiden. Nur erstere ist die Erhaltung im engeren und eigentlichen Sinne, von der wir hier reden, und welche Gott incommunicabel eigen ist, Creaturen aber in keiner Weise mitgetheilt werden kann; während letztere zur Providenz im engeren Sinne gehört und von Gott mittelst der Creaturen geübt wird. In den Darstellungen, namentlich den populären, der Väter und Theologen, sind beide Arten der Erhaltung oftmals mit einander verbunden; allein beide sind wesentlich verschieden und die Verkennung ihres Unterschiedes führt zu unlösbaren Schwierigkeiten und großen Irrthümern.

Gegenstand indirecter Erhaltung sind nur die zusammengesetzten und deßhalb corruptiblen, nicht die incorruptiblen Geschöpfe, während sich die directe Erhaltung auf alle Geschöpfe ohne Ausnahme erstreckt. Die zusammengesetzten und corruptiblen Wesen sind nämlich in ihrem Fortbestande einestheils von schädlichen, sie der Auflösung entgegenführenden Einflüssen bedroht und bedürfen anderntheils fördernder Mittel und Einflüsse zu ihrem Fortbestande. Sie werden daher durch die Anwendung letzterer und durch die Abwendung ersterer erhalten. Schädliche Einflüsse von sich auszuschließen, und das zu seiner Erhaltung Nothwendige sich zu verschaffen, liegt mehr oder weniger in dem natürlichen Vermögen und Streben eines jeden corruptiblen Wesens; und insofern hat es die Fähigkeit und die Neigung, sich selbst zu erhalten. Ebenso können aber auch andere Geschöpfe zu dieser seiner Erhaltung mitwirken und sind in der ganzen Naturordnung die Geschöpfe zu dieser ihrer Erhaltung gegenseitig auf einander angewiesen. Diese durch Abwendung schädlicher Einflüsse und Zuführung nützlicher Hilfen erhaltenden Thätigkeiten sind insgesammt nur accidentale, daher nicht Ursache des Seins der Dinge selbst. Insofern nun alle diese erhaltenden Thätigkeiten der Geschöpfe Gott zur ersten Ursache haben und unter der Leitung seiner Providenz thätig sind, erhält Gott auch indirect alle Geschöpfe.

Unter diese providentielle und indirecte Erhaltung fallen auch jene Wunder, durch welche Gott corruptible Geschöpfe vor schädlichen Einwirkungen bewahrt, oder heilende, wiederherstellende oder sonst förderliche Wirkungen in ihnen setzt. Von dieser providentiellen und indirecten Erhaltung der corruptiblen Geschöpfe ist unzähligemal in der heiligen Schrift die Rede [1]).

1) In diesem Sinne erhält Gott alle lebenden Wesen, indem er ihnen Nahrung, gesunde Luft, Sonnenschein und Regen schenkt. Ebenso hat Gott die

Einer solchen indirecten Erhaltung sind die incorruptiblen Wesen weder fähig, noch bedürftig: denn sie können weder durch eine creatürliche Kraft zerstört werden, noch bedürfen sie einer accidentalen Hilfe zu ihrem Fortbestande.

Ganz anders verhält es sich mit der directen Erhaltung, von der allein die Rede ist, wenn wir von der Erhaltung im engeren und eigentlichen Sinne sprechen. Ihr Gegenstand ist das Sein der erschaffenen Dinge selbst. Diese Erhaltung ist den Incorruptibilien ebenso nothwendig, wie den Corruptibilien, da das Sein jeglicher Creatur nicht nur seiner Entstehung, sondern auch seinem Fortbestande nach ganz und einzig von dem wirksamen Willen Gottes abhängt.

Diese directe active Erhaltung ist schlechthin incommunicabel. So wenig ein Geschöpf sich selbst oder andere Geschöpfe erschaffen kann, ebenso wenig kann es sich selbst oder andere Geschöpfe direct erhalten, und so wenig, als seine schöpferische, kann Gott einem Geschöpfe seine direct erhaltende Macht mittheilen [1]).

Die Einwände, welche man gegen die erhaltende Thätigkeit Gottes und deren Nothwendigkeit erhoben hat, beruhen insgesammt darauf, daß man die directe Erhaltung von der indirecten nicht unterscheidet.

Wenn man namentlich sagt, daß die Incorruptibilien, nachdem sie einmal durch die Schöpfung in's Dasein gesetzt worden, keiner Erhaltung bedürfen, da sie vermöge ihres Wesens unzerstörbar sind: so ist zu erwidern, daß sie allerdings einer indirecten Erhaltung nicht bedürfen, daß aber ihr incorruptibles Wesen selbst nur durch die directe Erhaltung fortbesteht, wie es durch die Schöpfung wurde [2]).

Da selbst die Menschen dauerhafte Werke hervorbringen können, wie sollte, sagt man, Gottes Allmacht nicht Wesen erschaffen können,

---

Jünglinge im Feuerofen, hat Christus den Petrus erhalten, indem er jene durch ein Wunder vor der Verbrennung, diesen vor dem Versinken in den Wasserfluthen bewahrte. So wurden die Israeliten, wurde Elias, wurden die Zuhörer Christi in der Wüste durch wunderbare Speisung erhalten.

1) Deus non potest communicare alicui creaturae ut conservetur in esse, sua actione cessante, sicut non potest ei communicare quod non sit causa illius. In tantum enim indiget creatura conservari a Deo, in quantum esse effectus dependet a causa essendi. *S. Th.* 1, q. 104, a. 1, ad 2.

2) Esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aëris supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis . . . magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma . . . talium creaturarum. *S. Th.* 1, q. 104, a. 1, ad 1.

welche durch sich selbst fortbestehen und keiner Erhaltung bedürfen? Auch hier verwechselt man die indirecte mit der directen Erhaltung. Denn nicht direct, sondern indirect erhalten sich Werke menschlicher Kunst, wie sich auch die Werke der Natur indirect selbst erhalten. Ueberdies hat diese Dauerhaftigkeit menschlicher Werke nicht sowohl in der menschlichen Thätigkeit, welche nur auf das Entstehen, nicht auf das Fortbestehen derselben einwirkt, sondern in den natürlichen Kräften des verwendeten Materials und den Naturgesetzen ihren Grund. Was aber die Berufung auf die Allmacht Gottes betrifft, so wissen wir, daß metaphysisch Unmögliches nicht Gegenstand derselben sein kann; ein durch und aus sich selbst fortbestehendes und deßhalb der directen göttlichen Erhaltung nicht bedürftiges contingentes Wesen ist aber logisch und metaphysisch unmöglich [1]).

---

1) Alles bisher über die directe und indirecte Erhaltung Gesagte erklärt Thomas mit folgenden Worten: Aliquid ab altero conservatur dupliciter. Uno modo indirecte et per accidens; sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens: puta, si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare; sic etiam Deus dicitur aliqua conservare sed non omnia; quia quaedam sunt, quae non habent corrumpentia, quae necesse sit removere ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, quando scilicit illud, quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit, et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cujuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit, lib. 16. Mor. cap. 16. Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet a sua causa, secundum quod est causa ejus. Sed considerandum est, quod aliquod agens est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non directe secundum esse ejus; quod quidem convenit et in artificialibus et in rebus naturalibus. Aedificator enim est causa domus quantum ad ejus fieri, non autem directe quantum ad esse ejus; manifestum est enim quod esse domus consequitur formam ejus; forma autem domus est compositio et ordo; quae quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita aedificator facit domum adhibendo caementum, lapides et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domus dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domus dependet ex actione aedificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus; quia si aliquod agens non est causa formae in quantuum hujusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectus secundum fieri tantum. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, in quantum est talis forma, quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa hujusmodi formae, secundum quod est in materia, id est quod haec materia

IV. Da die directe Erhaltung des contingenten Seins Gott ausschließlich eigen ist, so versteht es sich von selbst, daß die Creaturen zu dieser ihrer Erhaltung in keiner Weise und Beziehung mitwirken. Es ist daher auch die Meinung Einiger, daß zur Erhaltung nicht, wie zur Schöpfung, ein specieller, sondern nur ein genereller Einfluß Gottes nothwendig und daß somit die Schöpfung etwas Größeres oder Schwereres sei, als die Erhaltung, zu verwerfen: wie denn schon die Väter lehren, daß die Welt zu erhalten nichts Geringeres sei, als sie zu erschaffen[1]). Auch wissen wir bereits, daß die Erhaltung eine Fortsetzung der Schöpfung[2]) und von letzterer nicht innerlich und der Sache nach, sondern nur, wie die Scholastiker sagen, connotatione oder negatione inclusa verschieden ist. Schöpfung und Erhaltung ist absolute Verursachung des creatürlichen Seins, nur mit dem Unterschied, daß im Begriff der Schöpfung, nicht aber in dem der Erhaltung der Moment des Anfangs (novitas essendi) enthalten ist[3]); m. a. W. die göttliche Verursachung des contingenten Seins wird bezüglich des ersten Augenblickes dieses Seins Schöpfung, bezüglich des zweiten und

acquirat hanc formam; et hoc est esse causam secundum fieri, sicut cum homo generat hominem, ignis ignem. Et ideo quandocunque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem, secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem, secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus, quae non agunt simile secundum speciem . . . ., et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia, et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere cessante actione agentis, quod est causa effectus secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. So bewahrt erwärmtes Wasser, erläutert Thomas, die Wärme des Feuers und ist daher das Feuer die Ursache dieser Wärme nur in fieri, nicht in esse, während die Sonne die Luft nicht nur in fieri, sondern auch in esse hell macht. Dann fährt er fort: Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aër ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam; aër autem sit luminosus participando lumen a sole, non autem participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ejus esse. *S. Th.* 1, q. 104, a. 1, c. Vgl. *S. c. g.* lib. 3, c. 65.

1) Vgl. z. B. die oben S. 285, Note 5 angeführte Stelle von Chrysostomus.

2) S. oben S. 287, Note 2.

3) S. oben S. 23, Note 6.

eines jeden folgenden Momentes Erhaltung genannt; sowie aber dieses Sein selbst, so ist auch seine Verursachung nichts anderes im ersten, als im zweiten und in allen folgenden Momenten.

Die Meinung Einiger[1]), daß Hervorbringung und Erhaltung nothwendig zwei von einander innerlich verschiedene Thätigkeiten seien, ist daher von der sententia communis[2]) verworfen. Das Gesagte gilt unbedingt im Verhältniß der Erhaltung zur eigentlichen Schöpfung, also sowohl bezüglich aller Incorruptibilien, als bezüglich der ersten Materie. Bezüglich der durch Generation entstehenden corruptiblen Wesen besteht allerdings insofern ein Unterschied, als diese nicht durch eigentliche Schöpfung, sondern durch die von dem göttlichen Concurs getragene Thätigkeit creatürlicher Ursachen aus der Materie hervorgebracht werden, während ihre directe Erhaltung, gerade wie bei den Incorruptibilien, ausschließliches und incommunicables Werk Gottes ist[3]).

Von welch' hoher religiöser und sittlicher Bedeutung die Wahrheit ist, daß unser und aller Dinge Dasein in jedem Momente ganz und in allen seinen Theilen durch dieselbe göttliche Liebe, die auch Alles erschuf, verursacht ist, bedarf keiner näheren Auseinandersetzung[4]).

---

1) Namentlich des Heinrich von Gent (Quodl. 1, q. 7) und des Aureolus.

2) So Thomas (s. oben S. 287, Note 2) und alle Thomisten; aber auch Suarez, Metaph. Disput. 21, sect. 2. Lessius, De perf. moribusq. div. l. 10, c. 4. De summo bono l. 3, c. 4.

3) Näheres hierüber bei Suarez und Lessius a. a. O. Letzterer faßt De perf. moribusq. div. l. 10, c. 4, nr. 48 die ganze Lehre von der Erhaltung folgendermaßen zusammen: Ex his perspicuum videtur: Primo, secundum veram Philosophiam et Theologiam tenendum esse, mundum non minore influxu a Deo conservari in esse, quam quo primum conditus est, sed prorsus eodem. Secundo, res eas quae a causis secundis productae ab illis non conservantur effective, a solo Deo conservari influxu determinato et adaequato adeo potenti, ut Deus per illum rem produceret, si ea non existeret. Tertio, nullam rem quae a solo Deo effective conservatur, posse perire, nisi ipso libere influxum suum subtrahente: quod lege ordinaria numquam facit, nisi res contrarium habeat, vel pendeat ab eo quod contrarium habet. Quarto, nullam rem habere vim se conservandi directe, ita ut ratione istius conservationis non egeat determinato influxu Dei: hoc enim implicat contradictionem.

4) Vgl. die schöne Recollect. precat. bei *Lessius*, l. c. c. 7, insbes. nr. 66: Figmentum tuum sumus omnes, et opus manuum tuarum; tu plastes et fictor noster: quidquid sumus, possumus, habemus, a te accepimus, tua sunt omnia, qui omnium es artifex et inventor. Omnia de nihilo extraxisti, ex profundo tenebrarum, et abysso non entis. Suspendisti ea in esse, in

V. Da die Geschöpfe, wie sie nur durch Schöpfung entstanden sind, nur durch göttliche Erhaltung fortbestehen, so ist evident, daß sie in demselben Momente, wo Gott seinen erhaltenden Einfluß ihnen entzöge, aufhören würden zu sein. Da nun die Erhaltung, gerade wie die Schöpfung, nicht ein nothwendiger Ausfluß der göttlichen Natur, sondern ein Werk des freien göttlichen Willens ist, so versteht es sich von selbst, daß Gott jegliche Creatur, wenn er wollte, in jedem Momente vernichten könnte[1]); nicht durch einen positiven Act, sondern lediglich durch Unterlassung des positiven Actes der Erhaltung[2]). Auch mit der göttlichen Unwandelbarkeit

---

lumine vultus tui; ut singula juxta species et formas suas fulgeant mentibus nostris, tuamque majestatem insinuent. Sed quia suopte nutu et ex se in nihilum, unde educta sunt, propendent; non satis est id semel esse factum, sed assidue manu tua teneri, et substantifico influxu tuo foveri opus habent, ut beneficium, quod semel, cum esse inciperent, acceperunt, omnibus momentis rursus accipiant. Sicut pondus in aëre suspensum assidue teneri debet, et si vel ad ictum oculi dimittatur sibi, deorsum ruit: ita tota creaturarum universitas omnipotenti dextera tua continue in esse et natura teneri debet, et si vel ad momentum laxaveris manum tuam, statim in nihilum suum corruet, et velut umbra peribit.

1) Quidam posuerunt, quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturae. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere, sicut non potest a sua natura mutari. Sed . . . haec positio est falsa et a fide catholica penitus aliena, quae confitetur Deum res libera voluntate produxisse in esse . . . Hoc igitur quod Deus creaturae esse communicat, ex Dei voluntate dependet; nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum eis continue influit esse, ut dictum est a. 1 & 2 hujus quaest. Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere, ita postquam jam factae sunt, potest eis non influere esse; et sic esse desinerent; quod est eas in nihilum redigere. *S. Th.* 1, q. 104, a. 3, c.

2) Durch den richtigen Begriff der Vernichtung widerlegen sich von selbst die dagegen erhobenen Einwände; namentlich, daß Gott nicht Ursache der Vernichtung sein könne, wie auch Augustin sage: Deus non est causa tendendi in non esse. Lib. 83. QQ. q. 21. Das Nichtsein hat selbstverständlich keine Ursache; nur per accidens kann Gott Ursache der Vernichtung genannt werden, insofern er aufhört, das Sein zu verursachen. Non esse non habet causam per se; quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens; ens autem per se loquendo est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, in quantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus. *S. Th.* 1, q. 104, a. 3, ad 1 cf. ad 3. Wollte man sagen, die göttliche Güte verbiete die Vernichtung, so ist zu antworten: Ja, wenn diese Güte bezüglich der Creaturen nothwendig wäre, nicht aber, so sie frei ist. Bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex

stünde solches nicht in Widerspruch, da Gott, wenn er eine Creatur vernichten wollte, dieses eben von Ewigkeit gewollt hätte[1]).

Auf der anderen Seite aber ist es gewiß, daß Gott Alles, was er erschaffen hat, auch erhält und es nicht zum Nichtsein zurückkehren läßt. Das lehrt der Glaube[2]); das erkennt auch die Vernunft als congruent[3]). Daraus folgt aber nicht, daß alle

---

necessitate naturae, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis, sed per liberam voluntatem. Unde, sicut potuit sine praejudicio bonitatis suae res non producere in esse; ita absque detrimento suae bonitatis potest res in esse non conservare. *L. c.* ad 2.

1) Vgl. Bd. 3, §. 174, IV.

2) Väter und Theologen pflegen hiefür *Eccle* 3, 14 anzuführen: Didici quod omnia opera, quae fecit Deus, perseverent in perpetuum: non possumus eis quidquam addere, nec auferre, quae fecit Deus, ut timeatur. Ueber die verschiedenen Auslegungen dieser Stelle vgl. *Cornel. a Lap.* Zunächst und insbesondere handelt sie nicht von der Erhaltung, sondern von der Providenz und geht zurück auf *Eccle* 3, 1 & 11. „Ein unveränderliches Walten Gottes," das ist der Gedanke des Verses, „geht durch den Wechsel der Zeiten und Geschicke hienieden, gegen welches das stolze wie mühselige Sinnen und Treiben der Menschen so recht in seiner Armuth und Nichtigkeit erscheint, hingegen Gottes Majestät sich ebenso verherrlicht." Vgl. *Job* 25, 2; 31, 23. Loch-Reischl z. d. St. Dagegen erhellt unsere Wahrheit klar aus der gesammten Lehre der heil. Schrift, wonach nicht nur die Engel und Menschenseelen ewig fortdauern, sondern auch die Leiber auferstehen und Himmel und Erde im Zustande der Verklärung allezeit bleiben.

3) *S. Th.* 1, q. 104, a. 4, wo Thomas zeigt, daß weder die natürliche Ordnung, wonach die Incorruptibilien unvergänglich sind, die Corruptibilien aber wenigstens der Materie nach allezeit fortbestehen, noch die übernatürliche Ordnung, welche nicht die Vernichtung, sondern eine Verklärung der Natur zum Zwecke hat, auf eine Vernichtung hinweise. Eorum quae a Deo fiunt circa creaturam, quaedam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quaedam vero miraculose operatur praeter ordinem naturalem creaturis inditum . . . Quae autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis; quae vero miraculose fiunt, ordinantur ad gratiae manifestationem, secundum illud Apostoli 1 ad Cor. 12, 7: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem;* et postmodum inter caetera subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturae hoc demonstrant ut nulla earum in nihilum redigatur; quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quae incorruptibilis est, utpote subjectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum non pertinet ad gratiae manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur. Damit steht nicht im Widerspruch, daß Accidentien und materielle Formen vergehen: denn einestheils sind sie keine completen Dinge, und andern-

Dinge in jeder Beziehung unvergänglich seien. Denn Gott erhält alle Dinge der ihnen durch die Schöpfung verliehenen Natur und der von ihm festgesetzten natürlichen und übernatürlichen Ordnung entsprechend[1]). Sowie es daher zur Vollkommenheit und essentialen Endlichkeit der Schöpfung gehört, daß sie nicht nur unvergängliche, sondern auch vergängliche Wesen enthält, und daß auch die Incorruptibilien accidentalen Veränderungen unterworfen sind; so läßt Gott zum Zwecke neuer Generationen ein substantiales Vergehen der Corruptibilien, zum Zwecke der Thätigkeit und Freiheit der Geister, den Wechsel der Accidenzien auch in den Incorruptibilien zu. Hieraus erklärt sich, daß Gott auch Accidentien und Habitualitäten, welche für die Creaturen, denen sie inhäriren, böse sind, erhalten kann und erhält, selbstverständlich nicht insofern sie eine Privation und somit wahrhaft böse, sondern so weit sie irgend ein Sein und insofern gut sind[2]).

VI. Sowie die Creaturen durch die Schöpfung ein eigenes, aber contingentes und schlechthin von Gott abhängiges Sein empfingen, so besteht dieses ihr Sein durch die göttliche Erhaltung fort. Dadurch also, daß die absolute Nothwendigkeit directer und positiver Erhaltung behauptet wird, wird der eigene Bestand der Creaturen nicht geleugnet, vielmehr bejaht; aber eben als ein von Gott absolut abhängiger und von ihm verursachter bezeichnet. Wenn daher manche Philosophen und auch einige neuere Theologen[3]) den Vollbegriff der

---

theils bleiben auch sie in der Potenz ihres Subjectes. L. c. ad 3. Man hat eingewendet, es sei der Creatur angemessen, wie aus dem Nichts zu werden, in das Nichts zurückzukehren, auch habe jede Creatur nur eine endliche Potenz und dieser entspreche nicht ein Dasein ohne Ende. Darauf ist zu erwidern, daß der Fortbestand der Creaturen nicht in diesen selbst, sondern in Gottes unendlicher Liebe und Macht ihren letzten Grund hat. Cf. *S. Th.* l. c. ad 1 & 2.

1) Unde (Deus) non conservat res quantum potest, . . . sed quantum conditio rerum postulat, ut fiat actio et passio . . . Sicut enim ex parte causae efficientis requiritur concursus Dei, ut possint res creatae agere (davon im folgenden §.): ita ex parte patientis requiritur, ut subtrahat influxum suum qualitati inexistenti, ut contraria qualitas possit imprimi. *Lessius*, De perf. moribusq. divin. l. 10, c. 4, nr. 44. Cf. *De summo bono* l. 3, c. 4, nr. 43.

2) Vgl. *Lessius*, De perf. moribusq. divin. l. 10, c. 4, nr. 47.

3) So lehrt Berlage (Dogm. Bd. 4, §. 53), daß die Substanz der Welt, nämlich die Elemente des Stoffs und die geistigen Wesen nach ihrer Erschaffung sich selbst erhalten, daß dagegen die göttliche Erhaltung zum Fortbestand ihrer Gestaltungen und Verbindungen und ihrer rechten Ordnung nothwendig sei. Aehnlich meint Klee (Specielle Dogm., 2. Thl., 1. Buch, 3. Kap., 1. Abschnitt, §. 2), es seien „zwei Extreme zu meiden, das eine: Die Creatur bedarf keiner positiven Erhaltung von Seiten Gottes, sondern erhält sich selbst

directen göttlichen Erhaltung, wie er von den Theologen aller Jahrhunderte einmüthig festgehalten wurde, verkümmern und auf eine gewisse göttliche Mitwirksamkeit zum Fortbestand der auf Grund der Schöpfung sich selbst erhaltenden Creaturen beschränken, so beruht dieses, wie die dafür geltend gemachten Gründe, auf Mißverständniß und Irrthum.

§. 273.

Von Gott als der ersten Ursache alles creatürlichen Bewegens und Wirkens oder von dem *concursus Dei naturalis et universalis* [1]).

Gott hat durch die Schöpfung einer jeden Creatur eine ihrem Wesen entsprechende Kraft zu wirken und dadurch selbst Ursache (causa secunda) zu sein gegeben und erhält dieselbe.

Sowie aber das Sein und Fortbestehen, so ist auch alles Wirken der Creaturen ein von Gott bewirktes und schlechthin abhängiges.

Die absolute göttliche Verursachung des natürlichen Wirkens der Creaturen wird *concursus naturalis* und *universalis* genannt [2]).

---

ganz und allein, und das andere: Die Creatur bedarf in jedem Augenblicke, um nicht in Nichts zu vergehen, der positiven Conservation, und thut und vermag selber gar nichts zu ihrer Erhaltung". — Dabei wird das angebliche zweite Extrem durch Gründe bekämpft, die neue Irrthümer enthalten, z. B. daß, wenn die Creatur in jedem Augenblick der göttlichen Erhaltung bedürfte, Nichterhaltung Vernichtung sei; — als ob dieses nicht wirklich der Fall und eine von allen angesehenen katholischen Theologen und Philosophen gelehrte evidente Wahrheit wäre.

1) *S. Thom.*, S. Th. 1, q. 105. S. c. g. l. 3, c. 66 sq. De potent. q. 3, a. 7. — In 2, Dist. 37, q. 2, a. 2. *Suarez*, Metaph. Disput. 22. *Lessius*, De perf. moribusq. div. l. 11, c. 3. Scheeben, Dogm. Bd. 2, §. 131. Gloßner, Dogm., 2. Abtheilung, S. 253 ff. Simar, Dogm., §. 69, 4. *Jungmann*, De Deo creat. c. 1, a. 3. *Katschthaler*, Theol. dogm. P. 2, sect. 1, c. 2, a. 1, nr. 51 sq. P. Jeiller, Zur Verständigung über die thomistische Lehre von der praemotio physica. Kath. 1873, II, S. 129 ff. S. 277 ff. Schäzler, Natur und Uebernatur. S. 62 ff. Neue Untersuch. S. 87 ff. *Tongiorgi*, Inst. phil. vol. 3. Theol. l. 4, c. 2, a. 3. *Zigliara*, Summa philos. Theol. l. 3, c. 4, a. 3.

2) Andere Ausdrücke sind: *influxus* divinus, *actio* divina in causas secundas, *motio*. Der Ausdruck *concursus*, *concurrere* ist jetzt allgemein recipirt. Er drückt zunächst und im Allgemeinen aus, daß die göttliche Ursache nicht allein, sondern die erschaffene Ursache mit ihr wirkt, ohne jedoch bezüglich der Art und Weise dieser Zusammenwirkung zu präjudiciren. *Naturalis* wird dieser concursus genannt zum Unterschiede von dem concursus supernaturalis, dem Wirken der übernatürlichen Gnade. Der concursus naturalis wird auch

Durch denselben wird die Eigenthümlichkeit und creatürliche Selbstständigkeit des Wirkens der Geschöpfe nicht beeinträchtigt, sondern vielmehr bewirkt: denn Gott bewegt jegliches Wesen in einer der Natur desselben entsprechenden Weise, so daß also auf Grund des göttlichen Concurses die Geschöpfe ihre naturnothwendigen Acte mit Naturnothwendigkeit, ihre freien Acte aber mit Freiheit setzen.

Während die Creaturen in allen ihren Werken von Gottes freiem Willen abhängen, ist Gott selbstverständlich in seinem Wirken schlechthin unabhängig von ihnen.

Er kann daher alle Wirkungen, die er durch creatürliche Ursachen wirkt, sowie alle möglichen Wirkungen, auch unmittelbar durch seine Allmacht setzen.

Daraus ergibt sich auch die Möglichkeit der Wunder.

Alles dieses ist katholische Lehre und Vernunftwahrheit.

I. Daß allen Geschöpfen, insbesondere den lebendigen und vernünftigen, ihrem Wesen entsprechende Vermögen und Kräfte und demgemäß ein natürliches Wirken eigen ist, wodurch sie sowohl sich selbst bethätigen und vervollkommnen, als auf andere Geschöpfe einwirken, bedarf keines näheren Nachweises. Schrift[1]) und Ueberlieferung lehren dieses und setzen es überall voraus, wo sie von den Thätigkeiten der Geschöpfe reden. Darauf beruht für die vernünftigen Wesen alle Sittlichkeit und sittliche Verantwortlichkeit, wie wir dieses in den betreffenden Lehrstücken eingehend nachweisen werden. Dasselbe erkennt die Vernunft mit unüberwindlicher Evidenz und hält das gesunde Bewußtsein des gesammten Menschengeschlechtes fest.

---

universalis genannt, zunächst weil er sich auf alle erschaffenen Ursachen bezieht. Der Ausdruck concursus *physicus* wird von Manchen gleichbedeutend mit naturalis genommen; aber richtiger wird der Ausdruck concursus physicus nicht im Gegensatze zu supernaturalis, sondern zu moralis gebraucht, um nämlich auszudrücken, daß hier nicht von einem blos moralischen Einfluß durch Gründe, Mahnungen, Drohungen, welcher nur bei vernünftigen Wesen möglich ist und zur Ordnung der causa finalis gehört, die Rede sei, sondern von einem Einfluß in der Ordnung der causa *efficiens*, wie er bei allen causae secundae stattfindet und nothwendig ist.

1) Schon im Hexaëmeron werden mit dem Wesen zugleich die Thätigkeiten der Geschöpfe, die Bewegung und die leuchtende und erwärmende Wirksamkeit der Himmelskörper, die Bewegung und der Wandel der Gewässer, das Sprossen und Fruchtbringen der Pflanzen, das Leben und Weben der Thiere und ihre Fortpflanzung hervorgehoben. Dasselbe geschieht in all' den zahlreichen Naturschilderungen der heiligen Schrift. Man denke an *Ps.* 103 (104); *Job* 37—41; *Js.* 40, 12 sq.

Alle Philosopheme daher, welche leugnen, daß die Geschöpfe wahrhaft wirken, und welche Alles, was wir als Wirkungen der Geschöpfe, insbesondere der Körper erkennen, nicht wahrhaft von diesen, sondern allein von Gott oder auch von erschaffenen oder aus dem Urwesen emanirten Geistern gewirkt sein lassen[1]), stehen nicht minder mit dem Glauben, als mit der Vernunft in Widerspruch.

Auch leuchtet von selbst ein, daß solche Lehren, weit entfernt, Gott zu verherrlichen, dem Schöpfer seine Ehre und der Schöpfung ihre Wahrheit, Güte und Schönheit rauben. Denn wie in dem wahrhaften Sein, so offenbart sich auch in dem wahrhaften Wirken der Creaturen die Weisheit[2]), Güte und Macht, kurz die Vollkommenheit[3]) des Schöpfers. Wie Gott die erschaffenen Wesen in einer unermeßlichen Stufenfolge und Mannigfaltigkeit zu endlichen Ebenbildern seines eigenen Wesens machte, so hat er sie auch zu entsprechenden Bildern sowohl seines immanenten, als transeunten Wirkens machen wollen, indem er ihnen das Vermögen innerer Selbstthätigkeit bis hinauf zum Erkennen und freien Wollen und die Kraft der Causalität mittheilte[4]), so daß sie innerhalb der ihrer endlichen Natur gezogenen Gränzen und nach den von Gott festgestellten Gesetzen auf andere Creaturen wirken, ihnen dadurch, nach dem Vorbilde der göttlichen Güte, Gutes mittheilen[5]) und so zur Vollkommen-

1) Ueber die beßfallsigen Irrthümer der Platoniker und Araber, insbesondere Avicenna's s. S. c. g. l. 3, c. 69 De opinione eorum qui a rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones. Aus der neueren Zeit gehört hierher der Occasionalismus des Malebranche u. A., auch die prästabilirte Harmonie des Leibnitz.

2) Contra rationem sapientiae est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatae nullo modo operentur ad effectus producendos, sed solus Deus operetur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. *S. c. g.* l. 3, c. 69.

3) Perfectio effectus determinat perfectionem causae; major enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur, quod res ab ipso creatae perfectionem ab eo consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed, si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae; ex abundantia enim perfectionis est, quod perfectionem quam habet possit alteri communicare. *S. c. g.* l. c.

4) Ipse (Deus) enim est actus purus et est prima causa essendi omnibus . . . Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est quod communicavit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones. *S. c. g.* l. c.

5) Sicut est boni bonum facere, ita summi boni est aliquid optime facere. Deus autem est summum bonum . . . Igitur ejus est facere optime

heit des Universums und zur Verherrlichung Gottes zusammenwirken [1]).

Da wir das Wesen der Dinge aus ihren Wirkungen erkennen, so zerstört die Leugnung des eigenen realen Wirkens der Creaturen das Fundament aller natürlichen Erkenntniß und Wissenschaft und damit die Voraussetzung des Glaubens [2]). So sind auch die fraglichen Irrthümer aus falschen idealistischen und theosophischen Systemen entsprungen und führen hinwiederum zum Emanatismus und zum vollen Pantheismus hin.

II. Sowie wir aber einerseits festhalten müssen, daß die Creaturen wahrhaft Ursachen sind und wahrhaft die ihnen connaturalen Wirkungen hervorbringen, dürfen wir auf der anderen Seite nicht vergessen, daß sie erschaffene Ursachen (causae *secundae*) sind und daß sie nur in Kraft der ersten Ursache wirken und daß somit all ihr Wirken Gott zur ersten Ursache hat.

Was der Prophet von den Werken einer besonderen Vorsehung sagt, daß er alle unsere Werke in uns wirke [3]), wird mit Recht von den Theologen auf alles creatürliche Wirken ohne Ausnahme angewendet.

---

omnia. Melius autem est bonum quod, alicui collatum, sit multorum commune, quam quod sit proprium, quia bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum. Sed bonum unius fit multis commune, si ab uno in alia derivatur; quod non potest esse, nisi in quantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem; si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibi ipsi proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit, ut una res quod accepit possit in aliam rem transfundere. Detrahere ergo actiones proprias a rebus creatis est divinae bonitati derogare. *S. c. g.* l. c.

1) Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent; nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima propter ordinem universi; semper enim totum melius est partibus et (est) finis ipsarum. Si autem a rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem; rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur. *S. c. g.* l. c.

2) Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectus manifestetur virtus alicujus causae creatae; non enim effectus ostendit virtutem causae, nisi ratione actionis, quae, a virtute procedens, ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum, nisi in quantum per ipsum cognoscitur ejus virtus, quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habeant actiones ad producendum effectus, sequitur quod nunquam natura alicujus rei creatae poterit cognosci per effectum; et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sequuntur. *S. c. g.* l. c.

3) Omnia enim opera nostra operatus es nobis. *Js.* 26, 12.

So gründet auch der Apostel die Wahrheit, daß alles übernatürliche Wirken von Gott ist[1]), auf den allgemeinen Satz, daß Gott alles in allem wirkt[2]). Daher ist es auch nicht in einem uneigentlichen und blos mittelbaren Sinne zu verstehen, wenn die heilige Schrift so oft das, was erschaffene Ursachen wirken, wie das Wachsthum der Pflanzen[3]), die Fortpflanzung der Organismen[4]), dem Wirken Got-

1) Die Wahrheit, daß alles übernatürliche, zur Erlangung des Heiles geeignete Wollen und Wirken der vernünftigen Creatur aus der Gnade Gottes entspringt, und die hierauf sich bezüglichen Stellen, wie *Phil.* 2, 13: Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate — werden wir in der Gnadenlehre betrachten.

2) Et divisiones operationum sunt; idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus (ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν). *1 Cor.* 12, 6. — Thomas bemerkt in seinem Commentar zu letzteren Worten: *Idem vero Deus qui operatur omnia* „sicut prima causa creans omnes operationes. Ne tamen aliae causae videantur esse superfluae, subdit: *In omnibus*, quia in causis secundariis prima causa operatur. Ebenso Cornelius a Lapide: *Primo*, operatur Deus omnia naturalia per concursum universalem, concurrentibus tamen effective causis secundis . . . Secundo operatur Deus omnia supernaturalia, tum gratum facientia, tum, quod proprie hic intendit Apostolus, gratis data, ut puta miracula. Ebenso Estius: Dicitur autem Deus omnia in omnibus operans eo, quod intime efficiat omnia et singula opera, tam naturalia, quam supernaturalia, in omnibus operantibus, id est in omnibus causis secundis . . . Atque huc facit verbum graecum ἐνεργεῖν, *inoperari*; videlicet aptissimum ad illam intimam Dei in omnibus operationem significandam. In dieser Auslegung unserer Stelle sind alle theologischen Schulen einig; erst wo es sich um die nähere Bestimmung der Weise dieses göttlichen Einflusses handelt, macht sich die Controverse zwischen den Thomisten und Molinisten resp. Congruisten geltend. So bemerkt Cornelius a Lapide von letzterem Standpunkte nach den oben angeführten Worten: Non ergo hinc sequitur concursum Dei praecurrere et praedeterminare concursum causae secundae et liberi arbitrii in operibus bonis; während Estius nach seinen obigen Worten fortfährt: Haec annotare visum est, ne quis opinetur, Deum causalitatis ordine non praevenire causas secundas in producendis earum effectibus, sed eas comitari duntaxat. Quae quidem opinio revera tollere videtur a Deo rationem primi moventis atque causantis quoad omnes hujusmodi effectus.

3) Producens foenum jumentis, et herbam servituti hominum: ut educas panem de terra, et vinum laetificet cor hominis *Ps.* 103, 14. 15. Cf. *Ps.* 146, 8: Qui (Deus) operit coelum nubibus, et parat terrae pluviam. Qui producit in montibus foenum, et herbam servituti hominum. Gott nähret die Vögel, kleidet die Blumen *Luc.* 12, 24—28; *Matth.* 6, 26—30.

4) Manus tuae fecerunt me, et plasmaverunt me totum in circuitu . . . Nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti? Pelle et carnibus vestisti me: ossibus et nervis compegisti me. *Job* 10, 8—11. Nescio qualiter in utero meo apparuistis: neque enim ego spiritum et ani-

tes zuschreibt. Wenn die Schrift sagt, daß Gott uns Leben, Athem und Alles schenkt[1]); daß wir daher in ihm leben, uns bewegen und sind[2]), so begreift das nicht nur, wie oben[3]) geltend gemacht wurde, die Erhaltung, sondern auch den concursus universalis, die Allwirksamkeit Gottes in sich. Daher gilt auch bezüglich jeder natürlichen Bewegung und Thätigkeit das Wort des Apostels: Was hast du, das du nicht empfangen hättest[4])? Nicht nur von dem Sein und Wesen, sondern auch von dem Bewegen und Wirken jeglicher Creatur ist gesagt, daß der Sohn, durch den Alles erschaffen ist, auch Alles trägt durch das Wort seiner Kraft[5]). Das fortwährende Wirken Gottes[6]) schließt ganz vorzüglich auch den concursus universalis ein.

Daß Gott fort und fort die erste Ursache alles creatürlichen Lebens, Bewegens und Wirkens ist, und daß daher keine Creatur ohne diese göttliche Mitwirkung irgend etwas vermag, ist allen Vätern eine unbestreitbare christliche und natürliche[7]) Wahrheit. Auf sie gründeten sie im Kampfe mit den Pelagianern das argumentum a minori ad majus: Wenn wir ohne Gott nicht die geringsten natürlichen Acte zu setzen vermögen, wie viel weniger können wir ohne ihn unser Heil wirken[8])? In der Lehre von der göttlichen Allgegenwart haben wir gesehen, daß die Väter dieselbe auf die Allwirksamkeit Gottes im Innersten der Geschöpfe gründen[9]). Dabei

---

mam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi: sed enim mundi Creator, qui formavit hominis nativitatem, quique omnium invenit originem, et spiritum vobis iterum cum misericordia reddet et vitam. *2 Machab.* 7, 22. 23.

1) *Act.* 17, 25. — 2) *Act.* 17, 28. — 3) S. 285. — 4) *1 Cor.* 4, 7.

5) *Hebr.* 1, 3.

6) *Joann.* 5, 17; *Sap.* 8, 1. S. oben S. 280, Note 2 und 3.

7) Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum, tamque perspicuum, ... quam esse numen aliquod praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur. *Minutius Felix*, Octav. 17.

8) So läßt Hieronymus Contra Pelagian. den Katholiken Atticus auf die Frage des Pelagianers Critobulus: Si in singulis rebus quas gerimus Dei utendum est adjutorio, ergo ad calamum temperare ad scribendum, et temperatum pumice terere, manumque aptare litteris, tacere, loqui, sedere, stare, ambulare, currere, comedere, jejunare, flere, ridere et caetera hujusmodi, nisi Deus juverit, non poterimus? die Antwort geben: Juxta meum sensum non posse perspicuum est — und er fügt bei: Non sic donata est liberi arbitrii gratia, ut Dei per singula tollatur adminiculum. Ebenso redet Hieronymus in der Epist. ad Ctesiphont. S. *Jungmann* l. c. p. 41.

9) Vgl. Bd. 3, §. 177, II, namentlich die Aussprüche Augustinus', daß Gott nicht als qualitas mundi, sondern als substantia creatrix mundi, sine

sind sie weit entfernt, diese Allwirksamkeit in einem pantheistischen Sinne zu verstehen. Im Gegentheil hebt derjenige den Unterschied zwischen Gott und der Creatur, zwischen göttlichem und creatürlichem Wirken auf, der leugnet, daß die Geschöpfe von Gott bewegt werden [1]), der allein einem Wesen Seele und Bewegung zu geben vermag [2]). Das ganze Werk der Vorsehung hat dieses innerste Wirken Gottes in allen Creaturen und all' ihrem Wirken zu seiner Voraussetzung. Der allmächtige und allgegenwärtige Gott bewegt alle Creaturen, die vernunftlosen sowohl, als die vernünftigen [3]), indem er sich ihrer gleichsam als Werkzeuge zur Ausführung seiner ewigen Ideen und Rathschlüsse bedient [4]). Auch in den gefallenen Engeln und sündhaften Menschen beweist er dadurch seine Liebe, daß er ihrem natürlichen Wirken seine göttliche Mitwirkung nicht entzieht [5]).

---

labore regens, et sine onere continens — und als artifex regens, quod fecit — allgegenwärtig ist. Ad Dardan. c. 4, nr. 11. Tr. 1 in Joann. 10. A. a. O. S. 508, Note 4; S. 509, Note 2.

1) Cf. Tertull. adv. Hermog. c. 42.

2) Τὸ ψυχὴν δοῦναι καὶ κίνησιν οὐχ ἑτέρου τινός ἐστιν, ἀλλ' ἢ μόνου θεοῦ. *Theophil.* ad Antol. 2. Schäzler, Natur und Uebernatur S. 63.

3) Quae cum ita sint, cum Deus omnipotens et omnitenens, incommutabili aeternitate, veritate, voluntate semper idem, non per tempus nec per locum motus, movet per tempus creaturam spiritualem, movet etiam per tempus et locum creaturam corporalem; ut eo motu naturas quas intrinsecus substituit, etiam extrinsecus administret et per voluntates sibi subditas quas per tempus, et per corpora sibi atque illis voluntatibus subdita, quae per tempus et locum movet, eo tempore ac loco cujus ratio in ipso Deo vita est sine tempore ac loco: cum ergo tale aliquid Deus agit, non debemus opinari ejus substantiam, qua Deus est, temporibus locisque mutabilem aut per tempora et loca mobilem, sed in opere divinae providentiae ista cognoscere; non in illo opere quo naturas creat, sed in illo quo intrinsecus creatas etiam extrinsecus administrat, cum sit ipse, nullo locorum vel intervallo vel spatio, incommutabili excellentique potentia et interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia. Item nullo temporum vel intervallo vel spatio, incommutabili aeternitate et antiquior est omnibus, quia ipse est ante omnia, et novior omnibus, quia idem ipse post omnia. *Augustin.* Genes. ad litt. l. 8, c. 26.

4) Dei voluntas . . . se quibusdam ordinatissimis creaturae motibus, primo spiritualibus deinde corporalibus, per cuncta diffundit et utitur omnibus ad incommutabile arbitrium sententiae suae, sive incorporeis sive corporeis rebus, sive rationabilibus sive irrationabilibus spiritibus, sive bonis per ejus gratiam, sive malis per propriam voluntatem. *Augustin.* De Trin. l. 3, c. 4, nr. 9.

5) Jacebat in malis vel etiam volvebatur, et de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata; et adjuncta parti eorum qui peccaverant angelorum, luebat impiae desertionis dignissimas poenas. Ad iram quippe Dei pertinet justam, quidquid caeca et indomita concupi-

Die Meinung, daß Gott lediglich die Welt erschaffen habe, alles Andere aber nach der von Gott gesetzten Ordnung durch die Welt selbst geschehe, steht mit der Offenbarung im Widerspruch. Wir müssen daher an die Allwirksamkeit Gottes glauben; dann auch, so viel wir können, sie durch die Vernunft zu verstehen suchen[1]). Daß die Theologen aller Schulen den göttlichen Concursus bei allen creatürlichen Acten lehren, haben wir bereits genügend gesehen und wird sich aus dem Folgenden noch weiter ergeben. Von der, wie wir eben sahen, vom heil. Augustinus als glaubenswidrig bezeichneten Meinung sagt Albert der Große, daß sie allgemein aufgegeben sei und von Vielen als häretisch betrachtet werde[2]). Die Erneuerung dieses Irrthums durch Durandus[3]), der zwar die Erhaltung zugab, den Concursus aber leugnete, wurde allgemein bekämpft[4]).

Daß die Kirche die sententia communis der Theologen in unserer Frage als katholische Wahrheit betrachtet, geht schon daraus hervor, daß sie dieselbe in den römischen Katechismus aufgenommen hat[5]).

---

scentia faciunt libenter mali, et quidquid manifestis opertisque poenis patiuntur inviti: non sane Creatoris desistente bonitate et malis angelis subministrare vitam vivacemque potentiam, quae subministratio si auferatur, interibunt, et hominum, quamvis de propagine vitiata damnataque nascentium, formare semina et animare, ordinare membra, per temporum aetates, per locorum spatia vegetare sensus, alimenta donare. *Augustin.* Enchirid. c. 27. Selbstverständlich machen wir diese und andere Stellen hier nur in so weit geltend, als sie sich auf den concursus universalis beziehen. Kurz faßt Gregor der Große die katholische Lehre von der Erhaltung und dem concursus universalis in den Worten zusammen: Omnia, quae creata sunt, per se nec subsistere praevalent, nec moveri, sed in tantum subsistunt, in quantum ut esse debeant acceperunt, in tantum moventur, in quantum occulto instinctu disponuntur. *Moral.* l. 16, c. 18.

1) Sunt enim qui arbitrentur tantummodo mundum ipsum factum a Deo, caetera jam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit et jussit, Deum autem ipsum nihil operari. Contra quos profertur illa sententia Domini: *Pater meus usque nunc operatur.* Nachdem Augustin dieses noch näher aus der heiligen Schrift, namentlich auch aus *1 Cor.* 15, 36—38 begründet, schließt er: Sic ergo credamus, vel, si possumus, etiam intelligamus usque nunc operari Deum. *Gen. ad litt.* l. 5, c. 20.

2) Fere cessit ab aula et a multis modernorum reputatur haeretica. *2 Sent.* d. 35, a. 7.

3) In 2 dist. 1, q. 5. Dist. 37, q. 1.

4) *Suarez*, Metaph. Disp. 21, sect. 1.

5) Non solum autem Deus universa, quae sunt, providentia sua tuetur atque administrat: verum etiam, quae moventur et agunt aliquid, intima virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut, quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen, quum ejus occultissima

In dem Ausspruch des Vaticanums[1]) über die Providenz ist der concursus universalis wenigstens angedeutet, und in der ganz allgemeinen Verwerfung der, jeglichen Einfluß Gottes auf die Menschen und die Welt leugnenden naturalistischen Behauptung[2]) ist wenigstens implicite die Leugnung des concursus universalis verworfen.

III. Daß Gott die erste und absolute Ursache von Allem, also nicht nur der ersten Entstehung und des Fortbestandes, sondern auch aller Bewegung und Thätigkeit, insbesondere des organischen und geistigen Lebens und Wirkens aller Geschöpfe ist, ist eine mit dem wahren Begriffe Gottes und der Creatur gegebene evidente Vernunftwahrheit, die wir, wie alle unzweifelhaften Wahrheiten, auch dann festhalten müssen und nicht verkümmern dürfen, wenn wir das Wie dieser göttlichen Allwirksamkeit nicht vollkommen begreifen könnten.

Jedes Wirken, wie jedes Gewirkte fällt unter den Begriff des creatürlichen Seins, hat also Gott zur Ursache; und zwar nicht blos mittelbar, indem Gott dem wirkenden Wesen seine Natur und ihre Kräfte durch die Schöpfung gegeben hat und sie durch die Erhaltung fortdauern macht; auch nicht lediglich dadurch, daß er als das höchste Gut das nothwendige Ziel ist, nach dem alle Dinge, weil nach dem Guten schlechthin, streben, sondern auch unmittelbar, indem Gott sowohl das Wirken als das Werk jeglicher Creatur als erste Ursache wirkt. Mit anderen Worten: Ein jedes Wesen hat ein seiner Natur entsprechendes Wirken; die Geschöpfe, die ein erschaffenes, ihnen von Gott mitgetheiltes Sein, ein esse per participationem, besitzen, können auch nur ein von Gott mitgetheiltes Wirken, ein agere per participationem haben; deßhalb kann auch das von ihnen Gewirkte, obwohl es wahrhaft von ihnen gewirkt ist, sein Sein selbst nicht von ihnen, sondern nur von Gott als der ersten Ursache haben. Daher kann man Gott in vierfacher Weise als die erste Ursache alles creatürlichen Wirkens und aller creatürlichen Wirkungen bezeichnen: mittelbar, indem er der Schöpfer und Erhalter der *causae secundae* ist, und unmittelbar, indem er die erste Ursache des Wirkens der causae secundae und des von ihnen Gewirkten ist. Hiebei müssen wir uns noch daran erinnern, daß Gott als actus purus, wie sein Sein, so sein Wirken selbst ist, während

vis ad singula pertineat, et quemadmodum Sapiens testatur (Sap. 8, 1): „Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter." Quare ab Apostolo dictum est, quum apud Athenienses annunciaret Deum, quem ignorantes colebant: „Non longe est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus." (Act. 17, 27. 28.) *Cat. Rom.* pars 1, cap. 2, quaest. 22. — 1) S. oben S. 286, Note 2.

2) *Pius IX Syllab. error.*, §. 1, prop. 2: „Neganda est omnis Dei actio in hominem et mundum." (Ex Alloc. *Maxime quidem* 9. Jun. 1862.)

in den Geschöpfen Wesen, Sein und Wirken real verschieden ist [1]).

---

1) Der heil. Thomas hat die Lehre vom concursus universalis am klarsten und vollständigsten *De potent.* q. 3, a. 7 auseinandergesetzt. Der Wortlaut dieser Stelle ist der Hauptsache nach folgender: Alicujus rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi; sicut dicitur in 8. Physic. (text. 23 et 32), quod generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem per quam consequitur talis motus: et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse, quia est causa virtutis collatae non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic possit dici Deus causa actionis in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse. Nam etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinae conservantes visum faciunt videre. Sed quia nulla res per se ipsam movet vel agit, nisi sit movens non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem; sicut homo est causa incissionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod hujusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata; coelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum; sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum ejus. . . . . Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti: et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis coelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est

Wollte man einwenden, daß, wenn Gott Alles in Allem wirke, die Geschöpfe und ihre Kräfte nichts wirkten, oder daß doch ihr Wirken überflüssig sei: so ist zu erwiedern, daß dieser Einwand auf das Verhältniß der ersten zur zweiten Ursache keine Anwendung leidet. Wohl bedarf Gott der zweiten Ursachen nicht, aber sie bedürfen Gottes, von dem sie all ihre Kraft und all ihr Wirken haben[1]).

Man hat ferner gesagt, es sei genügend, daß Gott den Geschöpfen ihr Wesen und ihre Kräfte gegeben habe; einer weiteren göttlichen Mitwirkung bedürfte es nur dann, wenn die Ausstattung der Geschöpfe durch den Schöpfer mangelhaft wäre und eine Nach- und Beihilfe erheische, eine solche Mangelhaftigkeit sei aber bei den Werken Gottes, welche vollkommen[2]) seien, nicht anzunehmen; jedenfalls habe der Schöpfer die Geschöpfe mit einer solchen Wirkungskraft ausrüsten können, daß sie einer ferneren göttlichen Mitwirkung nicht bedürfen. Hierauf ist zu erwiedern, daß die absolute Abhängigkeit von Gott in Sein und Wirken dem Geschöpfe als solchem wesentlich, mithin ein des göttlichen Concurses nicht bedürfendes Geschöpf unmöglich,

---

communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus . . . . . Sic ergo Deus est causa omnis actionis prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris. Nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superiorem . . . . . Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis coelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt, quia ubicunque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis coelestis est, ubicunque est sua virtus: et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus coeleste. Et ideo potest dici quod Deus in qualibet re operatur, in quantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum. Non autem potest proprie dici quod coelum semper agat in corpore elementari, licet ejus virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur non exclusa operatione voluntatis et naturae. Cf. *S. Th.* 1, qu. 105, a. 5.

1) Daher antwortet Thomas einfach auf diesen Einwand: Deus sufficienter operatur in rebus ad modum primi agentis, nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium. *S. Th.* 1, q. 105, a. 5, ad 1.

2) *Deut.* 32, 4: Dei perfecta sunt opera.

eine Absurdität ist, daher weder bezüglich Gottes, noch bezüglich des Geschöpfes eine Vollkommenheit genannt werden kann; besteht ja die absolute Vollkommenheit Gottes eben darin, allein aus und durch sich selbst zu sein und zu wirken und deßhalb die absolute Ursache alles Creatürlichen zu sein; des Geschöpfes höchste Vollkommenheit aber besteht darin, ganz durch Gott zu sein und von ihm absolut abzuhängen. Der göttliche Concurs ergänzt nicht einen Mangel der natürlichen Kräfte der Creaturen, welche vollkommen ausreichend sind, die ihnen connaturalen Acte mit ihren Wirkungen ganz und vollständig zu setzen, aber nicht als causae primae, sondern in ihrer Ordnung als causae *secundae*, und ebendeßhalb in Kraft der causa prima [1]).

Wenn man die absolute Nothwendigkeit des Concurses der ersten Ursache mit allem Wirken und bei allen Wirkungen der zweiten Ursachen leugnet, so behauptet man eben damit, daß es ein creatürliches Sein und eine creatürliche Vollkommenheit gebe, deren absolute Ursache Gott nicht sei; das ist aber eine unerträgliche und widersinnige Behauptung. Dann wären die Geschöpfe wohl von Gott abhängig, insofern sie sind, nicht aber insofern sie Ursachen sind und wirken; nun liegt aber gerade in dem Wirken der Creaturen die Vollendung ihrer Vollkommenheit und ihrer Aehnlichkeit mit Gott, der ersten Ursache. Da ferner die erschaffenen Ursachen in dem Subjecte, das ihre Wirksamkeit in sich aufnimmt, ein neues Sein, eine neue Vollkommenheit hervorbringen, so wäre, falls der göttliche concursus geleugnet wird, die erhaltende Thätigkeit Gottes zum Fortbestand einer Realität nothwendig, deren Ursache Gott nicht wäre. Nun aber kann es schlechthin kein Sein und keine Vollkommenheit geben, deren Ursache Gott nicht in jeder Beziehung ist, also nicht blos bezüglich des Fortbestandes (in *facto esse*), sondern auch und zwar vor Allem bezüglich der Entstehung (in *fieri*) [2]). Sowie daher die Vernunft die

1) Vgl. De potent. l. c. ad 1.

2) Res creatae, sagt treffend Liberatore, dum agunt, ipso activitatis exercitio augescunt quodammodo, ac actione aliqua saltem physica perficiuntur. Plus enim profecto est actu agere, quam nondum agere, sed sola agendi potestate gaudere. At vero nulla res sine locupletioris causae adminiculo largiri sibi potest id, quo ditior in realitate fit et a potentia reducitur in actum. Ergo efficientia quaevis creata, ut agant, ab altiori quadam causa adjuvari egent. Haec autem, ut perspicuum est, non nisi Deus esse potest; siquidem tantum Deus extra agentium creatorum ambitum reperitur, ac perfectionem omnem et realitatem eminenti quadam ratione complectitur. Hinc . . . existentia Dei jure demonstratur sub conceptu primi moventis immobilis. — Nec vero quis inquiat res creatas sufficienti activitate instructas esse, cujus ope actiones eliciant marte suo,

Schöpfung und die Erhaltung als die absolute Ursache der ursprünglichen Entstehung und des Fortbestandes aller Geschöpfe anerkennen muß, muß sie auch den göttlichen Concursus als die absolute Ursache alles creatürlichen Wirkens und aller durch es gesetzten Wirkungen, möge sie nun in substantialen oder in accidentalen Veränderungen bestehen, anerkennen[1]).

IV. Um das bisher Gesagte vollkommen richtig zu verstehen, müssen wir das Verhältniß der ersten zur zweiten Ursache noch etwas näher betrachten. Vor Allem dürfen wir uns die erste und zweite Ursache nicht wie zwei neben einander wirkende, gegenseitig einander unterstützende und ebendeßhalb einander beschränkende endliche Ursachen vorstellen, von der jede einen Theil der Arbeit thut und einen Theil des gemeinsamen Effectes verursacht: die erste und zweite Ursache sind einander nicht coordinirt, sondern es ist letztere ersterer schlechthin subordinirt, wie das contingente dem absoluten Sein. Daher ist die Wirkung ganz von der ersten und ganz von der zweiten Ursache gewirkt, von einer jeden in ihrer Weise und Ordnung, von jener als absoluter und primärer, von dieser als contingenter und secundärer Ursache, von jener aus und durch sich selbst, von dieser per participationem, aus der Kraft und der Wirksamkeit, die ihr von der ersten Ursache geschenkt wird[2]). Daher sind auch die erste und zweite Ursache nicht getrennt von einander, nicht außer einander vorzustellen, und sind der Act der ersten und zweiten Ursache nicht als zwei verschiedene, nur zu einer äußerlichen Einheit oder Uebereinstimmung verbundene

quin eisdem supremae causae subveniat adminiculum. Nam quod actuosae sint, id optime probat in actionibus illas revera agere, at minime influxum Dei opitulantis excludit. Immo potius revera infert. Nam vis agendi virtute tantum actionem possidet. Haec autem virtualis possessio minor profecto est possessione actuali, quam causae acquirunt, cum actu operationem eliciunt. Quare omnis creata activitas mixtio quaedam est potentiae et actus; quatenus vi quidem constat, sed ita constat, ut ejus efficacitas exercitio actionis ulterius compleatur. *Instit. phil.* Theol. nat. 4, a. 2, prop. 1. Vgl. *S. c. g.* l. 3, cap. 66 „Quod nihil dat esse, nisi in quantum agit in virtute divina."

1) Hinc sequitur, sicut nulla creatura fieri potest, quae non dependeat ab influxu Dei in existendo: ita nulla fieri potest, quae non dependeat ab illius influxu in operando. In utroque enim aeque eget influxu Dei propter essentialem ordinem et dependentiam ab ipso, qui est omnium esse, omnium vigor. *Lessius*, De perf. div. l. 11, c. 3 i. f.

2) Patet autem quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum; sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus. *S. c. g.* l. 3, c. 70, i. f.

Acte vorzustellen, vielmehr wirkt die zweite ganz in Kraft der ersten und die erste in der zweiten Ursache: denn wie Gott in allem creatürlichen Sein ist, so wirkt er auch in allem creatürlichen Wirken von Innen als dessen schöpferische Ursache[1]). Daraus ist aber auch klar, daß wir das göttliche Wirken in den Creaturen ebenso wenig, wie die göttliche Allgegenwart und das göttliche Sein selbst, uns sinnlich vorstellen, sondern nur begrifflich, und auch letzteres nicht adäquat, sondern nur unvollkommen und inadäquat erfassen können.

Daher sind alle Vergleiche, wodurch man den göttlichen Concursus veranschaulicht, selbstverständlich inadäquat, und müßte es zu irrigen Vorstellungen führen, wenn man sie in jeder Beziehung adäquat verstünde. Inadäquat ist der Ausdruck *concursus*, Mitwirkung selbst, insofern man diese Mitwirkung gerade so wie das Zusammenwirken zweier creatürlicher Ursachen denken wollte, wie z. B. Zwei zusammen Ein Schiff ziehen oder Eine Last tragen, oder wie die Mutter ihr Kind beim Gehen führt und unterstützt, obwohl diese Vergleiche von Theologen[2]) gebraucht werden und als Analogien mit der nöthigen Erklärung und Berichtigung angewendet werden können[3]). Wenn andererseits Thomas und seine Schule das Verhältniß der zweiten Ursache zur ersten mit dem Verhältniß des Werkzeuges zum Künstler oder des Dieners zum Herrn[4]) vergleicht, so dürfen wir das Inadäquate auch dieses Vergleiches nicht vergessen und daher aus demselben gegen die Lehre der Schule keine Folgerungen ziehen, die derselben gänzlich fremd sind. Denn während der menschliche Künstler des Werkzeuges bedarf und von ihm eine Unterstützung seiner Kraft empfängt, das Werkzeug aber rein passiv sich verhält und kein selbstständiges Wirken hat: bedarf der göttliche Künstler der geschöpflichen Ursachen in keiner Weise und empfängt nichts von ihnen. Was aber die erschaffene Ursache be-

---

1) *August.* Ep. 187 Ad Dardan. c. 4, nr. 14. S. Bd. 3, S. 508, Note 4. Cf. *S. Th.* 1, q. 8, a. 2. S. Bd. 3, S. 524, Note 2.

2) Besonders von den Molinisten und Congruisten. Vgl. z. B. *Lessius*, De perf. moribusq. div. l. 11, c. 4.

3) Nähme man jedoch diese Vergleiche adäquat, so gälte sicher das Wort des heil. Thomas: Dupliciter dicitur cooperari alteri: uno modo, quia operatur ad eundem effectum, sed per aliam virtutem, sicut minister domino et instrumentum artifici, a quo movetur. Alio modo, in quantum operatur eandem operationem cum ipso, sic diceretur de duobus portantibus aliquod pondus vel de pluribus trahentibus navim, quod unum alteri cooperatur. Secundum primum modum natura creata potest cooperari creatori, secundo autem modo creatura creatori non cooperatur. Opusc. 1, c. 23.

4) Vgl. die vorstehende Note und oben S. 308, Note 2.

trifft, so kann dieselbe zwar insofern als Werkzeug der ersten Ursache bezeichnet werden, als sie von derselben schlechthin abhängt und in Kraft derselben wirkt, keineswegs aber in dem Sinne, als ob sie kein eigenes selbstständiges Wirken hätte[1]).

V. Durch den göttlichen Concursus wird demnach die natürliche, beziehungsweise freie Selbstbewegung der Geschöpfe nicht aufgehoben, sondern verwirklicht. Zwar ist den Geschöpfen nicht gegeben und kann ihnen als solchen nicht gegeben sein, in absoluter Unabhängigkeit, rein aus und durch sich selbst sich zu bewegen und zu wirken, aus dem einfachen Grunde, weil sie auch nicht aus und durch sich selbst sind, da in ihnen Wesen und Sein nicht identisch ist. Allein Gott, der ihnen ein eigenes, aber der Entwickelung bedürftiges Wesen gegeben, gibt ihnen auch die ihrem Wesen entsprechende Entwickelung und Bewegung, indem er die durch die Schöpfung ihnen verliehenen Kräfte in der ihrer Natur entsprechenden Weise von der Potenz zum Acte überführt[2]). Da nun Gott theils vernunftlose zu einer naturnothwendigen Entwickelung bestimmte, theils vernünftige zu freier Selbstbethätigung berufene Naturen erschaffen hat, so verleiht er auch durch seinen Concursus, der das Werk der Schöpfung nicht aufhebt und stört, sondern vollendet, jenen ein naturnothwendiges, diesen ein freies aus eigener Selbstbestimmung hervorgehendes Wirken[3]). Das ist eine einfache, vom Glauben ge-

1) Instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie, quando scilicet aliquid ita ab altero movetur, quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus, sicut serra movetur a carpentario; et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus, sive non; et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis: quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet; et ita est de mente humana. *Thom.* De verit. q. 24, a. 1, ad 5.

2) Voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. *S. Th.* 1. 2, q. 10, a. 4, ad 1.

3) Es mögen hier vorläufig zwei Aussprüche des heil. Thomas genügen: Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem. *S. Th.* 1, q. 83, a. 1, ad 3. — Voluntas dicitur

forderte, der gesunden Vernunft einleuchtende Wahrheit, bezüglich welcher unter allen kirchlichen Schulen der vollkommenste Einklang herrscht. Wenn wir uns freilich die Art und Weise klar machen wollen, wie die erste göttliche Ursache die erschaffenen Ursachen, insbesondere den Willen bewegt, ohne dessen Freiheit aufzuheben, ja wie sie gerade durch ihr göttliches Wirken die freie Selbstbestimmung ermöglicht, bieten sich dem endlichen Geiste Schwierigkeiten dar, die man von verschiedenen Standpunkten aus verschieden zu lösen suchte. Daraus sind verschiedene Theorien, insbesondere in den letzten Jahrhunderten die der Thomisten und Molinisten beziehungsweise Congruisten hervorgegangen. Da aber dieselben vorzugsweise auf dem Boden der Gnadenlehre sich bewegen, so werden wir sie auch dort betrachten[1]), um so mehr, da die gründliche und concrete Besprechung eine Reihe erst später zur Behandlung kommender Lehrpunkte voraussetzt.

VI. Weil Gott jede creatürliche Ursache ihrer Natur gemäß bewegt, so versteht es sich von selbst, daß die Möglichkeit und Wirklichkeit von Defecten ebenso wenig durch den göttlichen Concursus, als, wie wir oben sahen, durch die göttliche Erhaltung[2]) ausgeschlossen ist. Wenn aber Gott Defecte zuläßt, so versteht es sich von selbst, daß nicht er deren bewirkende Ursache ist, wohl aber ist er durch seinen Concursus die erste Ursache alles Dessen, was an den deficirenden Geschöpfen und ihren Acten Realität hat und insofern also gut ist[3]). Das wurde bereits oben in der Lehre vom Ursprunge des Bösen genügend erklärt[4]).

habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. *De pot.* q. 3, a. 7, ad 13.

1) Dort werden wir insbesondere die Theorien über den concursus praevius und simultaneus behandeln.

2) Vgl. oben S. 295 und die daselbst Note 1 angeführte Stelle.

3) Ex parte Dei nullus defectus incidere potest; voluntas autem creata ad defectum possibilis est; et ideo quidquid est in actu deficiente, scilicet peccato, de ratione actus et entis et boni, totum hoc a primo agente, scilicet Deo, procedit mediante voluntate; sed ipse defectus, qui est in actu hoc modo est a voluntate quod a Deo non procedit; et ideo quodcunque nomen deformitatem simul cum actu significat, sive in generali sive in speciali, non potest dici quod hoc a Deo sit simpliciter; unde non potest dici absolute quod peccatum sit a Deo, ut homicidium aut aliquid hujusmodi, nisi cum hac additione, in quantum est actus et in quantum est ens. *S. Thom.* In 2, dist. 37, q. 2, a. 2, c. Daselbst widerlegt Thomas auch die Meinung Derer, welche behaupteten, daß die sündhaften Acte in gar keiner Beziehung, auch nicht so weit sie Acte sind, auf die erste Ursache zurückzuführen seien.

4) S. oben §. 267, insbes. XII.

VII. Es bedarf keines besonderen Beweises, daß Gott alle Wirkungen, die er in der gewöhnlichen Ordnung durch erschaffene Ursachen hervorbringt, wenn er will, auch ohne solche unmittelbar zu setzen vermag. Nicht weil er ihrer bedarf, sondern um ihnen die Würde der Causalität mitzutheilen, bedient sich Gott erschaffener Ursachen; allein dadurch, daß er die Ordnung der zweiten Ursachen feststellte, hat er auf seine Allmacht und Freiheit nicht verzichtet. Daher konnte Gott namentlich unmittelbar die Materie formen[1]) und die Körper bewegen[2]), wie solches am Anfang der Dinge wirklich geschah und geschehen mußte: denn nicht durch erschaffene Kräfte, sondern durch sein allmächtiges Wort, hat Gott die ersten Formen aus der Materie hervorgerufen und den Anfang der Bewegung gesetzt[3]).

Daraus, daß Gott auch ohne erschaffene Ursachen und außer ihrer Ordnung, was immer er will, wirken kann, ergibt sich von selbst die Möglichkeit der Wunder, wie wir dieses bereits an einem anderen Orte[4]) dargelegt haben.

VIII. Zum Schlusse sei noch auf die Wichtigkeit dieser Lehre vom concursus universalis aufmerksam gemacht. Sie ist von großer wissenschaftlicher Wichtigkeit: denn sie vollendet die wahre und volle Erkenntniß des Schöpfers und des Geschöpfes und bildet die erste Voraussetzung und Grundlage der Lehre von der Providenz,

---

1) Deus immediate potest movere materiam ad formam; quia ens in potentia passiva reduci potest in actum a potentia activa, quae eam sub sua potestate continet. Cum igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote a Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam; et hoc est moveri materiam ad formam, quia forma nihil aliud est quam actus materiae. *S. Th.* 1, q. 105, a. 1, c.

2) Erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcunque causam creatam. Unde cum corpora moveantur immediate a causis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus possit movere immediate quodcunque corpus. Et hoc quidem consequens est ad ea quae supra dicta sunt, a. 1 hujus quaest. (S. die vorhergehende Note). Nam omnis motus corporis cujuscunque vel consequitur formam aliquam . . . vel est via ad formam . . .; ejusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam, et dare motum consequentem ad formam . . . Cum igitur Deus possit immediate formam materiae imprimere, consequens est, ut possit secundum quemcunque motum corpus quodcunque movere. *S. Th.* 1, q. 105, a. 2, c.

3) Daher beweist Thomas aus *Gen.* 2, 7: Formavit Deus hominem de limo terrae, daß Gott die Materie unmittelbar formen, und aus dem göttlichen Befehle: Congregentur aquae in locum unum. (*Gen.* 1, 9), daß er unmittelbar die Körper bewegen kann.

4) Bd. 1, §. 42, I.

der natürlichen sowohl als der übernatürlichen. Sie ist aber auch von der höchsten religiös-sittlichen Bedeutung, wie schon genügend aus den oben angeführten Schriftstellen sich ergibt. Aus ihr leuchtet die allgegenwärtige[1]) und allwirksame Liebe Gottes unmittelbar ein, welche Gott allen Geschöpfen, auch dem Sünder, allezeit, unmittelbar und persönlich erweist[2]); aus ihr erhellt insbesondere auch die Undankbarkeit und das unendliche Unrecht des Sünders, der solche Liebe mißbraucht[3]).

§. 274.

Von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung im Allgemeinen[4]).

I. Vorsehung (providentia, πρόνοια) im weitesten Sinne umfaßt die gesammte, an die Schöpfung sich anschließende Fürsorge (cura) Gottes für die Geschöpfe[5]). In diesem umfassendsten Sinne sagt

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 177 und 178.

2) Vor Allem auf unserer Wahrheit beruht die Schlußbetrachtung der Exercitien, De amore spirituali. Nachdem in dem ersten Punkte die allgemeinen und besonderen Wohlthaten betrachtet worden, fährt der heil. Ignatius fort: Secundum erit, speculari Deum, in singulis existentem creaturis suis, et elementis quidem dantem, ut sint; plantis vero, ut per vegetationem quoque vivant; animalibus insuper, ut sentiant; hominibus postremo, ut simul et intelligant . . . Tertium est, considerare eumdem Deum ac Dominum, propter me in creaturis suis operantem et laborantem quodammodo, quatenus dat ipsis, conservatque id quod sunt, habent, possunt, atque agunt. Vgl. auch De Ponte, Betracht., Thl. 6, Betr. 28.

3) Man pflegt hiefür *Js.* 43, 24: Verumtamen servire me fecisti in peccatis tuis, praebuisti mihi laborem in iniquitatibus tuis, was freilich zunächst einen anderen Sinn hat und auf die Gott mißfälligen Opfer sich bezieht, in moralischer Deutung anzuwenden. Vgl. *Corn. a Lap. i. h. l.*: Moraliter advertant Christiani se, dum peccant, facere Deum sibi suisque peccatis quasi servum. Nam ejus concursu, natura et donis ab eo acceptis, ad scelera abutuntur, ad eaque Deum Deique dona quasi invitum trahunt.

4) *S. Thom.* S. Th. 1, q. 22 & q. 103. S. c. g. l. 3, c. 64—97. QQ. disp. De verit. q. 5. *Petavius*, De Deo, lib. 8. *Lessius*, De perfect. moribusq. divin. lib. 11. *Suarez*, De Deo Tract. 1, lib. 3, c. 10. *Gotti*, Tract. 5 De Deo provis. q. 1. *Theol. Wirceb.* De Deo. Disput. 4, c. 2. *Perrone*, Tr. de Deo, pars 4, c. 1. *Alb. de Bulsano*, Instit. theol. §. 256; Compend. §. 204 sq. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 133. Simar, Dogm., §. 70. *Katschthaler*, Theol. dogm. Pars 2, Sect. 1, cap. 2, art. 2. *Zigliara*, Theol. nat. lib. 3, cap. 4, art. 4. Stöckl, Philos. (5. Aufl.) Bd. 2, §. 207—208. *Dupont*, Théodicée, Thes. 78—83.

5) So Nemesius, wenn er sagt: Providentia est cura rerum a Deo profecta (ἐκ θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια). De nat. hom. c. 42.

das Vaticanum, daß Gott Alles, was er erschaffen hat, durch seine Vorsehung schützt und regiert[1]).

In diesem weitesten Sinne begreift die Vorsehung im Gegensatz zur Schöpfung alle übrigen Werke Gottes, insbesondere also die Erhaltung und den concursus universalis in sich, welche daher als Wirkungen der göttlichen Weltregierung bezeichnet werden[2]). Der Satz: es ist eine göttliche Vorsehung, spricht also die Wahrheit aus, daß Gott die absolute Ursache nicht nur der Entstehung, sondern auch des Fortbestandes, der Bewegung, des Lebens und der gesammten Entwickelung aller Creaturen ist.

In einem engeren Sinne versteht man unter Providenz jene göttliche Einwirkung auf die Geschöpfe, welche sich auf deren Hinführung zu ihrem Ziele bezieht. Während also im Begriffe der Erhaltung und des Concursus Gott nur im Allgemeinen als die bewirkende erste Ursache des Fortbestandes, der Thätigkeit und der Bewegung der Dinge betrachtet wird, ist im Begriffe der Providenz die Beziehung zum Ziele hervorgehoben. In diesem Sinne schließt die Providenz ein Doppeltes in sich: die Hinordnung zum Ziele in der göttlichen Erkenntniß und die Ausführung dieser Ordnung in den Creaturen. Erstere wird Providenz im engsten Sinne, letztere Regierung (gubernatio) genannt[3]).

In einem noch engeren Sinne unterscheidet man die Providenz, welche alles Seiende und Gute zum Gegenstande hat, von der Zulassung, deren Gegenstand das Böse oder der Defect als solcher ist.

Bevor wir das Wesen und die verschiedenen Arten der Vorsehung näher betrachten, möge ein kurzer Nachweis der Existenz der Providenz im Allgemeinen vorangehen.

II. Gottes Vorsehung regiert alle Dinge und all' ihr Wirken und Deficiren ohne Ausnahme, so daß ohne

---

1) Universa vero quae condidit, providentia sua tuetur atque gubernat. *Constit. de fide*, cap. 1.

2) Duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. *S. Th.* 1, q. 103, a. 4, c.

3) Ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio hujus ordinis, quae gubernatio dicitur. *S. Th.* 1, q. 22, a. 3, c. Dem entsprechend behandelt Thomas die Providenz im engeren Sinne, und viele andere Theologen nach ihm, in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften (S. Th. 1, q. 22), die Regierung in der Lehre von den Geschöpfen (S. Th. 1, q. 103). Unsere Zusammenfassung beider an dieser Stelle rechtfertigt sich durch sich selbst, wie denn Thomas in den genannten beiden Quästionen zu vielfachen Wiederholungen genöthigt war.

Gottes Vorsehung beziehungsweise Zulassung nichts geschieht und nichts geschehen kann.

Dieses ist in Schrift und Tradition klar enthaltene Glaubenslehre, aber auch Vernunftwahrheit.

1. Die ganze heilige Schrift ist ein einziger Beweis dafür, daß Gott, der Alles schuf, auch für Alles sorgt[1]; daß seine Weisheit von einem Ende der Dinge bis zum anderen kraftvoll wirkt und Alles lieblich ordnet[2]. Alle die zahlreichen Stellen, die wir für die Allgegenwart[3] und Allwissenheit[4], die allumfassende Liebe Gottes zu allen Creaturen ohne Ausnahme[5], für seine Güte, Barmherzigkeit[6], Gerechtigkeit[7], Weisheit[8], Allmacht[9], Allherrschaft[10], Allwirksamkeit[11] angeführt haben, sind ebenso viele Beweise für seine allumfassende Vorsehung, die ja nur die Offenbarung und Bethätigung jener göttlichen Eigenschaften ist. Alles und jedes, auch das denkbar Kleinste, die geringsten Thierlein und Pflänzlein, auch jedes Haar unseres Hauptes, ist Gegenstand der göttlichen Fürsorge und fällt nicht ohne seinen Willen; wie viel mehr die Menschen, das Volk Gottes, die Gläubigen, die Auserwählten, die Apostel[12]! Alle väterliche und mütterliche Sorgfalt ist nur ein schwaches Bild der göttlichen Vorsehung, die uns trägt und nährt, wie im Mutterschoße[13]. Nur im Vergleich zu der besonderen Fürsorge für die Gerechten, ist die Fürsorge für die vernunftlosen Wesen[14], oder für jene, die sich selbst von Gott losgesagt haben, wie Nichts zu achten[15]. Doch auch über die Ungläubigen, über die heidnischen Völker[16], über die Sünder waltet die liebreiche Vorsehung Gottes. Nicht nur überhäuft er sie mit seinen natürlichen Wohlthaten[17], er sucht sie auch mit seiner

---

1) *Sap.* 6, 8 cf. 12, 13. — 2) *Sap.* 8, 1. — 3) Bd. 3, §. 177, S. 500 ff.
4) Bd. 3, §. 180, S. 536 ff. — 5) Bd. 3, §. 198, S. 720 ff. und 731 ff.
6) Bd. 3, §. 202, S. 789 und 790. S. 794 ff.
7) Bd. 3, §. 203, S. 822 ff. — 8) Bd. 3, §. 205, S. 844 ff.
9) Bd. 3, §. 206, S. 847. — 10) Oben §. 271, S. 283.
11) Oben §. 273.
12) *Matth.* 6, 25—34; 10, 29 & 30. *Luc.* 12, 22 sq. Vgl. Bd. 3, §. 198, I. S. 720.
13) *Ps.* 26, 10; *Js.* 49, 15. 16; 46, 3.
14) Vgl. Bd. 3, §. 181, III. S. 553 und 554, Note 1.
15) Vgl. Bd. 3, §. 180, S. 540.
16) Vgl. nur *Jonas* 4, 10 & 11. S. Bd. 3, S. 796, Note 3. Ein Typus dieser Fürsorge für die Heiden und Ungläubigen ist die Fürsorge Gottes für Ismael. *Gen.* 16.
17) *Matth.* 5, 44. 45. *Act.* 14, 15. 16. S. Bd. 3, S. 790, Note 2 und 3.

allerbarmenden Gnade[1]). Die ganze übernatürliche Heilsordnung beweist es[2]). Auch Uebel und Sünden können nur mit Gottes Zulassung eintreten[3]) und müssen der Vorsehung Gottes als Mittel zum Guten, insbesondere zum Heile Derer, die guten Willens sind, zur Verwirklichung des allgemeinen Besten, zur Verherrlichung Gottes dienen[4]). Daher die Gewißheit, daß Denen, die Gott lieben, Alles zum Besten gereicht[5]). Unbegränztes Vertrauen auf die göttliche Vorsehung ist daher Pflicht, Weisheit und Glückseligkeit[6]). Jede Leugnung der Vorsehung, jedes Mißtrauen gegen sie ist verwerflich[7]), jedes Zweifeln an ihr unbedingt abzuweisende Versuchung[8]). Begreifen wir auch oft die Wege der Vorsehung nicht, die Gerechtigkeit, Güte und Weisheit derselben ist über jeden Zweifel erhaben[9]). Daher müssen wir nach Christi[10]) und seiner Heiligen[11]) Beispiel jegliches, auch das, was menschliche Bosheit verübt, als aus Gottes Hand kommend annehmen: denn nicht die bösen Absichten der Bösen, sondern die guten und heiligen Absichten der göttlichen Vor-

1) Ausführliche Nachweise hierüber Bd. 3, §. 202, S. 797—800.

2) Hierüber besonders in der Lehre von der Erlösung und der Gnade.

3) *Eccli* 11, 14. *Amos* 3, 6. S. Bd. 3, S. 731, Note 6.

4) Vgl. die Bd. 3, S. 731 und 732 angeführten Stellen.

5) *Rom.* 8, 28. S. Bd. 3, S. 731, Note 5.

6) Benedictus vir, qui confidit in Domino, et erit Dominus fiducia ejus. Et erit quasi lignum, quod transplantatur super aquas, quod ad humorem mittit radices suas, et non timebit cum venerit aestus. Et erit folium ejus viride, et in tempore siccitatis non erit sollicitum. *Jer.* 17, 7. 8. Dominus regit me, nihil mihi deerit. *Ps.* 22, 1. Non contristabit justum, quidquid ei acciderit. *Prov.* 12, 21. Jacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutriet. *Ps.* 54, 23. Humiliamini igitur sub potenti manu Dei, ut vos exaltet in tempore visitationis: omnem solicitudinem vestram projicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis. *1 Petr.* 5, 6. 7.

7) Ne dederis os tuum, ut peccare facias carnem tuam: neque dicas coram angelo: non est providentia, ne forte iratus Deus contra sermones tuos dissipet cuncta opera manuum tuarum. *Eccle* 5, 5. Visitabo super viros defixos in faecibus suis, qui dicunt in cordibus suis: non faciet bene Dominus, et non faciet male. *Soph.* 1, 12.

8) *Ps.* 72.

9) O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus! *Rom.* 11, 33.

10) Calicem, quem dedit mihi Pater, non bibam illum? *Joann.* 18, 11. Cf. *Act.* 2, 23.

11) Vgl. auch Joseph in Aegypten: Vos cogitastis de me malum, sed Deus vertit illud in bonum, ut exaltaret me . . . et salvos faceret multos populos. Gen. 50, 20. Cf. Gen. 45, 8. S. Bd. 3, S. 732, Note 1. Job: Dominus dedit, Dominus abstulit. Job 1, 21. David: Dominus enim praecepit ei, ut malediceret (Semei) David. 2 Reg. 16, 10.

sehung gehen in Allem in Erfüllung[1]). Auf der Gewißheit dieser Alles leitenden Vorsehung beruhet alles Gottvertrauen, alle Zufriedenheit, alle Ergebung in den göttlichen Willen, alle wahre und vollkommene Liebe, alles Gebet[2]) — also das innerste Wesen wahrer Frömmigkeit, auf deren Erzeugung, Entwickelung und Vollendung alle Offenbarungen des alten und neuen Testamentes abzielen.

Die heilige Schrift verkündet die göttliche Vorsehung nicht allein durch ihre Lehrausssprüche, sondern stellt geradezu die Geschichte der Menschheit und des gesammten Universums, ganz und in allen Theilen, von ihrem Beginne bis zu ihrem endlichen Abschlusse im Weltgerichte, als Werk der göttlichen Vorsehung und als Vollziehung der in der Prophetie im Voraus verkündeten ewigen Rathschlüsse dar, eine providentielle Leitung, welche nicht nur die Kinder und das Volk Gottes im alten und die Kirche Christi im neuen Bunde, sondern alle Völker und alle Menschen umfaßt, wie wir dieses später eingehend betrachten werden[3]).

2. Die Väter sind unerschöpflich in der Lobpreisung der alles umfassenden Vorsehung und Weltregierung Gottes und bekämpfen auf's entschiedenste nicht blos jede Leugnung, sondern auch jede Verkümmerung und Entstellung dieser religiösen Grundwahrheit.

Dem heidnischen Fatalismus und den alles, sei es auf Zufall, sei es auf blinde Nothwendigkeit zurückführenden Lehren heidnischer Philosophen, insbesondere der Epikuräer und Stoiker gegenüber vertheidigten die Apologeten die Vorsehung als eine auch der Vernunft einleuchtende Wahrheit[4]). Daß sie hiebei die

1) Vgl. die Bd. 3, S. 868, Note 3 und die in der vorstehenden Note angeführten Stellen.

2) Alles Gebet gründet auf dem Glauben an die alles mit höchster Freiheit regierende Vorsehung. Vgl. z. B. das Gebet der Judith: Subveni, quaeso te, Domine Deus meus, mihi viduae. Tu enim fecisti priora, et illa post illa cogitasti: et hoc factum est, quod ipse voluisti. Omnes enim viae tuae paratae sunt, et tua judicia in tua providentia posuisti. *Judith* 9, 4 & 5. Daher sind alle die unzähligen Schriftstellen über das Gebet und seine Erhörung ebenso viele Beweise für die Providenz.

3) Vgl. einstweilen Scholz, Handbuch der Theologie des alten Bundes im Lichte des neuen. 2. Abth., §. 4, S. 21 ff. Zschokke, Theologie der Propheten des alten Testamentes, 1. Theil, §. 44, wo man die Lehre der Propheten über das providentielle göttliche Walten in Natur und Geschichte, in Israel, wie in den Heidenvölkern zusammengestellt findet.

4) Quid autem potest esse tam apertum, tam confessum, tamque perspicuum, cum oculos in coelum sustuleris, et quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur. *Minuc. Felix*, Octav. c. 17, cf. c. 18 & c. 36, wo er den Fatalismus widerlegt. Quicunque Deum ut

durch die Schöpfung begründete Naturordnung besonders hervorhoben, entsprach ihrem nächsten Zwecke und dem Standpunkte ihrer Gegner. Das von den Apologeten für die Existenz und Einheit Gottes angerufene Zeugniß der Seele spricht mit gleicher Stärke für die Vorsehung Gottes, dessen Hilfe und Beistand auch die Heiden im Affecte anriefen [1]).

Dem gnostischen und manichäischen Dualismus gegenüber beweisen die Väter, wie die Einheit der Schöpfung, so die Einheit der göttlichen Weltleitung, welche auch das von ihr zugelassene Böse dem Guten dienstbar macht [2]).

---

creatorem universi profitentur, ejus sapientiae et justitiae etiam omnium operum conservationem et gubernationem adscribere ac credere debent, in coelo et in terra nihil cura et regimine destitui, sed providentiam creatoris ad omnia entia invisibilia et visibilia, parva et magna extendi: nam omnes creaturae providentia indigent creatoris. *Athenagoras*, De resurr. 18. Wie die Seele aus den Handlungen des Leibes, der Steuermann aus den Bewegungen des Schiffes, wird Gott aus dem Wirken seiner Vorsehung erkannt, sagt Theophilus. S. Bd. 3, S. 155, Note 2. Clemens von Alexandrien vertheidigt *Strom.* 4 & 5 die Vorsehung durch verschiedene Vernunftgründe und zieht daraus den Schluß, daß Jeder, der die Vorsehung leugnet, ein Atheist sei, und nicht sowohl Widerlegung als Strafe verdiene.

1) Vgl. die Bd. 1, §. 21, S. 165, Note 1; S. 166, Note 1—4 (2. Aufl. S. 160, Note 1—3, S. 161, Note 1—3) angeführten Stellen von Tertullian, Minucius Felix, Cyprian, Lactantius.

2) So z. B. *Irenaeus*, Contra haer. lib. 3 und lib. 4, wo er die auch die Heiden umfassende Einheit der göttlichen Weltleitung in beiden Testamenten nachweist. Es mögen hier einige Stellen aus dem letzten (25.) Kapitel des dritten Buches Platz finden, wo Irenäus zeigt, wie widersinnig es sei, wenn Marcion einen doppelten Gott, einen guten und einen strafenden, annimmt, und zeigt, wie er darin selbst von den heidnischen Philosophen, insbesondere Plato, widerlegt werde. Providentiam autem habet Deus omnium . . . Et propter hoc Ethnicorum quidam, qui minus illecebris ac voluptatibus servierunt, et non in tantum superstitione idolorum coabducti sunt, providentia ejus moti, licet tenuiter, tamen conversi sunt, ut dicerent fabricatorem hujus universitatis Patrem omnium providentem et disponentem secundum nos mundum . . . Marcion igitur ipse dividens Deum in duo, alterum quidem bonum, et alterum judicialem dicens, ex utrisque interimit Deum. Hic enim qui judicialis, si non et bonus sit, non est Deus, quia Deus non est, cui bonitas desit: et ille rursus qui bonus, si non et judicialis, idem quod hic patietur, ut auferatur ei ne sit Deus . . . Quibus religiosior Plato ostenditur, qui eumdem Deum et justum et bonum confessus est, habentem potestatem omnium, ipsum facientem judicium, sic dicens (De leg. 4): *Et Deus quidem, quemadmodum et vetus sermo est, initium, et finem, et medietates omnium quae sunt habens, recte perficit, secundum naturam circumiens: hunc autem semper consequitur justitia ultrix in eos, qui deficiunt a lege divina.*

Indem andere Väter die Strafgerichte über die Feinde des Christenthums und den über dem letzteren waltenden besonderen Schutz apologetisch verwerthen[1]), legen sie Zeugniß ab für die alles leitende Providenz.

Unzählig sind die Stellen, in denen die Väter die praktisch so wichtige Grundwahrheit von der Vorsehung in ihren katechetischen[2]) und paränetischen[3]), ascetischen und moralischen[4]) Schriften darlegen und sie aus Offenbarung und Vernunft gegen die Einwände der Ungläubigen, sowie gegen die Versuchungen des menschlichen Herzens bei den Leiden und Prüfungen dieses Lebens[5]) vertheidigen.

Mit der richtigen Erkenntniß Gottes des Schöpfers, lehren die Väter, ist auch die Erkenntniß der göttlichen Vorsehung gegeben. Daher ist Leugnung der Vorsehung so viel als Atheismus[6]). Daß Gott sich um seine Schöpfung nicht weiter bekümmere, steht mit allen seinen Eigenschaften, insbesondere mit seiner Weisheit, Güte, Gerechtigkeit in Widerspruch. Es wäre daher wohl möglich gewesen, daß Gott nichts erschaffen hätte; daß er aber für das von ihm Erschaffene

---

1) So namentlich Lactantius, De mortibus persecutorum, auch De ira Dei; Salvian, De vero judicio et providentia Dei; vor allen Augustinus in seiner Civitas Dei, die jedoch trotz ihrer nächsten Veranlassung einen viel umfassenderen Zweck hat.

2) *Cyrill. Hieros.* Cat. 8. vertheidigt bei Erklärung des Omnipotens (παντοκράτωρ) die Providenz gegen Heiden, Gnostiker und Manichäer; besonders hebt Cyrill hervor, daß die Zulassung des Bösen mit der Vorsehung Gottes nicht im Widerspruche steht. Gott herrscht auch über die Götzendiener, über die Häretiker, über die Dämonen, aber er duldet sie und wendet das Böse zum Guten. O sapientiae plenam providentiam Dei! quae pravam illam voluntatem ad fidelium salutis instrumentum adsumit. Ut enim inimica fratrum Josephi voluntate, ad executionem consiliorum suorum usus est, fratremque ab eis ex odio vaenumdari sinens, inde occasionem cepit eum quem volebat regem constituendi: sic diabolo luctari concessit, ut coronarentur ii qui vincerent, et ut adepta victoria, ille quidem uti ab inferioribus devictus majori dedecore cooperiretur, homines vero insigniter nobilitarentur, eo qui archangelus olim fuisset superato. Catech. 8, 4.

3) Z. B. *Ephrem.*, Sermon. polem. adv. haeres. serm. 4—13 & 15. *Chrysost.* homiliae 3 de diabolo tentatore. *Theodoret*, De providentia orationes 10.

4) Z. B. *Chrysostomus*, Liber ad eos, qui scandalizati sunt ob adversitates, quae contigerunt; Libri 3 de providentia ad Stagirium. Vgl. auch *Boethius*, De consolat. philos. l. 4.

5) Z. B. *Augustin.*, De ordine 1, 1—19. De divers. QQ. 83, q. 27 & 82.

6) S. oben S. 317, Note 4.

nicht sorge, ist eine Unmöglichkeit[1]). Gottes Wille ist die erste und höchste Ursache aller Dinge, ohne seine Anordnung und Zulassung kann daher nichts geschehen[2]).

3. Die Kirche hat stets in ihrem öffentlichen Unterrichte[3]) wie in ihrer Liturgie[4]) den Glauben an die Vorsehung verkündigt, alle Irrthümer aber, die sich dagegen erhoben, verurtheilt.

Namentlich hat sie alle jene Systeme als häretisch verworfen, welche die Lehre von der göttlichen Vorsehung in einer die Freiheit des Willens und die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen und damit die Gerechtigkeit und Liebe Gottes verletzenden Weise entstellten. So verwarf sie den Fatalismus der Priscillianisten, welche nicht nur die

1) Etenim solus Deus natura bonus est sapiens. Igitur, quatenus est bonus, providet. Qui enim non providet non est bonus. Nam et homines et bestiae propriorum foetuum providentiam habent naturali quadam instinctu: et qui non providet vituperari solet. Quatenus autem sapiens est, optime providet. *Joann. Damasc.* De fide orthod. 1, 29. Andere Stellen s. bei Petav. l. c. cap. 2.

2) Voluntas Dei est prima et summa causa omnium corporalium spiritualiumque motionum. Nihil enim fit visibiliter et sensibiliter, quod non de invisibili et intelligibili summi imperatoris aula aut jubeatur aut permittatur, secundum ineffabilem justitiam praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum in ista totius creaturae amplissima quadam immensaque republica. *August.* In Sent. Prosp. Sent. 58.

3) Vgl. oben S. 386, N. 1 u. S. 303, N. 5 die Stellen des *Catechism. Roman.* Vgl. auch Pars 4, c. 11, q. 2, wo der Katechismus bei Erklärung der zweiten Bitte des Vaterunsers, Adveniat regnum tuum, schreibt: Tanta vis et copia coelestium munerum hac postulatione continetur, ut omnia complectatur, quae ad corpoream et spiritualem vitam tuendam sint necessaria. Quem autem regis nomine dignum censemus, cui ea curae non sint, quae regni salutem contineant? Quod si sunt homines de regni sui incolumitate solliciti, quanta Regem regum omnium cura et providentia tueri credendum est et vitam et salutem hominum? Hac igitur regni Dei petitione comprehensa sunt omnia, quibuscunque in hac peregrinatione vel exilio potius indigemus, quae concessurum se Deus benigne pollicetur; nam statim illi subjunxit (sc. mandato: Quaerite primum regnum Dei etc.): „Et haec omnia adjicientur vobis." (Matth. 6, 33.) Quibus omnino declaravit, se eum esse regem, qui generi hominum copiose omnia largeque suppeditat, in cujus infinitae benignitatis cognitione infixus David cecinit: „Dominus regit me, et nihil mihi deerit." (Ps. 22, 1.)

4) Vgl. z. B. *Orat. pro Dominica II post Epiphan.*: Omnipotens sempiterne Deus, qui coelestia simul et terrena moderaris . . . *Orat. pro Dom. IV p. Pent.:* Da nobis, quaesumus Domine, ut et mundi cursus pacifice nobis tuo ordine dirigatur, et ecclesia tua tranquilla devotione laetetur. *Or. pro Domin. VII p. Pent.:* Deus, cujus providentia in sui dispositione non fallitur, te supplices exoramus, ut noxia cuncta submoveas et omnia nobis profutura concedas. Etc. etc.

Ereignisse, sondern auch die Willensentschlüsse der Menschen von einem nöthigenden Einflusse der Gestirne abhängig machten[1]). Deßgleichen verwarf sie die, die Freiheit der göttlichen Regierung aufhebenden Behauptungen Abälard's[2]) und Wiclif's[3]), sowie eine Reihe von Sätzen Ekkard's, welche den wesentlichen Unterschied zwischen der providentiellen Verursachung und der bloßen Zulassung aufheben[4]). Wenn aber die Kirche eine jede, die creatürliche Freiheit und den wesentlichen Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Bewirkung und Zulassung beeinträchtigende Auffassung der Providenz verworfen hat, so hat sie nicht minder die Abhängigkeit jeder creatürlichen Freiheit von der göttlichen Macht und die Freiheit der höchsten göttlichen Leitung festgehalten, daher die Behauptung, Gott habe seine Allmacht dem Willen des Menschen unterworfen und zur Verfügung gestellt, als mindestens temerär und neu censurirt[5]). Auch ist hier noch von Wichtigkeit die Verwerfung der bajanischen und jansenistischen Behauptung, daß alle Leiden der Gerechten Strafen ihrer Sünden seien[6]). Endlich

---

1) Hierher gehören die durch *Ep. 15 dogm. Leonis M.* bestätigten *Capitula Turribii epi*, cap. 11—14. Es genügt, cap. 11 anzuführen: Undecima ipsorum blasphemia est, qua fatalibus stellis et animas hominum et corpora opinantur obstringi. Hierauf bezieht sich auch *Anathemat. 15* des Toletanischen Plenarconcils v. 447: Si quis astrologiae vel mathesi existimat esse credendum, a. s.

2) *Concil. Senon. a. 1140 appr. ab Innoc. II*: cap. 7 — abgedr. Bd. 3, S. 690, Note 1 — und cap. 8: Quod Deus nec debeat, nec possit mala impedire.

3) *Conc. Constant. & Mart. V*, Art. 27. S. Bd. 3, S. 750, Note 3.

4) *Propos. Ekkardi a. 1329 damn. a Joanne XXII. Prop.* 14: Virum probum sic debere conformare voluntatem suam voluntati divinae, ut ipse velit, quidquid vult Deus, dicatque: Quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem non commisisse peccata. Cf. *Prop.* 15; *Prop.* 4—6. Verwandt hiemit ist auch die von Leo X., Bulla *Exurge*, censurirte prop. 34 Luthers: Praeliari adversus Turcas est repugnare Deo visitanti iniquitates nostras per illos.

5) Propos. duae ab Innoc. XI 23. Nov. 1679 decreto S. Inquis. confixae: 1. Deus donat nobis omnipotentiam suam, ut ea utamur, sicut aliquis donat alteri villam, aut librum. 2. Deus subjicit nobis suam omnipotentiam. Prohibentur uti temerariae ad minimum et novae.

6) *Pius V Bulla Ex omnib. afflict. c. Bajum:* Pr. 72: Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum: unde et Job et martyres, quae passi sunt, propter peccata sua passi sunt. *Clemens XI Bulla Unigenit.* contr. Quesnell. Prop. damn. 70: Nunquam Deus affligit innocentes; et afflictiones semper serviunt vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem.

hat die Kirche in unseren Tagen auf dem Vaticanum nicht nur die göttliche Providenz im Allgemeinen ausgesprochen[1]), sondern auch durch die Verwerfung des Materialismus und Pantheismus, welche nur eine naturnothwendige Bewegung und Entwickelung kennen[2]), und durch die Censurirung der naturalistischen Leugnung eines jeden Einflusses Gottes auf die Creatur[3]) die christliche und vernünftige Wahrheit von der Vorsehung auf's Neue in Schutz genommen.

Die auf die Prädestination und Reprobation sich speciell beziehenden Aussprüche werden wir in der Gnadenlehre betrachten; sie sind übrigens Anwendungen der allgemeinen Grundsätze von der Providenz.

III. Daß alle Geschöpfe von der göttlichen Vorsehung regiert werden, kann die Vernunft *a posteriori* aus der einheitlichen und allumfassenden Ordnung der Creaturen erkennen, indem sie daraus mit Nothwendigkeit auf die Leitung Eines unendlich weisen, gütigen und mächtigen Urhebers dieser sonst unerklärlichen Ordnung schließt[4]). Davon wurde genügend bereits in dem Lehrstück von den Gottesbeweisen[5]) gehandelt.

Die Providenz folgt aber auch *a priori* aus der wahren Gotteserkenntniß. Gott ist die Ursache alles Guten; gut ist aber nicht nur die Substanz, sondern auch und vorzüglich die Ordnung der Dinge zu ihren Zielen und insbesondere zu Gott, ihrem letzten Ziele, und nur durch die Erreichung dieses Zieles empfangen sie ihre Vollendung. Gott ist daher auch die Ursache dieser ganzen Ordnung und ihrer Verwirklichung[6]).

Sowie daher Gott ewig die Idee dieser Ordnung erkennt und will (providentia im engeren Sinne), so ist er auch die Ursache

---

1) *Vatic.* Const. dogm. de fide cap. 1, alin. 3 f. oben S. 314, Note 1.

2) *Vatic.* l. c. Canon. I, 1—4. S. oben S. 32, Note 2.

3) *Syllab.* error. prop. 2. Alloc. *Maxima* quidem 9. Junii 1862. S. oben S. 304, Note 2.

4) Thomas führt diesen Beweis *S. Th.* 1, q. 103, a. 1 mit den Worten: Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est aut semper, aut in pluribus; quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi.

5) Bd. 3, §. 148 und 149.

6) Necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum, quod est in rebus, a Deo creatum est . . . In rebus autem creatis invenitur bonum non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina . . . Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo

ihrer zeitlichen Verwirklichung (gubernatio). Annehmen, daß Gott die Creatur zwar erschaffen habe, aber daß er sie nicht zu ihrer Vollendung, welche in der Erreichung ihres Zieles besteht, führe, ist sowohl mit seiner Weisheit und Güte, als mit seiner absoluten Causalität und Herrschaft unvereinbar: denn dann erreichten entweder die Creaturen niemals ihr Ziel und ihre Vollendung, oder sie erreichten dieselben ohne Gott, und wäre sonach das Beste in den Dingen nicht Gottes Gabe, sondern ihr eigenes Werk — das steht aber mit dem Begriffe Gottes und der Creatur absolut in Widerspruch[1]).

Hiebei versteht es sich von selbst, daß wir, wie von jedem, so auch von dem providentiellen Wirken Gottes alle mit der göttlichen Unendlichkeit unverträglichen Unvollkommenheiten ausschließen. Damit erledigen sich von selbst die auf solchen anthropomorphen Vorstellungen beruhenden Einwände.

Sagt man, Vorsicht sei ein Theil der Klugheit; Klugheit aber, welche die Mittel zum Ziel berechne, auf Umstände Rücksicht nehme, aus dem Vergangenen und Gegenwärtigen Zukünftiges mit Wahrscheinlichkeit erschließe und demgemäß zu diesem oder jenem rathe, könne auf Gott keine Anwendung leiden: so ist zu erwidern, daß allerdings die genannten und andere Unvollkommenheiten menschlicher Klugheit und Vorsicht Gott, der Alles weiß und mit unumschränkter Macht beherrscht, nicht eigen sein können, wohl aber dasjenige, was an der Klugheit und Vorsicht vollkommen ist, nämlich

creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexistere . . .; necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat; ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est. *S. Th.* 1, q. 22, a. 1.

1) Hierüber schreibt Thomas *S. Th.* 1, q. 103, a. 1: Secundo autem apparet idem (sc. divina providentia omnia gubernari) ex consideratione divinae bonitatis . . . Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß in den angeführten Worten des heil. Thomas kein falscher Optimismus liegt: denn es ist darin nicht ausgesprochen, daß Gott der Creatur eine (jedem Endlichen unerreichbare) höchste Güte, sondern nur daß er jedem Dinge die seiner Natur und der Ordnung des Ganzen entsprechende Vollendung schenke. Wollte man einwenden, es sei vollkommener, absolut durch sich selbst, als durch einen Anderen sein Ziel und seine Vollendung zu erreichen, also sei es auch vollkommener, daß Gott die Creatur lediglich erschaffen, ihre Vollendung aber ihr selbst überlassen habe: so ist zu erwidern, daß eine solche Unabhängigkeit der Creatur von Gott nicht eine Vollkommenheit, sondern eine Unmöglichkeit und Absurdität ist.

die Creaturen[1]) durch die geeigneten Mittel zu ihrem Ziel zu ordnen und zu führen[2]).

Wendet man ferner ein, daß die Regierung der creatürlichen Dinge zeitliche Veränderungen in Gott setze, so ist zu erwidern, daß die Providenz ewig und unveränderlich in der göttlichen Weisheit und dem göttlichen Rathschluß feststeht, die Regierung aber zwar in den Creaturen zeitliche Veränderungen setzt und insofern zeitlich ist, nicht aber in dem göttlichen Wirken an sich, das ewig und unveränderlich und realiter mit dem göttlichen Wesen identisch ist[3]).

Wenn wir daher Vorsehung und Regierung im engeren Sinne und Erkenntniß und Wille ratione ratiocinata in Gott unterscheiden, so wissen wir, daß dadurch kein realer Unterschied in Gott selbst gesetzt wird, da in ihm Erkennen, Wollen und Wirken identisch und sein Wesen selbst sind.

Ebenso wenig bedarf der auf dem plumpsten heidnischen Anthropomorphismus beruhende Einwand, daß die Vorsehung Gott Mühe verursache und mit seiner Seligkeit und höchsten Majestät unverträglich sei, einer Widerlegung[4]).

IV. In dem Bisherigen ist bereits der Beweis geführt, daß die göttliche Providenz und Regierung sich auf Alles ohne Aus-

---

1) Denn bezüglich seiner selbst kann Gott insofern keine Vorsicht und Klugheit zugeschrieben werden, als er ewig vollendet und selbst letztes Ziel ist, daher von einem Streben und einer Hinordnung zu einem Ziele und von Mitteln zu dessen Erreichung nicht die Rede sein kann. Prudentiae . . . proprium est . . . ordinare alia in finem, sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae; sive respectu aliorum sibi subjectorum in familia, vel civitate, vel regno, secundum quem modum dicitur *Matth.* 24, 45: *Fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam;* et secundum hunc modum prudentia vel providentia Deo convenire potest. Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. *S. Th.* 1, q. 22, a. 1, c.

2) Unde, licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis, tamen praecipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo . . . Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiae et providentiae. Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur *Eph.* 1, 11: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. S. Th.* 1, q. 22, a. 1, ad 1.

3) *S. Th.* 1, q. 22, a. 1, ad 2. Cf. *S. Th.* 1, q. 13, a. 7. Vgl. Bd. 3, §. 167, VI und §. 174, IV.

4) Vgl. unten S. 325, Note 6; S. 334, Note 3 u. 4.

nahme im Ganzen sowohl, als im Einzelnsten erstreckt[1]).

Ein vollkommener Beweis hiefür liegt bereits in den angeführten Zeugnissen für die Existenz der Providenz, sowie in dem früher geführten Nachweis, daß Alles, nicht nur das Große, sondern auch das Kleinste, nicht nur das Allgemeine und Ganze, sondern auch das Einzelnste Gegenstand der göttlichen Erkenntniß[2]) und Liebe[3]) ist, wo auch bereits gewisse Stellen der Schrift und der Väter, welche man gegen die bis auf's Einzelnste und Kleinste sich erstreckende Erkenntniß, Liebe und Vorsehung einwendete, ihre Erledigung gefunden haben.

Gegenüber den mannigfaltigen Irrthümern falscher Wissenschaft und menschlicher Schwäche und Kurzsichtigkeit heben Väter und Theologen insbesondere hervor:

1. Daß auch die corruptiblen und vernunftlosen Geschöpfe, und zwar nicht nur die Gattungen und Arten, sondern auch alle Individuen, vom Höchsten bis zum Niedrigsten, ganz und in allen Theilen Gegenstand der göttlichen Vorsehung sind.

Es ist also durchaus unstatthaft, das Wort Christi von der über dem Sperling, der Feldblume, jedem Haare waltenden Vorsehung[4]) als eine übertreibende rhetorische Phrase zu betrachten[5]). Wenn menschlicher Unverstand solches für unmöglich, oder für Gottes unwürdig[6]) hält, so sieht die richtig denkende Vernunft ein, daß sich die Vorsehung, da Gott Alles, was er wirkt, zu einem weisen Zwecke wirkt, nothwendig ebenso weit erstreckt, als die

---

1) Insofern die Providenz sich auf das Ganze und auf jedes Einzelne erstreckt, kann man in diesem Sinne sagen, sie sei allgemein und particular zugleich. Damit ist die später zu betrachtende Unterscheidung der Vorsehung in providentia universalis, specialis und specialissima nicht zu verwechseln.

2) S. Bd. 3, §. 181, III.

3) S. Bd. 3, §. 198, I.

4) *Matth.* 10, 29 sq.; *Luc.* 12, 22.

5) Quod si ore suo salvator dicit, unum passerem non cadere in terram sine Dei voluntate . . .: nonne confirmat, non solum totam istam mundi partem rebus mortalibus et incorruptibilibus deputatam, verum etiam vilissimas ejus objectissimasque particulas divina providentia regi. *Augustin.* De Genes. ad litt. 5, 21.

6) Quod si putatis indecens, ad minima quaeque Dei providentiam descendere, erubescatis aliquantulum, quaeso, audientes Christum: *Nonne duo passeres etc. Cyrill. Alex.* Thesaur. 5, 2.

göttliche Causalität; diese aber erstreckt sich auf alles Seiende und somit nicht nur auf die Principien der Gattungen und Arten, sondern auch auf die Individuen, nicht nur der Incorruptibilien, sondern auch der Corruptibilien[1]). Mit der Majestät und Seligkeit Gottes aber steht diese Alles, selbst das Geringste umfassende Vorsehung so wenig im Widerspruch, daß sie vielmehr eine nothwendige Folge jener unendlichen Vollkommenheit ist, in welcher alle göttlichen Eigenschaften begrifflich begründet und mit der sie realiter identisch sind.

Man hat eingewendet, daß die Naturdinge, da sie nach den Naturgesetzen sich mit Nothwendigkeit bewegen und bethätigen, einer Vorsehung weder bedürftig, noch empfänglich seien. Hierauf ist ein Doppeltes zu antworten: daß, wie wir unten noch sehen werden, Gottes Vorsehung die Dinge durch die Naturgesetze regiert; daß er aber auch die Natur mit ihren Gesetzen frei beherrscht und lenkt[2]).

2. Die göttliche Vorsehung erstreckt sich auf alle vernünftigen Geschöpfe und ihre freien Acte ohne Ausnahme, und sind, wie wir unten näher sehen, die vernünftigen Wesen Gegenstand einer besonderen Vorsehung.

Es ist überflüssig, hiefür aus Schrift und Tradition einen näheren Beweis zu führen, da die meisten Stellen, welche überhaupt von der göttlichen Providenz handeln, vorzugsweise die vernünftigen Wesen und die freien Handlungen, durch welche sie ihrem Ziele nachstreben, zum Gegenstande haben. Dazu kommen unzählige Stellen,

---

1) Necesse est dicere omnia divinae providentiae subjacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet: cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia, quae habent quocunque modo esse, ordinata esse a Deo ad finem, secundum illud Apostoli ad Rom. 13, 1: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem . . . necesse est omnia, in quantum participant esse, in tantum subdi divinae providentiae. *S. Th.* 1, q. 22, a. 2, c.

2) Thomas antwortet auf den fraglichen Einwand: Homo non est institutor naturae, sed utitur in operibus artis et virtutis ad suum usum rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quae ex natura proveniunt, ad quae tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturae. *S. Th.* 1, q. 22, a. 2, ad 3.

welche wir in allem Folgenden, insbesondere in der Gnadenlehre, betrachten müssen und daher hier übergehen.

Wenn Gott die vernunftlosen Geschöpfe zu ihren Zielen leitet, wie viel mehr die vernünftigen Wesen, welche die Krone der Schöpfung[1]), der besondere Gegenstand der göttlichen Liebe[2]) und unmittelbar zu Gott hingeordnet sind[3]), durch welche die vernunftlosen Creaturen regiert und zur formalen Verherrlichung Gottes gebraucht werden sollen[4]). Da aber die vernünftigen Creaturen mit Freiheit nach dem Ziele streben, so sind, so gewiß es überhaupt eine Vorsehung gibt, gerade die freien Willensacte der Engel und Menschen in ganz besonderer Weise Gegenstand der göttlichen Vorsehung[5]). Daher ist es ein wahrhaft

---

1) Quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participent ordinem, in quo bonum universi consistit . . . Substantiae autem intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. Si igitur substantiae corporales, quantum ad suas substantias et actiones, cadunt sub ordine providentiae, multo magis substantiae spirituales. *S. c. g.* l. 3, c. 90.

2) Gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat; in hoc enim praecipue consistit amor quod amans amato bonum velit; quanto ergo Deus aliqua magis amat, tanto magis sub ejus providentia cadunt. Hoc autem et sacra Scriptura docet, dicens: *Custodit Dominus omnes diligentes se* (Ps. 144, 20), et etiam Philosophus (Ethic. c. 10, lect. 3) tradit, dicens quod Deus maxime curat de his qui diligunt intellectum, tanquam de suis amicis; ex quo etiam habetur quod maxime substantias intellectuales amat; sub ejus igitur providentia cadunt earum voluntates et electiones. *L. c.*

3) Ea quae sunt propinquiora fini magis cadunt sub ordine qui est ad finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quam actiones aliarum rerum . . . Magis igitur cadunt actiones intellectualium substantiarum sub ordine providentiae, qua Deus omnia in seipsum ordinat, quam actiones aliarum rerum. *L. c.*

4) Omnia corporalia per spiritualia administrantur . . . Spiritualia autem agunt in corporalia per voluntatem. Si igitur actiones et motus voluntatum intellectualium substantiarum ad Dei providentiam non pertinent, sequitur quod etiam corporalia ipsius providentiae subtrahantur, et sic totaliter nulla erit providentia. *L. c.*

5) Bona interiora hominis, quae ex voluntate et electione dependent, sunt magis propria hominis quam illa quae extra ipsum sunt, ut adeptio divitiarum vel si quid aliud est hujusmodi; unde per illa homo dicitur esse bonus, non autem per ista. Si igitur electiones humanae et voluntatis motus non cadunt sub divina providentia, sed solum exteriores proventus, verius erit, quod res humanae sunt extra providentiam quam quod providentiae subsint; quod quidem ex persona blasphemantium inducitur: *Nec nostra considerat, et circa cardines coeli perambulat (Job XXII, 14);* et: *Dereliquit Dominus terram, et Dominus non videt (Ezech., IX, 9);* et: *Quis est iste qui dixit ut fieret, Domino non jubente (Thren., III, 37)?* L. c.

heidnischer Irrthum, die Providenz nur auf die äußeren Ereignisse zu beschränken, die inneren Acte, insbesondere die freien Entschlüsse der vernünftigen Geschöpfe aber davon auszuschließen.

Wenn daher geschrieben steht, Gott habe den Menschen erschaffen und seinem eigenen Willen überlassen, ihm Gutes und Böses zur freien Wahl vorlegend[1]): so ist dadurch der freie Wille des Menschen bezeugt, keineswegs aber geleugnet, daß auch die freien Wesen und ihre freien Acte der Vorsehung Gottes unterworfen sind[2]). Wenn ferner von den Sündern geschrieben ist, daß Gott sie ihrem eigenen bösen Willen und ihren Gelüsten überlasse[3]), so ist dieses von der gerechten Zulassung der Sünde gesagt. Es wird dadurch also die Vorsehung nicht geleugnet, sondern vielmehr behauptet[4]).

V. Als göttlicher Act an sich ist die Vorsehung selbstverständlich, weil mit dem Wesen Gottes identisch, bezüglich aller Creaturen gleich, eins und unendlich vollkommen; was aber ihre Wirkungen betrifft, ist sie ungleich, mannigfaltig und verschiedenartig, wie wir dieses bereits in der Lehre von dem göttlichen Willen gesehen haben[5]) und bezüglich aller göttlichen Werke wissen[6]).

1. Die göttliche Vorsehung ist bezüglich ihrer Wirkungen ungleich. Sowie Gott durch die Schöpfung den Geschöpfen ein verschiedenes Maß des Seins und der Güte verliehen hat, so wendet er ihnen auch entsprechend ein verschiedenes Maß providentiellen Schutzes und providentieller Leitung zu. In dieser Beziehung gibt es unzählige Grade providentieller Fürsorge, welche man jedoch unter drei Hauptklassen zusammenzufassen pflegt. Man unterscheidet nämlich providentia

1) Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui etc. *Eccli.* 15, 14—18.

2) In hoc quod dicitur, Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia; sed ostenditur, quod non praefigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quae aguntur tantum quasi ab altero directae in finem, non autem se ipsa agunt quasi se dirigentia in finem ut creaturae rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt; unde signanter dicit: *In manu consilii sui.* Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est, ut ea, quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur. *S. Th.* 1, q. 22, a. 2, ad 4.

3) *Ps.* 80, 13. Dimisi eos secundum desideria cordis eorum. Cf. *Act.* 14, 15.

4) Ex hoc ipso, quod (Deus) impios non retrahit a malo culpae, dicitur eos dimittere, non tamen ait quod totaliter ab ejus providentia excludantur. *S. Th.* 1, q. 22, a. 2, ad 4.

5) Vgl. Bd. 3, §. 198, II. — 6) Vgl. oben §. 255, VI.

universalis, welche alle Creaturen ohne Ausnahme, also auch die vernunftlosen, *specialis*, welche die vernünftigen, *specialissima*, welche die Gerechten und Auserwählten zum Gegenstande hat.

Diese Unterscheidung ist, wie wir bereits sahen, in der Offenbarung und in der Natur der Sache begründet. Während nämlich das Wort Gottes uns versichert, daß auch die geringsten vernunftlosen Geschöpfe Gegenstand der Vorsehung sind[1]), leugnet es bezüglich derselben jene besondere Sorgfalt, welche die Providenz den Menschen, überhaupt den vernünftigen Geschöpfen zuwendet[2]).

Der wesentliche innere Unterschied zwischen der über den vernunftlosen und den vernünftigen Geschöpfen waltenden Vorsicht ergibt sich aus dem, was oben[3]) über das Endziel der Geschöpfe gesagt wurde. Während die vernünftigen Wesen zur formalen Verherrlichung Gottes resp. eigenen Beseligung bestimmt sind und insofern Gott unmittelbar zum Ziele haben, sind die vernunftlosen Wesen zunächst Mittel für die vernünftigen Wesen, um Gott zu verherrlichen und ihre Seligkeit zu erlangen[4]).

Damit hängt ein zweiter Unterschied zusammen. Weil die vernünftigen Wesen persönlich unsterblich und dazu berufen sind, in ewiger Seligkeit Gott formaliter zu verherrlichen, so ist auch diese persönliche ewige Vollendung der vernünftigen Creatur vorzugsweise Ziel ihrer providentiellen Leitung, während dieselbe bei den vernunftlosen Creaturen vorzugsweise auf die Erhaltung der Gattungen und Arten gerichtet ist. Daraus folgt aber keineswegs, daß nur die Gattungen, nicht die einzelnen Individuen, Gegenstand der göttlichen Providenz und Regierung seien, wie manche Philosophen behaupteten. Diese Behauptung steht nicht nur mit Offenbarung und Glauben, sondern auch mit der Vernunft in Widerspruch, welche einsieht, daß das Object der göttlichen Providenz nothwendig ebenso weit als die

1) Vgl. oben S. 315, Note 12.

2) In dieser Beziehung fragt der Apostel: Numquid de bobus cura est Deo? *1 Cor.* 9, 9; und bezeichnet der Prophet die Hilflosigkeit Israels in Folge der von Gott durch die Hand der Chaldäer verhängten Strafgerichte mit den Worten: Et facies homines quasi pisces maris, et quasi reptile non habens principem. *Habac.* 1, 14. Cf. 1, 6 sq. — 3) §. 265, insbesondere VII.

4) Quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ... speciali quodam modo subditur divinae providentiae, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid, ut poena vel praemium. Et quantum ad hoc curam Dei apostolus (*1 Cor.* 9, 9) a bobus removet, non tamen ita quod individua irrationabilium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit. *S. Th.* 1, q. 22, a. 2, ad 5. Vgl. *S. Th.* 1, q. 103, a. 5, ad 2. S. unten S. 329, Note 1.

göttliche Causalität und weiterhin die göttliche Erkenntniß und der göttliche Wille sich erstreckt. Ueberdies ist klar, daß die Providenz bezüglich der Gattungen nothwendig auch die Individuen einschließt, da ja die Gattung nur in ihren Individuen wirklich ist[1]).

Wenn nun die über den vernünftigen Wesen waltende besondere Vorsehung wiederum in providentia *specialis* und *specialissima* eingetheilt wird, so ist auch diese Unterscheidung in der Offenbarung und der Natur der Sache wohl begründet. Während es von den Ungläubigen und Sündern heißt, daß Gott sie ihrem eigenen bösen Willen und ihren verderbten Begierden überlasse, daß er sie nicht kenne, nichts von ihnen wisse, kennt er die Seinigen, führt und schützt sie auf allen ihren Wegen, und gereichen Denen, die ihn lieben, alle Dinge zum Besten. Und was bezüglich ihrer im Einzelnen, ist auch von den Gesammtheiten gesagt; so ließ Gott die Heiden ihre Wege gehen, während Israel im alten und die Kirche im neuen Bunde Gegenstand seiner besonderen Vorsehung ist.

Wie sich die über den vernünftigen Geschöpfen waltende providentia specialis von der auch die vernunftlosen Wesen umfassenden allgemeinen Vorsehung dadurch unterscheidet, daß sie die Verwirklichung der sittlichen Ordnung durch den freien Willen der vernünftigen Creaturen zum Zwecke hat[2]): so unterscheidet sich die, die Auser-

---

1) Stulta est providentia alicujus qui non curat ea, sine quibus ea quae curat non possunt esse. Constat autem quod si omnia deficerent particularia, universalia eorum remanere non possunt. Si igitur Deus universalia tantum curat, singularia vero ista omnino derelinquit, stulta et imperfecta erit ejus providentia. — Si autem dicat aliquis, quod horum singularium Deus curam habet usque ad hoc quod conserventur in esse, non autem quantum ad alia, hoc omnino esse non potest. Nam omnia alia, quae circa singularia accidunt, ad eorum conservationem vel corruptionem ordinantur. Si ergo Deus habet curam singularium quantum ad eorum conservationem, habet etiam curam omnium circa ea contingentium. — Potest autem aliquis dicere quod sola cura universalium sufficit ad particularium conservationem in esse; provisa sunt enim cuilibet speciei ea per quae quodlibet individuum illius speciei potest conservari in esse, sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum et digerendum, et cornua ad protegendum se; utilitates autem horum non deficiunt nisi in minori parte, cum ea quae sunt a natura producant effectus suos vel semper vel frequentes; et sic non possunt omnia individua deficere, etsi aliquod deficiat. Sed secundum hanc rationem omnia quae circa individua contingunt providentiae subjacebunt, sicut et conservatio eorum in esse; quia singulari alicujus speciei nihil potest accidere, quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei. Sic igitur singularia non magis subjacent divinae providentiae quantum ad conservationem in esse, quam quantum ad alia. *S. c. g.* lib. 3, c. 75.

2) Hierüber sagt Thomas De verit. q. 4, a. 5: Humani actus sub di-

wählten schützende und führende providentia specialissima von der, auch über den Verlorenen waltenden providentia specialis dadurch, daß letztere, nicht aber erstere, eine Vereitelung des secundären Zieles der Seligkeit durch die eigene Schuld des vernünftigen Geschöpfes zuläßt[1]). In dieser Beziehung, nämlich bezüglich der Beseligung der vernünftigen Geschöpfe, ist die providentia specialissima vorzüglicher und vollkommener, als die providentia specialis; nicht also in dem Sinne, als ob Gottes Wirken nicht gleich vollkommen wäre in allen seinen Werken, und als ob insbesondere die Providenz, insofern sie die Sünde und den endlichen Untergang der Verlorenen aus Gerechtigkeit zuläßt, Gottes unendliche Vollkommenheit in einem geringeren Maße offenbarte, als insofern sie die Auserwählten aus Barmherzigkeit vor dem Untergang bewahrt und zur Seligkeit führt.

Eine jede der drei genannten Stufen providentieller Fürsorge schließt so viele verschiedene Grade in sich, als verschiedene Grade des durch die Vorsehung zugewendeten Guten sind. So sind z. B. die großen Heiligen in einem höheren Grade Gegenstand der providentia specialissima, als andere Auserwählte, im höchsten Grade aber Christus seiner Menschheit nach, und nach ihm seine heiligste Mutter. So stehen um des Wohles der Gesammtheit willen die Vorgesetzten, namentlich die Bischöfe der Kirche, bezüglich ihrer Amtsthätigkeit unter einer ganz besonderen Vorsehung und waltet der höchste Grad dieser Vorsehung über dem Papste in Ausübung seines obersten Lehr- und Hirtenamtes. Es gelten hier die Grundsätze, welche wir oben[2]) in der Lehre vom Endziele der Schöpfung aufgestellt

---

vina providentia cadunt hoc modo, quod ipsi provisores sunt suorum actuum; et eorum defectus ordinantur secundum quod competit eisdem, non solum secundum quod competit aliis; sicut peccatum hominis ordinatur a Deo in bonum ejus, ut post peccatum resurgens humilior reddatur; vel saltem in bonum quod in ipso fit per divinam justitiam, dum pro peccato punitur; sed defectus in aliis creaturis contingentes ordinantur solum in id, quod competit aliis, sicut corruptio hujus ignis in generationem illius aeris. Et ideo ad designandum hunc specialem providentiae modum, quo Deus actus humanos gubernat, dicitur Sap. 12, 18: *Cum magna reverentia disponis nos.*

1) Darüber schreibt Thomas *S. Th.* 1, q. 22, a. 2, ad 4: Hominum autem justorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam, quam impiorum, in quantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediat salutem eorum; nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.* (Rom. 8, 28.) Vgl. oben S. 328, Note 4.

2) §. 265, VII. Vgl. namentlich die S. 165, Note 1 angeführte Stelle des heil. Thomas.

haben, wonach das Niedere dem Höheren, die Theile dem Ganzen, alles aber Gott und seiner Verherrlichung untergeordnet ist.

Je näher die Geschöpfe und die geschöpflichen Reiche Gott stehen, oder, was dasselbe ist, je ähnlicher sie ihm durch seine Güte sind, um so geordneter sind sie auch, um so höher ist der Grad der über ihnen waltenden Vorsehung. Der höchste Gegenstand speciellster Vorsehung ist daher die Ordnung des Ganzen und alles Dasjenige, was diese Ordnung und in ihr die unverletzliche Heiligkeit und Verherrlichung Gottes bedingt[1]).

2. Die Vorsehung ist aber auch ihrer Wirkungsweise nach verschiedenartig. Die Theologen pflegen diese vielartige Wirksamkeit gleichfalls unter einigen Hauptgesichtspunkten zusammenzufassen; namentlich unterscheiden sie die natürliche (providentia naturalis) von der übernatürlichen (providentia supernaturalis, auch gratiosa), und wiederum die ordentliche (providentia ordinaria) von der außerordentlichen Vorsehung (providentia extraordinaria, auch miraculosa).

Natürlich wird die Providenz genannt, insofern sie die Creaturen durch natürliche Kräfte und Mittel zu natürlichen Zielen, übernatürlich, insofern sie dieselben durch übernatürliche Kräfte und Mittel, insbesondere durch die Gnaden und Veranstaltungen der übernatürlichen Heilsordnung, zum übernatürlichen Ziele der Glorie führt. Ordentlich heißt die Providenz, insofern sie innerhalb der Gränzen der allgemeinen und gewöhnlichen Natur- und Gnadenordnung sich bethätigt, außerordentlich und wunderbar aber, insofern sie, diese Gränzen überschreitend, zu ihrem Zwecke Wunder wirkt. Hiebei ist aber daran zu erinnern, daß alles Natürliche dem Uebernatürlichen untergeordnet, das Außerordentliche und Wunderbare aber mit der gewöhnlichen Ordnung der Dinge in dem göttlichen Weltplane zur vollkommensten Einheit verbunden ist. Daher kann zwischen den verschiedenen Weisen und Ordnungen der göttlichen Providenz nimmer ein Widerspruch, sondern nur voller Einklang bestehen.

---

1) Unumquodque intendens aliquem finem magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo, quia hoc est etiam finis aliorum. Ultimus autem finis divinae voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi, quum ordinetur ad ipsum sicut ad finem omne particulare bonum hujus vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius; unde et quaelibet pars invenitur esse propter suum totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis est ordo universi. *S. c. g.* lib. 3, c. 64.

VI. Insofern die providentielle Ordnung bezüglich aller Dinge ohne Ausnahme bis in's Kleinste und Einzelnste durch die Weisheit und den freien Willen Gottes festgesetzt ist, oder *quoad rationem ordinis* ist die Vorsehung Gottes immer eine unmittelbare (immediata); bezüglich der Ausführung dieser Ordnung, *quoad executionem ordinis*, wirkt die göttliche Vorsehung theils unmittelbar, theils mittelbar. Insofern ist die Providenz oder die Regierung *(gubernatio)* theils *immediata*, theils *mediata*. In der äußeren Ordnung der Dinge verwirklicht Gott die Ordnung seiner Vorsehung meistens durch die Thätigkeiten der Geschöpfe, deren er sich als Mittel und Diener seiner Vorsehung bedient; nicht als ob er ihrer bedürfte, sondern weil er ihnen die Würde der Causalität verliehen und sie zu ihrer Ehre und Beglückung an seiner providentiellen Thätigkeit theilnehmen lassen will[1]). Daß dem so sei, lehren Schrift und Ueberlieferung, wie nicht minder Vernunft und Erfahrung. Wie die unendliche Vollkommenheit Gottes fordert, daß Alles, was geschieht, bis in's Einzelnste und Kleinste von seiner Weisheit und seinem Willen abhänge und durch sie geordnet sei; so ist es auch derselben Vollkommenheit entsprechend, daß er die Geschöpfe nicht nur selbst gut gemacht, sondern auch ihnen die Kraft verliehen hat, auf andere Geschöpfe einzuwirken, ihnen Gutes mitzutheilen und sie dadurch ihrer Bestimmung entgegenzuführen[2]).

---

1) Ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio hujus ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum horum Deus immediate omnibus providet, qui in suo intellectu habet rationem omnium, etiam minimorum, et quascunque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit iis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit. Quantum autem ad secundum sunt aliqua media divinae providentiae, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet. *S. Th.* 1, q. 22, a. 3, c.

2) Cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere, vel ratione et cognitione practica (qualis est ratio gubernationis) in hoc consistit quod particularia cognoscantur, in quibus est actus; sicut optimus medicus est, qui non considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularia; et idem patet in ceteris. Unde oportet dicere quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cum per gubernationem res, quae gubernantur, sint ad perfectionem perducendae, tanto erit melior gubernatio, quanto major perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Major autem perfectio est, quod aliquid in se sit bonum et etiam sit aliis causa bonitatis,

In dem bezeichneten Sinne also kann man sagen, daß die göttliche Vorsehung mittelbar wirke, insbesondere die niederen Wesen durch die höheren, oder wie man näher specificirt, die niederen durch die mittleren und diese durch die höchsten Ursachen regiere. Diese Wahrheit hat nichts gemein mit dem durchaus zu verwerfenden Irrthum der alten Platoniker[1]) und anderer Philosophen, wonach der höchste Gott nur die höchsten und allgemeinsten Principien und Kräfte regiere, die Regierung der niederen Ordnungen der Dinge und der einzelnen Menschen aber den Göttern, beziehungsweise den Dämonen überlassen habe: specifisch heidnische, in seiner Weise vom Gnosticismus adoptirte Vorstellungen, welche von dem Wahne[2]) ausgehen, daß die Sorge für Alles und Jedes, zumal für diese niedere Welt, mit der Würde[3]), Reinheit und Seligkeit[4]) des höchsten Gottes, beziehungsweise der Götter unvereinbar sei.

---

quam si esset solummodo in se bonum; et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas constituat, sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores. *S. Th.* 1, q. 103, a. 6, c.

1) Secundum hoc, fährt Thomas nach den oben S. 333, Note 1 angeführten Worten fort, excluditur opinio Platonis . . . triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus, et consequenter toti mundo quantum ad genera, species et causas universales. Secunda vero providentia est qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium; et hanc attribuit diis qui circumeunt coelos, id est, substantiis separatis, quae movent corpora coelestia circulariter. Tertia vero providentia est rerum humanarum, quam attribuebat daemonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos et deos. *S. Th.* 1, q. 22, a. 3.

2) Trotz seiner erhabenen und richtigen Erkenntniß von Gott als actus purus und dem ersten unbewegten Beweger, ist auch Aristoteles diesem Wahne verfallen, indem er die Erkenntniß und die Fürsorge Gottes sich nicht auf die Welt und die Dinge in ihr sich erstrecken läßt.

3) Auf den Einwand, die Würde eines Königs erfordere, sich nur um die wichtigsten und höchsten Angelegenheiten zu bekümmern, die Besorgung des Uebrigen aber seinen Dienern zu überlassen, und so gezieme es sich auch für Gott, antwortet Thomas: Habere ministros executores suae providentiae pertinet ad dignitatem regis. Sed quod non habeat rationem eorum, quae per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius, omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus. *S. Th.* 1, q. 22, a. 3, ad 1.

4) Das Wort Augustin's: Sunt . . . quaedam, quae nescire quam scire sit melius (*Enchir.* c. 17) gilt zwar für Menschen, nicht aber für Gott. Nobis melius est non cognoscere mala et vilia, in quantum per ea impedimur a consideratione aliquorum meliorum, quia non possumus simul multa intelli-

Wenn wir aber in dem eben erklärten richtigen Sinne davon sprechen, daß Gott Geschöpfe mittelst anderer Geschöpfe regiere, so vergessen wir nicht, daß derselbe nicht nur unmittelbar der Urheber der ganzen providentiellen Ordnung bis in's Einzelnste ist, sondern daß er auch in allen Geschöpfen, den regierenden wie den regierten, unmittelbar gegenwärtig [1]) ist und, wie er allen all' ihr Sein, all' ihre Kraft und alle ihre Empfänglichkeit für fremde Einwirkung verleiht, so auch alles in allen als erste Ursache wirkt [2]) und mit höchster Freiheit über alle herrscht [3]).

In welchem Umfange und in welcher Weise die verschiedenen Geschöpfe und die verschiedenen Arten und Ordnungen der Geschöpfe im Dienste der göttlichen Providenz auf einander einwirken, ist theils aus der Vernunft und Erfahrung erkennbar, theils ist es, so weit es zu unserem Heile dienlich war, von Gott geoffenbart und von der Kirche bezeugt und erklärt, wie wir dieses an den betreffenden Orten näher sehen werden. So kann die natürliche Wissenschaft erkennen, daß und wie in der Naturordnung die verschiedenen körperlichen Wesen zu gegenseitigem Nutzen und zum Besten des Ganzen auf einander einwirken, und wie insbesondere die höheren und stärkeren Wesen und Ordnungen über die niederen und schwächeren herrschen und letztere ersteren dienen [4]). Insbesondere aber lehren Vernunft und Offenbarung, daß innerhalb bestimmter Gränzen die vernunftlosen Wesen der Herrschaft der vernünftigen Geschöpfe, insbesondere der Menschen unterworfen sind, um ihnen zur Erreichung ihrer näheren und letzten Bestimmung zu dienen [5]) und selbst von ihnen

---

gere, et in quantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cujus voluntas ad malum flecti non potest. *S. Th.* 1, q. 22, a. 3, ad 3. Einer näheren Besprechung dieser irrigen Ansichten bedarf es hier nicht, da sie in der Gotteslehre, insbesondere in den Lehrstücken von der göttlichen Erkenntniß, Liebe und Seligkeit ihre Erledigung gefunden haben.

1) Vgl. Bd. 3, §. 177 u. §. 178.

2) Vgl. oben §. 273.

3) Vgl. oben §. 271 u. §. 258. Bd. 3, §. 206 u. §. 207.

4) Diese Wahrheit deutet vielfach auch die heilige Schrift an, z. B. wenn sie sagt, daß die Himmelskörper Tag und Nacht beherrschen und die Zeiten ordnen. *Gen.* 1, 14 sq. In welchem Umfange namentlich die Sonne Bewegung und Leben auf Erden und im ganzen Planetensystem beeinflußt, ist bekannt. Vgl. z. B. Secchi, Die Sonne; Lorinser, Das Buch der Natur, Bd. 1. Insofern hat das Wort des Dionysius Areop.: Sol ad generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit, et auget, et perficit, et mundat, et renovat (De div. nom. 4) seine volle Wahrheit.

5) Vgl. *Gen.* 1, 26 und später die Lehre vom Menschen.

vervollkommnet und zur Verherrlichung Gottes verwendet zu werden[1]). So wissen wir auch aus Vernunft und Offenbarung, daß in der sittlichen Ordnung der Menschenwelt nach Gottes Anordnung in Familie und Gesellschaft Vorgesetzte und Untergebene sind, und letztere von ersteren an Gottes Statt regiert werden[2]). Aus der Offenbarung wissen wir, daß und wie Gott die Pläne seiner übernatürlichen Providenz durch Patriarchen, Propheten und Apostel, und zu oberst und allumfassend durch Christus seiner Menschheit nach vollzieht; wie er in der Kirche des alten und neuen Bundes durch ein von ihm eingesetztes Lehramt und Priesterthum die Heilsordnung und ihre Wahrheiten und Gnadenmittel verwaltet; wie ferner die Engel als Diener der göttlichen Vorsehung auf die Menschen und die höheren auf die niederen Engel einwirken; wie überhaupt vermöge der Gemeinschaft der Heiligen alle Glieder des Reiches Gottes diesseits und jenseits zur Verwirklichung der weisen und liebevollen Ordnung der göttlichen Vorsehung für einander thätig sind[3]).

Wenn wir aber die Einwirkungen, welche Geschöpfe auf andere Geschöpfe im Dienste und unter der Leitung der göttlichen Providenz, in so weit sie uns durch die göttliche Offenbarung verbürgt sind, gläubig anerkennen, und auch auf dem Gebiete des rein natürlichen Wissens in so weit vernünftiger Weise annehmen, als genügende Gründe dafür sprechen: so müssen wir dagegen uns davor hüten, Unstichhaltiges oder Ungewisses für gewiß zu halten[4]), noch vielmehr aber davor, solche geschöpfliche Einwirkungen anzunehmen, welche mit der Wahrheit des Glaubens unverträglich und von der Kirche verworfen sind. Dahin gehört namentlich der Wahn, daß der Einfluß körperlicher Dinge, insbesondere der Gestirne die Erkenntniß[5])

---

1) Vgl. oben §. 265, VII.

2) Hierüber werden wir in der Lehre vom Menschen handeln. Vgl. *S. c. g.* l. 3, c. 81.

3) Vgl. die betreffenden Lehrstücke und *S. c. g.* l. 3, c. 79 & 80.

4) Aus den astronomischen und physikalischen Meinungen der Alten ist manches derartige auch in die Speculationen der Scholastiker übergegangen, z. B. daß die Sterne Incorruptibilien seien und deßhalb in der Stufenfolge der Wesen und der bewegenden Ursachen eine höhere Stufe einnehmen; daß ihre Bewegungen nur aus der Wirksamkeit sie bewegender und lenkender Geister begriffen werden könnten. Vgl. *S. c. g.* l. 3, c. 82 und oben §. 268, insbes. S. 229—230; S. 244 ff. Ueber die Frage nach dem Verhältnisse der Engel zu den Himmelskörpern vgl. die Engellehre.

5) Divinae providentiae ordo est ut per superiora regantur inferiora et moveantur. Intellectus autem ordine naturae omnia corpora excedit ... Impossibile est igitur, quod corpora coelestia agant in intellectum directe. *S. c. g.* l. 3, c. 84. Indirect können allerdings Körper insofern auf den Intellect

und den freien Willen[1]) des Menschen direct bestimmen, oder daß erschaffene Geister auf den Willen der vernünftigen Geschöpfe in anderer, als in einer nur moralischen Weise Einfluß üben könnten[2]).

VII. Die göttliche Vorsehung regiert die verschiedenen Geschöpfe *in einer ihrer Natur entsprechenden Weise, also die vernünftigen und freien Wesen, wie es ihnen, die vernunftlosen und unfreien, wie es ihnen entspricht.* Was wir in dieser Beziehung bereits oben in der Lehre von der Efficacität des göttlichen Willens[3]) und vom concursus universalis[4]) betrachtet haben, gilt in gleicher Weise auch von der Providenz und Regierung im engeren Sinne.

Je nach der Verschiedenheit der Creaturen und ihrer Stellung im Universum hat Gott denselben das Ziel bestimmt, ihnen Kräfte und Mittel zu dessen Erreichung gegeben, und bewegt und führt sie zu demselben hin.

Diese Ordnung ist bereits *in der Schöpfung grundgelegt.* Denn entsprechend dem letzten Ziele und den näheren Zielen, welche die Vorsehung den Geschöpfen gesetzt, entsprechend den Wegen und Mitteln, welche sie zu deren Erreichung geordnet, hat Gott schon in der Schöpfung die Natur, die Fähigkeiten und Kräfte der Geschöpfe eingerichtet und die Gesetze ihrer Bethätigung festgestellt. Das ist die in der Schöpfung waltende Providenz, und insofern wird bereits die ursprüngliche Einrichtung und Ordnung des erschaffenen Universums als Werk der Providenz bezeichnet[5]). Allein keineswegs beschränkt sich das ganze Werk der Vorsehung auf diese Grundlegung der providentiellen Ordnung in der Schöpfung, wie der naturalistische Deismus meint. Wie Gott Alles, was er erschaffen hat, auch erhält und bewegt, so leitet auch seine Vorsehung fort und fort

---

einwirken, als unsere geistigen Thätigkeiten von den Sinnen und körperlichen Dispositionen abhängen.

1) Gegen diesen, auch von den Vätern vielfach bekämpften astrologischen und fatalistischen Wahn s. *S. c. g.* l. 3, c. 85: Quod *corpora coelestia* non sunt causae voluntatum et electionum nostrarum. Gegen die Erneuerung dieses Wahnes durch Avicenna ist gerichtet *S. c. g.* l. 3, c. 87: Quod *motus* coelestis corporis non sunt causae electionum nostrarum *ex virtute animae moventis* (nämlich der vermeintlichen Seelen oder Geister der Gestirne).

2) Vgl. *S. c. g.* l. 3, c. 88: Quod substantiae separatae creatae non possunt esse causa directe electionum et voluntatum nostrarum. Näheres hierüber in der Lehre *vom Menschen*, insbesondere *vom freien Willen*, und in der *Gnadenlehre*.

3) Vgl. Bd. 3, §. 207.

4) Vgl. oben §. 234, V.

5) Vgl. oben S. 317 und 318.

die gesammte natürliche und übernatürliche Bewegung und Entwickelung der Creaturen zu dem ihnen bestimmten Ziele, so wie es einer jeden Creatur entspricht.

In anderer Weise wirkt daher insbesondere die Vorsehung Gottes bezüglich der vernunftlosen und unfreien, in anderer bezüglich der vernünftigen und freien Creaturen, sowohl was Ziel, als Gesetz, was Mittel, als Weise der providentiellen Einwirkung betrifft. Während die vernunftlosen und unfreien Wesen nur die objective Verherrlichung Gottes zum Ziele haben, sind die vernünftigen und freien Creaturen zur formalen Verherrlichung Gottes und eigener Beseligung bestimmt. Demgemäß sind nur letztere mit Vernunft und Freiheit begabt und freier Selbstbestimmung fähig, während erstere der Vernunft und des freien Willens entbehren und daher, wenn auch, wie die Thiere, willkürlicher Bewegung, doch keiner vernünftigen und freien Selbstbestimmung fähig sind. Demgemäß hat die göttliche Vorsehung die vernünftigen Geschöpfe bezüglich ihrer freien Acte unter das Sittengesetz, die vernunftlosen Wesen nur unter die Gesetze der physischen Natur gestellt, und wirkt dem entsprechend auf jene durch moralische Beweggründe, z. B. des Lohnes und der Strafe, der Ehrfurcht, der Dankbarkeit, der Liebe, auf diese durch physische und rein sensitive Einflüsse. Was aber die von der Vorsehung geleitete Bewegung durch den natürlichen Concurs, wie durch übernatürliche Einwirkung betrifft, so ist dieselbe bei den vernünftigen Wesen bezüglich ihrer freien Acte eine solche, daß dadurch ihre freie Selbstbestimmung nicht aufgehoben, sondern erwirkt wird, wie deßgleichen unter dem Einflusse der Vorsehung die naturnothwendigen Bewegungen und Thätigkeiten mit Naturnothwendigkeit, die contingenten mit Contingenz erfolgen [1]).

Auf diese Weise steht die göttliche Vorsehung und ihre Indefectibilität mit der creatürlichen Contingenz, Freiheit und Defectibilität in Einklang und erledigen sich die hier erhobenen Einwände, wie aus dem Folgenden sich ergeben wird.

VIII. Wie wir bereits in der Lehre von der Wirksamkeit des göttlichen Willens [2]) gesehen haben, geht derselbe und somit der ganze Plan der göttlichen Vorsehung unfehlbar in Erfüllung, und ist es insofern unmöglich, daß irgend ein Geschöpf der göttlichen Weltregierung widerstehe und ihre Pläne vereitele [3]). Daraus folgt aber keineswegs, daß es nur ein nothwendiges, nicht auch ein contingentes und freies Wirken in den Creaturen

1) Vgl. §. 273, V & VI.
2) Bd. 3, §. 207.
3) *S. Th.* 1, q. 103, a. 8.

gebe: denn es geschieht nicht nur Alles, was Gott will, sondern es geschieht auch in der Weise, wie Gott es will. Nun ist es aber der Wille Gottes, daß Manches mit Nothwendigkeit, Anderes mit Contingenz, Vieles und das Beste mit Freiheit von den erschaffenen Ursachen gewirkt und eben dadurch der weise, gütige und gerechte Plan seiner Vorsehung verwirklicht werde[1]; eben deßhalb hat Gott theils nothwendig, theils contingent und frei wirkende Ursachen erschaffen[2]. Mit anderen Worten: Gott zerstört durch seine Vorsehung und Regierung nicht das Werk seiner Schöpfung, sondern erhält und vollendet es[3].

Das wird noch einleuchtender, wenn wir erwägen, daß das letzte und höchste Ziel aller Dinge die formale Verherrlichung Gottes durch die vernünftige Creatur und der letzteren Vollkommenheit und Seligkeit ist. Diese besteht aber, sowohl in der natürlichen, als in der übernatürlichen Ordnung, wesentlich in der freien Uebereinstimmung des creatürlichen mit dem göttlichen Willen. Da nun die Vorsehung und Regierung Gottes ganz vorzugsweise auf dieses Ziel gerichtet ist, so kann sie nicht die Aufhebung, sondern nur

---

1) Effectus divinae providentiae non solum est aliquid evenire quocunque modo, sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario. Et ideo evenit infallibiliter et necessario quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario; et evenit contingenter quod divinae providentiae ratio habet ut contingenter eveniat . . . In hoc (igitur) est immobilis et certus divinae providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario sive contingenter . . . Et considerandum est, quod necessarium et contingens proprie consequuntur ens, in quantum hujusmodi. Unde modus contingentiae et necessitatis cadit sub provisione Dei, qui est universalis provisor totius entis, non autem sub provisione aliquorum particularium provisorum. *S. Th.* 1, q. 22, a. 4, ad 1—3.

2) Providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt. Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi; quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum. *S. Th.* 1, q. 22, a. 4, c.

3) . . . Dionysius dicit (De div. nom. 4) quod corrumpere naturam non est divinae providentiae. Hoc autem habet quarumdam rerum natura quod sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit. *S. Th.* 1, q. 22, a. 4.

die Bewirkung der freien Selbstbestimmung der vernünftigen Creaturen zum Zwecke und zur Wirkung haben[1]). Wenn die Providenz die Freiheit der creatürlichen Selbstbestimmung vernichtete, so würde sie mit sich selbst in Widerspruch treten und die von ihr in allen ihren Werken beabsichtigte Offenbarung und Mittheilung der Vollkommenheit Gottes, seine gloria externa formalis, sowie die Vollendung der Gottähnlichkeit und Seligkeit der vernünftigen Creaturen, und damit die Vollkommenheit des Universums vernichten[2]).

1) Der heil. Thomas begründet dieses *S. c. g.* l. 3, c. 73 mit folgenden Worten: Cujuslibet enim gubernantis prudentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur vel adipiscendam vel augendam vel conservandam. Quod igitur perfectionis est, magis conservandum est per providentiam, quam quod est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimatis causarum contingentia ex imperfectione et defectu est; secundum enim suam naturam sunt determinatae ad unum effectum, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum, vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae indispositione; et propter hoc causae naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producunt, deficiunt autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens ex ipsius perfectione provenit, quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum, propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus causis. — Amplius ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Modus autem agendi cujuslibet rei consequitur formam ejus, quae est principium actionis; forma autem per quam agit voluntarie agens non est determinata; agit enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu; nam bonum apprehensum movet voluntatem ut ejus objectum; intellectus autem non habet unam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est ut multitudinem formarum comprehendat et propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. Non igitur ad rationem providentiae pertinet quod excludat libertatis voluntatem. — Item, per gubernationem cujuscunque providentis res gubernatae deducuntur ad finem convenientem; unde et de providentia divina Gregorius Nyssenus dicit quod est „voluntas Dei per quam omnia quae sunt convenientem deductionem accipiunt.“ Finis autem ultimus cujuslibet creaturae est ut consequatur divinam similitudinem, sicut supra (c. 17) ostensum est. Esset igitur divinae providentiae repugnans si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur divinam similitudinem. Agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc quod libere agit; ostensum est enim liberum arbitrium in Deo esse. Non igitur per providentiam subtrahitur voluntatis libertas.

2) Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus, non pertinet ad providentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraheren-

§. 275.

Verhältniß der Vorsehung zu Uebel und Sünde, Zufall und Schicksal.

I. Nur das Gute ist von der göttlichen Vorsehung positiv beabsichtigt und bewirkt. Dagegen fällt das Böse und das Uebel insofern unter die Ordnung der Providenz, als es zur Verwirklichung derselben zugelassen, accidentaliter verursacht und in seinen an sich guten Wirkungen geordnet ist.

Alles dieses ist katholische und philosophische Wahrheit und nur eine Anwendung der in der Lehre vom göttlichen Willen[1]) und in der Lehre von dem Begriffe und Ursprunge des Bösen[2]) entwickelten und bewiesenen Principien.

Vor Allem ist demnach der Unterschied zwischen providentieller Verursachung, Zulassung und blos accidentaler Verursachung festzuhalten. Gott ist, wie überhaupt, so auch in der Ordnung der Vorsehung, der natürlichen sowohl als übernatürlichen, die erste Ursache alles Guten, weil alles Seins und Wirkens. Das Böse und das Uebel als solches, d. h. als Defect, ist von Gott weder gewollt, noch bewirkt, sondern einzig durch das Deficiren einer creatürlichen Ursache verschuldet.

Dieser wesentliche Unterschied zwischen der göttlichen Verursachung des Guten und der Zulassung des Bösen ist durch Schrift[3]) und Ueberlieferung[4]) klar bezeugt, die Kirche aber hat jede Identificirung beider Thätigkeiten, namentlich bezüglich des sittlich Bösen, verworfen[5]), wie wir dieses in der Lehre von der Prädestination und Reprobation ausführlich zeigen werden.

Wenn aber das Böse, insbesondere die Sünde, von Gott nicht, wie alles Gute, gewollt und verursacht ist, so ist es deßhalb der Vorsehung Gottes nicht entzogen, wie Jene behaupten,

tur; tolleretur enim laus virtutis humanae, quae nulla est si homo libere non agat; tolleretur etiam justitia praemiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum vel malum; cessaret etiam circumspectio in consiliis, quae de his quae ex necessitate aguntur, frustra tractarentur. Esset igitur contra providentiae rationem si subtraheretur voluntatis libertas. L. c.

1) Bd. 3, §. 198, III.

2) Oben §. 267.

3) Vgl. Bd. 3, S. 730, Note 2—7; S. 731, Note 1—3.

4) Deus bipartito providentiae opere praeest universae creaturae: naturis, ut fiant; voluntatibus autem, ut sine suo jussu vel permissu nihil faciant. *August.* Gen. ad lit. 8, c. 24. Zahlreiche hierauf bezügliche Stellen bei *Thomassin*, Dogm. theol. tom. 2, l. 7, c. 9—22.

5) Vgl. oben S. 321, Note 4.

welche die Vorsehung Gottes bezüglich dieser niederen Welt leugnen, oder in dualistischer Weise den Ursprung des Bösen aus einem von Gott unabhängigen bösen Urwesen erklären, oder in pantheistischer Weise den Unterschied zwischen Gut und Böse und deßhalb auch zwischen göttlicher Verursachung und Zulassung und beide ihrer wahren Bedeutung nach aufheben; vielmehr steht alles Uebel und alles Böse durchaus unter der Herrschaft und Leitung der göttlichen Vorsehung und ist in den Plan ihrer ewigen Rathschlüsse aufgenommen.

In dreifacher Weise und Beziehung aber ist alles Böse von Gott abhängig. Erstens und vor Allem, insofern Gott es zuläßt: denn es steht immer in seiner Macht, es zu verhindern [1]); es kann also nur insofern eintreten, als Gott es nicht verhindert [2]). Die Zulassung ist also nicht ein macht- oder theilnahmloses, rein passives Geschehenlassen, sondern ein aus der höchsten Weisheit und Freiheit Gottes hervorgehendes Zulassen, während er es verhindern könnte.

Sodann ist Gott durch seine Vorsehung die Ursache alles jenes creatürlich Guten, das accidentale Ursache des Bösen überhaupt und eines jeden concreten Bösen insbesondere ist; wobei wir uns erinnern müssen, daß die accidentale Verursachung des Bösen durch creatürliche Ursachen, selbst durch ein Deficiren dieser Ursachen veranlaßt sein kann, daß solches aber bei Gott nicht stattfindet, dessen Wollen und Wirken in allem absolut indefectibel ist [3]).

---

1) Non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi datum esset desuper. *Joann.* 19, 11. An putas, quia non possum rogare patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum? *Matth.* 26, 53. Quod itaque Dominus Jesus Christus furorem frementium pati voluit, in nullo author eorum criminum fuit; nec egit ut haec vellent, sed cessit ut possent. *Leo M.* Serm. 67 (al. 65), De pass. Dni 16, c. 3 (*Migne*, Patr. lat. t. 54, col. 370.).

2) In Dei voluntate summa potestas est, qui creatorum spirituum voluntates bonas adjuvat, malas judicat, omnes ordinat, et quibusdam tribuit potestatem, quibusdam non tribuit. Sicut enim omnium naturarum creator est, ita omnium potestatum dator, non voluntatum. Malae quippe voluntates ab illo non sunt, quoniam contra naturam sunt, quae ab illo est. *August.* Civ. Dei l. 5, c. 9, nr. 4. Est ergo in malorum potestate peccare; ut autem peccando hoc vel hoc illa malitia faciant, non est in eorum potestate, sed Dei dividentis tenebras et ordinantis eas, ut hinc etiam quod faciunt contra voluntatem Dei, non impleatur nisi voluntas Dei: *August.* De praedest. SS. c. 16, nr. 33. Aber nicht nur die Ausführung des bösen Willens des Sünders, sondern auch diesen Willen selbst konnte Gott hindern, nicht nur durch vorherigen Tod, sondern auch durch mächtigere Gnade; deßhalb ist auch der böse Wille selbst durch eine gerechte Zulassung Gottes bedingt. Darüber in der Gnadenlehre. Vgl. auch unten S. 343, Note 9.

3) S. oben §. 267, XII.

In dieser doppelten Beziehung sagt die heilige Schrift, daß nichts Böses geschehe, was nicht von Gott komme[1]). In diesem Sinne und nur in diesem Sinne heißt es auch, daß Gott versuche[2]), reize[3]), der Sünde überliefere[4]), verblende[5]), verstocke, verhärte[6]). Dieses sagt also nicht, daß Gott die Versuchung zum Bösen als solchem, die Anreizung, die Verblendung und Verstockung wolle und wirke[7]), sondern lediglich, daß er dieses zuläßt[8]), sowie auch, daß er Gutes will und verursacht, wodurch Anregung zum Bösen, zur Selbstverblendung und Selbstverstockung accidentaliter gegeben wird[9]).

Drittens beherrscht und leitet die göttliche Vorsehung

---

1) *Amos* 3, 6. *Eccli* 11, 14.

2) So im Gebete des Herrn: Ne nos inducas in tentationem — was von der Versuchung zur Sünde zu verstehen; während gewöhnlich tentare = probare in der heiligen Schrift gebraucht ist.

3) (Ego Dominus) in gente stulta irritabo illos (filios Israel). *Deut.* 32, 21.

4) *Rom.* 1, 24.

5) (Deus) excaecavit oculos eorum (Judaeorum). *Joann.* 12, 40. Excaeca cor populi hujus . . . ne forte . . . convertatur. *Js.* 6, 10.

6) Induravit Dominus cor Pharonis. *Exod.* 9, 12, cf. 7, 3; 10, 20 & 27; 11, 10; 14, 8. Ergo cujus vult, miseretur, et quem vult, indurat. *Rom.* 9, 18.

7) Non dicas: Ille me implanavit. *Eccli* 15, 12. Deus enim intentator malorum est: ipse autem neminem tentat. *Jac.* 1, 13. Vgl. Bd. 3, S. 730, Note 7; S. 731, Note 2.

8) Quod quidem non est intelligendum hoc modo, quod Deus in homine causet malum, sed est intelligendum permissive, quia scilicet ex justo suo judicio permittit aliquos ruere in peccatum propter praecedetentes iniquitates. *Thom.* In Rom. 9, 17 (c. 9, lect. 3.).

9) Hierüber sagt Thomas a. a. O.: Aliter tamen (inclinat Deus) ad bona, aliter ad mala. Nam ad bona inclinat hominum voluntates directe et per se, tanquam auctor bonorum; ad mala autem dicitur inclinare vel suscitare homines occasionaliter, in quantum scilicet Deus homini aliquid proponit, vel interius, vel exterius, quod, quantum est de se, est inductivum ad bonum, sed homo propter suam malitiam perverse utitur ad malum. *Ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit. Secundum autem duritiam tuam et impoenitens cor thesaurizas tibi iram in die irae.* (*Rom.* 2, 4.) Et: *Dedit ei Deus locum poenitentiae, et ille abutitur eo in superbia.* (*Job* 24, 23.) Et similiter Deus, quantum est de se, interius instigat hominem ad bonum: puta regem ad defendendum jura regni sui, vel ad puniendum rebelles; sed hoc instinctu bono malus homo abutitur, secundum malitiam cordis sui. So wurde Pharao verhärtet, so oft Gott mit den Plagen einhielt und ihm Gutes erwies. So wurde der Haß der Feinde Christi um so größer, je herrlicher Christus seine göttliche Macht und Liebe offenbarte, ihr Haß aber und dessen Vollendung in der Kreuzigung Christi war durch Gottes Erbarmung zum Heile der Welt von der Vorsehung geordnet.

dadurch alles Böse, daß, wie in der Naturordnung die Corruptionen den Generationen[1]), so in der sittlichen Ordnung alle Thätigkeiten und Werke der Sünder und der Bösen der Verwirklichung der providentiellen Absichten und dadurch dem Wohle der Einzelnen, der Vollkommenheit des Ganzen, der Verherrlichung Gottes, in der Ordnung sowohl der Güte und Erbarmung als der Gerechtigkeit, dienen[2]).

Daß aber die göttliche Vorsehung nicht alle Defecte von der Creatur ausschließt, hat vor Allem darin seinen Grund, daß sie die eigene Wirksamkeit der zweiten Ursachen nicht aufhebt; diese zweiten Ursachen aber können deficiren, ohne daß deßhalb die erste Ursache einem Defecte unterliegt[3]).

Daß es aber nicht blos indefectible, sondern auch defectible Wesen gibt, gehört, wie wir bereits in der Lehre von der Schöpfung sahen[4]), zu der von Gott gewollten Vollkommenheit des Universums. Gibt es aber Wesen, welche deficiren

---

1) Gott will und wirkt die Generationen, die Corruptionen aber als solche nicht.

2) So wurde Joseph durch die Unthat seiner Brüder, die ihn vernichten sollte, zu der ihm von Gott bestimmten Erhöhung geführt. So diente der Verrath des Judas, der Neid der Pharisäer, die Feigheit des Pilatus dem Werke der Welterlösung; so bereitete der Ehrgeiz der Römer den Boden für die Ausbreitung der Kirche. So vollziehen Sünder die Strafgerichte Gottes über andere Sünder, und muß Satan die Werke Gottes ausführen helfen. Scriptura divina, si diligenter inspiciatur, ostendit non solum bonas hominum voluntates, quas ipse facit ex malis, et a se factas bonas in actus bonos et in aeternam dirigit vitam, verum etiam illas quae conservant saeculi creaturam, ita esse in Dei potestate, ut eas, quo voluerit, faciat inclinari, vel ad beneficia quibusdam praestanda, vel ad poenas quibusdam ingerendas, sicut ipse judicat, occultissimo quidem judicio, sed sine ulla dubitatione justissimo. *August.* De grat. & lib. arb. c. 20, nr. 41. Nam ipsa est illa mirabilis Dei bonitas, qua bene utitur etiam malis vel angelis vel hominibus. Quum enim ipsi vitio suo mali sint, ille de malo eorum benefacit. *August.* Enarr. in Ps. 104, nr. 17.

3) Divina enim gubernatio, qua Deus in rebus operatur, non excludit operationem causarum secundarum ... Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causae secundae agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente; sicut quum in effectu artificis habentis perfecte artem contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum ... Contingit igitur in his, quae aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri propter defectum secundorum agentium, licet in ipso Deo nullus sit defectus. *S. c. g.* l. 3, c. 71.

4) §. 267. Vgl. auch §. 266.

können, so liegt es auch in der Natur der Dinge, daß sie mitunter wirklich deficiren[1]).

Wohl stünde es in Gottes Macht, diese Defecte zu hindern; allein Erfahrung und Offenbarung lehren, daß er nicht alle Defecte hindern wollte, und die Vernunft sieht ein, daß dieses auch der Weisheit und Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung entspricht, welche alle Geschöpfe ihrer Natur entsprechend regiert, und daher auch das Deficiren defectiblen Wesen nicht schlechthin unmöglich macht. Nicht minder entspricht es der Weisheit und Gerechtigkeit, daß Gott jenes an sich gute Wirken der Creaturen nicht schlechthin hindere, wodurch sie accidentaliter die Ursache von Defecten werden[2]).

Die Zulassung der Defecte und ihrer accidentalen Verursachung steht um so weniger mit der Weisheit der göttlichen Vorsehung im Widerspruch, da durch eine gänzliche Verhinderuug aller Defecte, von Gott gewollte höhere Güter und die von ihm beabsichtigte Vollkommenheit des Ganzen gehindert würde. Das gilt von der Ordnung der vernunftlosen Natur, in welcher die Verhinderung der natürlichen Corruptionen alle neuen Generationen[3]) und die ganze große und schöne Entwickelung

---

1) Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur, nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora . . . Gradus autem bonitatis superior est ut aliquid sit bonum quod non possit deficere a bonitate; inferior autem eo est quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit. Ad providentiam autem gubernantis pertinet perfectionem in rebus gubernatis conservare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam providentiam, ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi in bono. Hanc autem potentiam sequitur malum; quia, quod potest deficere, quandoque deficit . . . Non est igitur ad divinam providentiam pertinens, ut omnino malum a rebus gubernatis prohibeat. *S. c. g.* 3, 71.

2) Optimum in gubernatione qualibet est, ut rebus gubernatis secundum modum suum provideatur; in hoc enim regiminis justitia consistit. Sicut igitur esset contra rationem humani regiminis si impedirentur a gubernatore civitatis homines agere secundum sua officia, nisi forte quandoque ad horam propter aliquam necessitatem, ita esset contra rationem divini regiminis, si non sineret res creatas agere secundum modum propriae naturae. Ex hoc autem quod creaturae sic agunt, sequitur corruptio et malum in rebus; quum propter contrarietatem et repugnantiam, quae est in rebus, una res sit alterius corruptiva. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens malum omnino a rebus gubernatis excludere. *S. c. g.* 3, 71.

3) Impossibile est quod agens operetur aliquod malum, nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum . . . Prohibere autem cujuscunque boni

des sichtbaren Universums zu seiner endlichen und übernatürlichen Vollendung, sowie theilweise den Dienst unmöglich machen würde, den die vernunftlosen Geschöpfe den vernünftigen Wesen zu ihrer Vervollkommnung und Beseligung und zur formalen Verherrlichung Gottes leisten[1]). Das gilt aber auch für die sittliche und geistige Ordnung, in welcher durch gänzliche Nichtzulassung der Sünde, eine Fülle hoher Güter für die vernünftigen Geschöpfe und die erhabensten Offenbarungen der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ausgeschlossen würden[2]).

Wenn man daher die Existenz des Bösen deßhalb für unvereinbar mit der göttlichen Vorsehung erachtete, weil ein weiser Verwalter jedes Uebel und alles Böse, so weit dieses in seiner Macht steht, verhindere, Gottes Macht aber ohne Gränze sei: so ist mit dem heil. Thomas zu erwidern, daß dieses wohl für einen provisor

---

intentionem universaliter a rebus creatis non pertinet ad providentiam ejus qui est omnis boni causa; sic enim multa bona subtraherentur ab universitate rerum; sicut, si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium, tolleretur hoc bonum quod est generatio ignis et conservatio ipsius secundum suam speciem. *S. c. g.* 3, 71.

1) Nicht nur ist die Zerstörung vernunftloser Wesen den Menschen nothwendig, um ihr Leben zu erhalten und zu verschönern, um sich intellectuell zu vervollkommnen, Tugenden und gute Werke zu üben, Gott Opfer darzubringen; sondern es sind auch die physischen Uebel in der Hand der göttlichen Vorsehung, sowohl in der natürlichen als in der übernatürlichen Ordnung, überaus wirksame Mittel, um die Menschen zu ihrem Ziele zu führen. Darüber schreibt Thomas: Res aliae, et praecipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut in finem. Si autem nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem; nam bonum ex comparatione mali cognoscitur, et, dum aliqua mala perpetrantur, ardentius bona optamus; sicut, quantum bonum sit sanitas, infirmi maxime cognoscunt, qui etiam ad eam magis exardent, quam sani. *S. c. g.* 3, 71.

2) Multa bona sunt in rebus, quae, nisi mala essent, locum non haberent; sicut non esset patientia justorum, si non esset malignitas persequentium; nec esset locus justitiae vindicativae, si delicta non essent . . . Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui; quod esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate, quam in malitia malum. *S. c. g.* 3, 71. Was hier Thomas von der menschlichen Geduld und der göttlichen Gerechtigkeit sagt, gilt in noch höherem Maße von der göttlichen Barmherzigkeit in dem Werke der Erlösung und Rechtfertigung, und von der Tugend der Buße und der Liebe. Cui autem minus dimittitur, minus diligit. *Luc.* 7, 47.

particularis, nicht aber für den provisor *universalis* Wahrheit habe, der um des Wohles des Ganzen willen Defecte im Einzelnen zuläßt[1]). Daher offenbart sich die Weisheit der göttlichen Vorsehung nicht darin, daß sie alle Uebel und alles Böse verhindert, sondern darin, daß sie, so weit es die Ordnung des Ganzen gestattet und fördert, auch Uebel und Sünden zuläßt, aber dieselben in ihren Wirkungen so beherrscht und lenkt, daß durch sie die von Gott gewollte Ordnung nicht umgestoßen, sondern vielmehr verwirklicht wird[2]), indem die Sünden und die Uebel theils als gerechte Strafen für die Bösen die Ordnung der Gerechtigkeit, theils als Bußen und Heilmittel zur Bekehrung der Sünder, theils als Belehrungen und Mahnungen, Prüfungen und Uebungen zur Bewährung, Vervollkommnung und Beseligung der Guten, die Ordnung der Barmherzigkeit und Güte, in Allem aber die Verherrlichung Gottes verwirklichen helfen[3]).

Wenn wir aber sagen, daß die Vorsehung das Böse zulasse und zum Guten ordne, so sagen wir damit selbstverständlich nicht, daß Gott das Böse wolle, damit daraus Gutes erfolge: denn, wie wir wissen, kann das Böse als solches in keiner Weise von Gott gewollt sein; was Gott will, ist einzig das Gute und die gute Ordnung, der auch das Böse dienen muß[4]); ebenso wenig kann das Böse als solches, da es Defect ist, Gutes hervorbringen; zu wirken vermag nur das Gute, das mit dem Bösen verbunden ist und durch welches Gott das von ihm beabsichtigte Gute erreicht. Daher kommt auch nicht den Bösen das Verdienst des Guten zu, das sie gegen ihren bösen Willen wirken, sondern Gott allein, der alles

---

1) Aliter de eo est, qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod ejus curae subditur, quantum potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius . . . Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo; non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium, nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in Enchir. c. 11 in princ.: *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. S. Th.* 1, q. 22, a. 2, ad 2.

2) Vgl. *Augustin.* De praedest. SS. c. 16, nr. 33 oben S. 342, Note 2 und *Enarr. in Psalm. 104*, nr. 17, oben S. 344, Note 2.

3) Vgl. oben S. 344, Note 2. *Augustin.* De lib. arb. c. 20, nr. 41.

4) Vgl. Bd. 3, §. 198, III.

Guten barmherziger Urheber und alles Bösen gerechter Bestrafer ist [1]).

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß, obwohl die Geschöpfe mit Gottes Zulassung der göttlichen Vorsehung im Einzelnen und bezüglich der nächsten Ziele widerstreben können, doch der ganze, die Zulassung des Bösen in sich schließende Plan und das letzte Ziel der göttlichen Vorsehung nimmer vereitelt werden kann [2]), wie dieses in der Lehre von dem göttlichen Willen [3]) bereits erklärt wurde.

II. Heben wir noch kurz die providentielle Vertheilung der irdischen Güter, Leiden und Versuchungen und die daraus erhobenen Einwände gegen die Vorsehung hervor.

Die ungleiche und scheinbar ungerechte oder scheinbar unzweckmäßige Vertheilung der Güter und der Uebel unter den Menschen war stets der häufigste und stärkste Einwand gegen die göttliche Vorsehung, eine schwere Versuchung für die menschliche

---

1) Hören wir hierüber den heil. Augustinus: Nam et vitiorum nostrorum non est author Deus, sed tamen ordinator est . . . Quaedam ergo et facit Deus et ordinat, quaedam vero tantum ordinat. Justum et facit et ordinat, peccatores autem, in quantum peccatores sunt, non facit, sed ordinat tantum. *Augustin.* De Gen. lib. imperf. c. 5, nr. 25. Deus naturarum optimus conditor, peccantium vero justissimus ordinator est, ut etiam, si qua sigillatim fiant delinquendo deformia, semper tamen cum eis universitas pulchra est. *Augustin.* Gen. ad lit. l. 3, c. 24, nr. 37. — Hoc admonemur, ut tota voluntate serviamus Domino Deo nostro, quoniam justus liberaliter servit, injustus autem compeditus servit. Omnes tamen divinae providentiae serviunt, sed alii obediunt tanquam filii, et faciunt cum ea quod bonum est, alii vero ligantur tanquam servi, et fit de illis quod justum est. Ita Deus omnipotens, Dominus universae creaturae, qui *fecit omnia*, sicut scriptum est, *bona valde*, sic *ea ordinavit*, ut et de bonis et de malis benefaciat. Quod enim juste fit bene fit; juste autem sunt beati boni, et juste mali poenas patiuntur. Ergo et de bonis et de malis bene facit Deus, quoniam juste omnia facit. Boni sunt autem qui tota voluntate Deo serviunt, mali autem necessitate serviunt; nemo enim leges Omnipotentis evadit. Sed aliud est facere quod lex jubet, aliud pati quod lex jubet. *Augustin.* De agone christ. c. 7, nr. 7. — Merito odit Deus et velut a regula suae artis alienum improbat vitium. Amat tamen suum et in vitiosis vel sanationis beneficium, vel damnationis judicium. Ita Deus et nihil odit eorum quae fecit; naturarum enim, non vitiorum conditor, mala quae odit, ipse non fecit; et de malis eisdem, vel sanando ea per misericordiam, vel ordinando per judicium, bona sunt ipsa quae facit. *Augustin.* In Joann. Tr. 110, nr. 6.

2) Cf. *S. Th.* 1, q. 103, a. 8.

3) Bd. 3, §. 207.

Schwäche[1]). Obwohl die Lösung dieser Frage sich schon aus dem Bisherigen, noch mehr aber aus der Darstellung der gesammten übernatürlichen Heilsordnung bis zu ihrem Abschluß in der Ewigkeit ergibt, so ist es doch zweckmäßig, an dieser Stelle einige Gesichtspunkte anzudeuten.

1. Vor Allem ist hier nochmals zu betonen, daß die allumfassende Vorsehung Gottes durch Glauben und Vernunft feststeht, wenn wir auch die Geheimnisse derselben, deren Tiefe und Unergründlichkeit die heilige Schrift wiederholt ausspricht[2]), nicht in allen Beziehungen zu ergründen vermögen. Was wir übrigens von den Wegen der Vorsehung erkennen, ist hinreichend, um uns bezüglich dessen zu beruhigen, was wir davon nicht erkennen und der Natur der Sache nach von unserem Standpunkte und beschränkten Gesichtskreise aus nicht zu erkennen vermögen[3]).

2. Was sodann zunächst die ungleiche und verschiedenartige Vertheilung der Glücksgüter, der natürlichen Gaben und

---

1) Wiederholt erwähnt die heilige Schrift dieses Räthsel, löst es aber auch. So Ps. 72 (73): Mei autem pene moti sunt pedes, pene effusi sunt gressus mei. Quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns. V. 2 & 3. Dieser Versuchung ist von vornherein V. 1 das Glaubensaxiom entgegengesetzt: Quam bonus Israel Deus his, qui recto sunt corde. — Am Schlusse des Psalmes aber ist die kostbare Frucht der Leiden bis zur äußersten Verlassenheit ausgedrückt: Et ego ad nihilum redactus sum, et nescivi. Ut jumentum factus sum apud te, et ego semper tecum. Tenuisti manum dexteram meam, et in voluntate tua deduxisti me, et cum gloria suscepisti me. Quid enim mihi est in coelo, et ad te quid volui super terram? V. 22—25. Das Kreuz führt zur Glorie und bewirkt jetzt schon, daß wir in Gott allein all' unser Glück suchen. Dieselbe Wahrheit und in ähnlicher Weise spricht Jeremias aus c. 11. Das ganze Buch Job, in gewisser Beziehung auch das Buch Koheleth, hat dieses Mysterium des Kreuzes zum Gegenstande.

2) O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus: Quis enim cognovit sensum Domini? Aut quis consiliarius ejus fuit? *Rom.* 11, 33 & 34. Quis enim hominum poterit scire consilium Dei? Aut quis poterit cogitare quid velit Deus? Cogitationes enim mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae. *Sap.* 9, 13 & 14. Cf. *Js.* 40, 13. Im Buche Job weist Gott all die Erklärungsgründe der Leiden Job's, welche dessen Freunde vorgebracht, zurück und verweist diesen allein auf die unergründliche Weisheit und höchste Herrschaft Gottes. *Job* c. 38—41.

3) Schon deßhalb nicht, weil das Gegenwärtige die Frucht des Vergangenen und die Vorbereitung des Zukünftigen, die Vergangenheit aber zum größten Theile, die Zukunft gänzlich uns verhüllt ist. Was sich in der Gegenwart wie Unglück ansieht, ist oft die Vorbereitung zu künftiger Rettung und Erhöhung, und was Glück scheint, die Vorbereitung zukünftiger Strafgerichte.

der übernatürlichen Gnaden betrifft, so offenbart sich gerade in ihr die Weisheit der Vorsehung, welche dadurch die Schönheit des Ganzen, das allgemeine Beste und das Wohl der Einzelnen in der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung verwirklicht[1]). Dasselbe gilt in entsprechender Weise von der Vertheilung der zugelassenen und accidentaliter verursachten Uebel[2]).

3. Die größte Schwierigkeit bietet die *scheinbar ungerechte* und unzweckmäßige Vertheilung der Güter und Uebel, der Freuden und Leiden. Die Bösen sind vielfach mit Gütern und Freuden, die Guten mit Uebeln und Leiden überhäuft; die Feinde des Reiches Gottes sind mit den reichsten Mitteln ausgerüstet und von den Ereignissen begünstigt, seine Freunde aber arm an Hilfsmitteln und von ungünstigen Umständen und Unfällen verfolgt; die Ungerechten und Gottlosen besiegen, unterjochen, verderben die Gerechten und Frommen: wie verträgt sich das mit der Vorsehung Gottes?

Zur Beantwortung dieser Frage kommen eine Reihe natürlicher und übernatürlicher Momente in Betracht.

a. Zunächst ist aufmerksam zu machen, daß die Vertheilung der Güter und Uebel vielfach aus *natürlichen Ursachen*, sowohl nothwendig[3]),

1) Was oben §. 266 von der ursprünglichen Verschiedenheit der Geschöpfe gesagt wurde, gilt auch bezüglich der providentiellen Leitung. Durch diese ungleiche und verschiedenartige Vertheilung ist die Ordnung der Gesellschaft und die Entwickelung der Geschichte, der natürlichen sowohl als der übernatürlichen, und deßhalb die endliche Vollendung bedingt.

2) Hierher gehören auch die Versuchungen, welche Gott zuläßt und ordnet theils zur Prüfung, Heiligung und Vollendung der Guten, theils zur Strafe der Bösen, immer aber zur Ausführung seines höchsten Planes und zur Erbauung seines ewigen Reiches.

3) Abgesehen von den Fällen eines außerordentlichen und übernatürlichen Eingreifens, das die Ausnahme bildet und nur aus wichtigen Gründen der übernatürlichen Ordnung eintritt, ändert die Vorsehung den Naturlauf nicht, hält ihn vielmehr als ein wesentliches Moment der Weltordnung aufrecht. Daraus aber ergeben sich für die Menschen sowohl natürliche Güter, als natürliche Uebel und eine große Ungleichheit. Indem z. B. das Menschengeschlecht zur Erfüllung seiner Bestimmung über die Erde sich ausbreitet, nimmt es nicht nur gesegnete, sondern auch unwirthliche Gegenden in Besitz; unter jedem Himmelsstriche muß es mit Vortheilen auch die Gefahren und Nachtheile mit in den Kauf nehmen. Die an den Küsten von den Reichthümern des Meeres ernährt werden, müssen auch dessen Stürme und Springfluthen ertragen; die unter Palmen die süßen Früchte des Südens genießen, müssen auch die Gluthen der Sonne dulden; die auf hohen Triften ihre Heerden weiden und Alpenlüfte athmen, müssen auch in den Gefahren der Gebirgswetter und der Lawinen leben. Beides aber, das Gute wie das Schlimme, ist schon in der natürlichen Ordnung in der Hand der Vorsehung ein wirksames Mittel zur Erziehung des Menschengeschlechtes.

als frei wirkenden [1]), entspringt, deren naturgemäße Wirkung und Entfal-

1) Nach dem Willen Gottes hängt das Glück des Menschen wesentlich von seiner freien Thätigkeit ab, nicht nur in der natürlichen und übernatürlichen sittlichen Ordnung, sondern auch in jeder anderen Beziehung. Es ist dieses ein Gesetz der Gerechtigkeit, welches die göttliche Vorsehung auch zu Gunsten Derer in irdischen Dingen aufrecht erhält, die wegen ihres Unglaubens und ihrer Sünden ihr ewiges Heil nicht erreichen. Was Augustinus Civ. Dei l. 5, c. 15 von den alten Römern sagt, ist ein allgemeines Gesetz der göttlichen Weltregierung. Quibus ergo Deus non erat daturus vitam aeternam cum sanctis angelis in civitate sua coelesti, ad cujus societatem pietas vera perducit . . .; si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet, non redderetur merces bonis artibus eorum, id est virtutibus, quibus ad tantam gloriam pervenire nitebantur. De talibus enim qui propter hoc boni aliquid facere videntur, ut glorificentur ab hominibus, etiam Dominus ait: *Amen, dico vobis, perceperunt mercedem suam (Matth. 6, 2.)*. Sic et isti privatas res suas pro re communi, hoc est republica, et pro ejus aerario contempserunt, avaritiae restiterunt, consuluerunt patriae consilio libero, neque delicto secundum suas leges, neque libidini obnoxii: his omnibus artibus tanquam vera via nisi sunt ad honores, imperium, gloriam; honorati sunt in omnibus fere gentibus; imperii sui leges imposuerunt multis gentibus, hodieque litteris et historia gloriosi sunt pene in omnibus gentibus. Non est quod de summi et veri Dei justitia conquerantur: *Perceperunt mercedem suam.* Hören wir noch cap. 16: Merces autem sanctorum longe alia est etiam hic opprobria sustinentia pro civitate (al. veritate) Dei, quae mundi hujus dilectoribus odiosa est. Illa civitas sempiterna est . . .: ibi non oritur sol super bonos et malos (*Matth.* 5, 45), sed sol justitiae solos protegit bonos . . . Proinde non solum ut tales merces talibus hominibus redderetur, Romanum imperium ad humanam gloriam dilatatum est; verum etiam ut cives aeternae illius civitatis, quamdiu hic peregrinantur (*2 Cor.* 5, 6.), diligenter et sobrie illa intueantur exempla, et videant quanta dilectio debeatur supernae patriae propter vitam aeternam, si tantum a suis civibus dilecta est propter hominum gloria. Ihrer Tüchtigkeit und der göttlichen Gerechtigkeit, nicht ihren Göttern oder dem Fatum verdanken, wie Augustin weiter unten ausführt, die Römer ihre Größe und Weltherrlichkeit. Ihr Reich aber bereitete vor auf Christi Reich, und als die Zeit herangereift war, ging das Weltreich durch die Laster der Römer und die natürlichen Tugenden der Barbaren zu Grunde. Jede natürliche Tüchtigkeit — und die Klugheit der Weltkinder, die in ihrer Weise oft klüger sind als die Kinder des Lichtes (*Luc.* 16, 8) — hat nach einem schon in die Natur der Dinge gelegten Gesetze göttlicher Gerechtigkeit auf Erden seinen Erfolg; dieser Erfolg selbst aber ist von der Vorsehung so geleitet, daß er dem Reiche und der Ehre Gottes und dem ewigen Wohle seiner Kinder dienen muß. Die Propheten sprechen aus, daß Nabuchodonosor und Cyrus Vollzieher göttlicher Pläne waren. So ist es immer. Es scheint, daß vorzugsweise den Kindern der Welt die Vollziehung der niederen Werke im Haushalte Gottes, den Kindern des Lichtes höhere, aber in Demuth und Kreuz zu vollziehende, Aufgaben übertragen sind. Wie im großen

tung die Vorsehung so gewiß nicht aufheben will, als sie das Werk der Schöpfung nicht zerstört.

b. Sodann ist es schon der natürlichen sittlichen Ordnung nicht entsprechend, daß sofort die Tugend durch irdisches Wohlsein belohnt, die Sünde durch irdische Leiden bestraft werde. Weit entfernt, daß durch solche sofortige irdische Vergeltung die sittliche Ordnung gefördert würde, würde vielmehr die Sittlichkeit verdorben[1]), die menschliche Gesellschaft untergraben, das allgemeine Beste beschädigt[2]), unzählig Gutes und Gerechtes gehindert[3]), und, wie aus diesem und allem Folgenden sich ergibt, die weisesten und heilbringendsten Plane der Vorsehung vereitelt.

Leben der Völker und in den Entwickelungen der Weltgeschichte, ist es auch bis in's Kleinste im Leben der Einzelnen und ihrer engeren Verbände. Wer tüchtig arbeitet, verdient; wer gut berechnet, gewinnt; wer spart, wird reich; wer studirt, wird gelehrt; wer sich fleißig übt, wird geschickt und ein Künstler; wer träg, nachläßig, unklug, gleichgiltig ist, geht zurück; der Thatkräftige gebietet, der Schwache und Feige unterliegt. Die Kinder des Lichtes sollen mit der Energie und Klugheit der Weltkinder vor Allem nach dem Himmelreich streben, aber auch pflichtgemäß mit Fleiß und Maß das Irdische besorgen: dann wird jenes, das allein Nothwendige, ihnen gegeben, aber auch dieses, so weit nützlich, ihnen zugegeben werden. (*Matth.* 6, 33.) Dagegen werden Vernachläßigung und Unklugheit ihre natürlichen irdischen Folgen haben, und wird zeitliches Elend gerechte Strafe der Sünden Derer sein, deren Seelen noch für die Ewigkeit gerettet werden.

1) Es würde durch eine solche Uebung der Gerechtigkeit der irdische eigennützige Sinn großgezogen, die Tugend durch sinnliches Glück verweichlicht, die erhabensten Tugenden unmöglich gemacht, die hohe Schule aller Tugend, Kampf und Leiden, geschlossen u. s. w.

2) Wenn stets Tugend und irdisches Glück, Sünde und irdisches Unglück vereinigt wären, so würde dadurch die gegenseitige Schätzung und Liebe der Menschen in wahrhaft grauenhafter Weise gefälscht und zerstört. Wäre der Tugendhafte auch der Reiche und Glückliche, dann wäre umgekehrt auch der Reiche der Tugendhafte, der Arme, der Unglückliche wäre Sünder und Verworfener. Dann würden alle verborgenen Sünden, die zum Wohle der Gesammtheit besser verborgen bleiben, an's Tageslicht gezogen, dann würde der unglückliche Vater durch sein Unglück vor seinen Kindern als Sünder gebrandmarkt.

3) Wenn irdisches Unglück der Sünde auf dem Fuße folgte, dann würde die unschuldige Frau mit dem schuldigen Manne, die unschuldigen Kinder mit dem schuldigen Vater gestraft, während Gott um der Unschuldigen willen die Schuldigen verschont. So bewahrt Gott oft zum Wohle der Gesammtheit besseren Nachkommen die irdischen Güter sündhafter Vorfahren. Wären die Missethaten der Vorfahren Karls des Großen durch den Sturz ihres Hauses und ihrer Macht auf Erden gestraft worden, so hätte dieser die Plane Gottes zum Heile der Christenheit nicht ausführen können.

c. Uebrigens ist das irdische Glück der Ungerechten und das irdische Unglück der Gerechten keineswegs allgemeine Regel; vielmehr hat in der Regel, sowohl nach der Natur der Dinge, als nach der Leitung der Vorsehung, schon auf Erden die Tugend Wohlsein, Verbrechen und Laster Unglück und Verderben zur Folge[1]). Dabei ist auch zu erwägen, daß Schuld und Verdienst oft Gott allein bekannt ist, während wir oft Böse für gut und Gute für böse, und deßhalb Schickungen der Vorsehung, welche eine Uebung der strafenden oder lohnenden Gerechtigkeit sind, für ungerecht und unbegreiflich halten.

d. Ferner ist es eine unbestreitbare Wahrheit, daß die äußeren Dinge weder wahrhaft glücklich, noch wahrhaft unglücklich machen, daß daher der Tugendhafte mitten in äußeren Leiden innerlich und unvergleichlich glücklicher ist, als der Frevler und Lasterhafte in seinen Erfolgen und Genüssen[2]).

e. Ganz besonders aber ist hervorzuheben, daß Glück und Unglück der Einzelnen und der Gesammtheiten, sowie die Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung, nicht nach einem beliebigen Entwickelungsmomente, sondern nach dem definitiven Enderfolge zu beur-

---

1) Wenn man das Lebensglück jener Menschen, Familien und Bevölkerungen, welche christlichen Glauben und christliche Sitte sich bewahrt haben, mit dem Lebensunglück der vom Christenthum abgefallenen Individuen, Familien und Bevölkerungsschichten unbefangen vergleicht, so wird auch heute noch die Wahrheit der Psalmworte sich bewähren: Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum . . . erit tanquam lignum quod plantatum est secus decursus aquarum . . . Non sic impii, non sic: sed tanquam pulvis, quem projicit ventus a facie terrae. Ps. 1. Und: Melius est modicum justo, super divitias peccatorum multas . . . Junior fui, etenim senui: et non vidi justum derelictum, nec semen ejus quaerens panem. *Ps.* 36, 16. 25.

2) Nachdem Augustin gesagt, derjenige, welcher die ewige Vergeltung leugnet, möge etwa mit Recht an der Wahrheit des Schriftwortes: *Quem enim diligit Deus, corripit*; *flagellat autem omnem filium, quem recipit* (*Hebr.* 12, 6) zweifeln, fährt er fort: Quanquam non defuerint qui justitiae suavitatem et internum ejus gaudium cum corporalibus omnibus laboribus et molestiis, quas genus humanum pro conditione suae mortalitatis patitur, cum omnibus etiam quae propter ipsam justitiam in eos, qui juste vivunt, injuriosissime cogitantur (al. concitantur), ita compensarent, ut sequestrata spe futurae vitae jucundius et laetius prae amore veritatis torquerentur, quam luxuriosi prae cupiditate ebrietatis epulentur. *QQ. LXXXIII*, q. 82. So schon vom Standpunkte heidnischer Weisen, wie vielmehr von dem Standpunkt des Christen. Superabundo gaudio in omni tribulatione nostra. *2 Cor.* 7, 4.

theilen ist. Die definitive Entscheidung für den Einzelnen insbesondere liegt nicht in diesem zeitlichen Leben, sondern in der Ewigkeit, und in dieser wird einem Jeden genau nach dem Maße der heiligsten Gerechtigkeit vergolten und jedes irdische Mißverhältniß ausgeglichen[1]).

f. Jedoch übt Gott theilweise schon hier auf Erden seine lohnende und strafende Gerechtigkeit, indem er die Sünden der Guten und Bußfertigen auf dieser Welt milde straft, das Gute aber, das die ewig Verlorenen gethan, auf dieser Welt gerecht belohnt[2]). Damit ist aber nicht gesagt, daß alles irdische Leiden Strafe[3]) und alles irdische Glück Lohn sei; vielmehr sind die Leiden oftmals von der göttlichen Liebe und Erbarmung geschickt, um die Sünder zu bekehren[4]), die Unschuldigen

---

1) Darum wird erst nach der Vollendung aller Geschichte das Weltgericht die barmherzigen und gerechten Wege der göttlichen Vorsehung vollkommen rechtfertigen. Vgl. die betreffenden Lehrstücke, insbesondere vom status viae und vom status termini und vom Gerichte.

2) Vgl. oben S. 351, Note 1.

3) S. die oben S. 321, Note 6 angeführten kirchlichen Entscheidungen. Vgl. auch *Joann.* 9, 1—3: Et praeteriens Jesus vidit hominem caecum a nativitate, et interrogaverunt eum discipuli ejus: Rabbi, quis peccavit, hic aut parentes ejus, ut caecus nasceretur? Respondit Jesus: Neque hic peccavit, neque parentes ejus, sed ut manifestentur opera Dei in illo. Hiezu bemerkt Augustinus (Hom. 55 in Joann.): Numquid vel ipse sine originali peccato natus erat, vel vivendo nihil addiderat? Habebat ergo peccatum et ipse, et parentes ejus; sed non ipso peccato factum est, ut caecus nasceretur. Ueber Job vgl. oben S. 349, Note 1.

4) Obsecro eos qui hunc librum lecturi sunt, ne abhorrescant propter adversos casus, sed reputent, ea quae acciderunt, non ad interitum, sed ad correptionem esse generis nostri. Etenim multo tempore non sinere peccatoribus ex sententia agere, sed statim ultiones adhibere magni beneficii est indicium. Non enim sicut in aliis nationibus Dominus patienter exspectat, ut eas, cum judicii dies advenerit, in plenitudine peccatorum puniat, ita et in nobis statuit, ut peccatis nostris in finem devolutis, ita demum in nos vindicet. Propter quod nunquam quidem a nobis misericordiam suam amovet: corripiens vero in adversis, populum suum non derelinquit. *2 Machab.* 6, 12—16. Was von Israel, gilt per eminentiam von der Kirche des neuen Bundes. — Cujus ventilabrum in manu sua, et permundabit aream suam, congregabit triticum suum in horreum, paleas autem comburet igne inextinguibili. *Matth.* 3, 12. Et tu, noli timere, serve meus Jacob, ait Dominus: quia tecum ego sum, quia ego consumam cunctas gentes, ad quas ejeci te, te vero non consumam, sed castigabo te in judicio, nec quasi innocenti parcam tibi. *Jerem.* 46, 28. In tribulatione sua mane consurgent ad me: Venite et revertamur ad Dominum. *Osee* 6, 1. Quoniam die ac nocte gravata est super me manus tua, conversus sum in aerumna mea. *Ps.* 31, 4. Cum occideret eos, quaerebant eum, et revertebantur, et diluculo veniebant ad eum.

und Bekehrten vor der Sünde zu bewahren und zur endlichen Beharrung zu führen[1]), die Gerechten zu erproben[2]), zu reinigen[3]), sie zu größerer Heiligkeit und Seligkeit zu erheben[4]). Sind ja die erhabensten Tugenden durch Leiden bedingt[5]). Das Glück der Sünder aber entspringt theils aus der göttlichen Erbarmung und hat den Zweck, sie durch Wohlthaten zur Bekehrung zu bringen,

---

Ps. 77, 34. Imple facies eorum ignominia, et quaerent nomen tuum, Domine. *Ps.* 82, 17. Daher: Beatus homo, qui corripitur a Deo; increpationem ergo Domini ne reprobes. *Job* 5, 17. Doppelt schuldig sind deßhalb alle, welche durch Heimsuchungen und Leiden nicht bekehrt werden. Percussisti eos, et non doluerunt; attrivisti eos, et renuerunt accipere disciplinam; induraverunt facies suas supra petram, et noluerunt reverti. *Jer.* 5, 3, vgl. 15, 7.

1) Quem diligit Dominus, castigat, flagellat autem omnem filium, quem recipit; in disciplina perseverate. *Hebr.* 12, 6. Cf. *Prov.* 3, 12. *Apoc.* 3, 19.

2) Quia acceptus eras Deo, necesse fuit, ut tentatio probaret te. *Tob.* 12, 13. Cf. *Judith* 8, 21. — Sicut igne probatur argentum et aurum camino, ita corda probat Dominus. *Prov.* 17, 3. In igne probatur aurum et argentum, homines vero receptibiles in camino humiliationis. *Eccli.* 2, 5. Memores esse debent, quomodo pater noster Abraham tentatus est, et per multas tribulationes probatus Dei amicus effectus est: sic Isaac, sic Jacob, sic Moyses, et omnes qui placuerunt Deo, per multas tribulationes transierunt fideles. *Judith* 8, 22. 23.

3) Ipse quasi ignis conflans, et quasi herba fullonum, et sedebit conflans et emundans argentum, et purgabit filios Levi, et colabit eos quasi aurum, et quasi argentum; et erunt Domino offerentes sacrificia in justitia. *Malach.* 3, 2. 3. Omnem palmitem in me non ferentem fructum, tollet eum, et omnem qui fert fructum, purgabit eum, ut fructum plus afferat. *Joann.* 15, 2.

4) Deus omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam suam gloriam in Christo Jesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit solidabitque. *1 Petr.* 5, 10. Id quod in praesenti est momentaneum, et leve tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis, non contemplantibus nobis quae videntur, sed quae non videntur. *2 Cor.* 4, 17. Cf. *Rom.* 8, 18.

5) Omnes, qui pie volunt vivere in Christo Jesu, persecutionem patientur. *2 Tim.* 3, 12. Qui non accipit crucem suam, et sequitur me, non est me dignus. *Matth.* 10, 38. Tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem. *Rom.* 5, 3. 4. Mihi vivere Christus est, et mori lucrum. *Phil.* 1, 21. Pro quidem Dei consilio agitur, ut hujus peregrinationis tempore electorum vita turbetur; via quippe vita est praesens, qua ad paradisum tendimus, et idcirco occulto judicio frequenti perturbatione conterimur, ne viam pro patria diligamus. *Greg. M.* Moral. l. 23, c. 24, nr. 46. Und Augustinus: Nullus enim hominum est tanta justitia praeditus, cui non sit necessaria tentatio tribulationis, vel ad perficiendam, vel ad confirmandam, vel ad probandam virtutem. *Contra Faust.* l. 22, c. 20.

oder sie vor größeren Sünden zu bewahren; theils ist es eine gerechte Zulassung zur Strafe der Verstockten[1]). Was hier von den Einzelnen gesagt ist, gilt beziehungsweise auch von den Gesammtheiten; so dienen die Leiden der Kirche zu ihrer Heiligung und Erhöhung, während die Triumphe der Verfolger deren Untergang oder auch deren Bekehrung befördern und beschleunigen.

g. Alles Bisherige kann schon die rein natürliche Vernunft einigermaßen erkennen; volles Licht verbreiten aber über unseren Gegenstand erst die übernatürlichen Geheimnisse des Sündenfalles und der Erlösung. Die gewaltige Herrschaft und die so verhängnißvolle Verkettung des Bösen, welche wir auf Erden sehen, wird uns durch die Allgemeinheit und die unendliche Schwere des Abfalls von Gott begreiflich; und wenn auch die Guten großen Kämpfen und Leiden ausgesetzt sind, so müssen wir bedenken, daß auch die Guten nicht Unschuldige, sondern Büßer und durch das Kreuz erlöst sind, daß im Kreuze all' unser Heil, unsere Aehnlichkeit mit Christus und die Vollendung der Heiligkeit und Seligkeit gegründet ist[2]).

III. Aus dem Bisherigen ergibt sich von selbst, inwiefern der natürlichen und christlichen Wahrheit gemäß von Zufall, inwiefern von Schicksal die Rede sein kann.

Bezüglich der göttlichen Vorsehung kann selbstverständlich nicht von Zufall die Rede sein, da sie Alles umfaßt, sowohl was mit

---

1) Qui nocet, noceat adhuc, et qui in sordibus est, sordescat adhuc. *Apoc.* 22, 11.

2) Das Nähere hierüber in den betreffenden Lehrstücken. Eine andere Ordnung war im Paradies und wäre geblieben, wenn der Mensch nicht gefallen wäre, eine andere besteht für den gefallenen Menschen. Sicut in valetudine corporis, si quis praeceptis medici, quibus eadem bona valetudo custodienda est, non obtemperando in aliquem morbum inciderit, accipit alia praecepta, ut sanari possit; quae saepe non sufficiunt, si talis est morbus, nisi adhibeantur a medico quaedam adjutoria, plerumque aspera et dolores importantia, quae tamen valent ad recuperandam salutem; unde fit ut homo, quamvis jam obtemperans medico, patiatur tamen adhuc dolores, non solum de ipso morbo nondum sanato, verum etiam de adjutorio medicinae: ita etiam homo per peccatum lapsus in hujus vitae morbidam et calamitosam mortalitatem, quia primo praecepto obtemperare noluit, quo sempiternam custodiret ac teneret salutem, secunda praecepta aeger accepit, quibus obtemperans jam quidem non absurde dicitur juste vivere, sed tamen molestias quas patitur, vel de ipso morbo nondum sanato patitur, vel de adjutorio medicinae. Cui adjutorio deputatur quod scriptum est: Quem enim diligit Dominus corripit; flagellat autem omnem filium quem recipit. *Augustin. QQ. LXXXIII*, q. 82, nr. 3.

Nothwendigkeit, als was mit Contingenz aus seinen zweiten Ursachen hervorgeht, die Defecte ebenso, wie die Effecte. Wohl aber kann und muß von Zufällen, glücklichen und unglücklichen, bezüglich der Geschöpfe und ihrer Wirksamkeit und Vorsicht geredet werden[1]). Mit anderen Worten: bezüglich des provisor *universalis* kann es keinen Zufall geben, wohl aber bezüglich creatürlicher Ursachen und der Vorsicht eines provisor *particularis*[2]).

Was das Schicksal oder Fatum[3]) betrifft, so könnte man, wie Augustinus bemerkt[4]), dieses Wort in einem richtigen Sinne nehmen, wenn man darunter nichts Anderes verstünde, als daß alle geschöpflichen Ursachen und ihr Wirken von der göttlichen Providenz geordnet sind; dagegen ist das Wort zu vermeiden wegen des falschen

---

1) In diesem Sinne heißt es *Eccle.* 9, 11: Verti me ad aliud, et vidi sub sole, nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam: sed tempus casumque in omnibus. — Dadurch wird die Vorsehung, für die es keinen Zufall gibt, da sie alle Ursachen, die mit Naturnothwendigkeit und die mit Freiheit wirkenden, in ihrem Wirken wie in ihrem Deficiren und die accidentellen Ursachen des letzteren vollkommen beherrscht, nicht geleugnet — vielmehr wird den Menschen zu Gemüthe geführt, wie wenig sie Herr über die Zeiten und Zufälle sind, von denen ihre Lebensschicksale abhängen, und wie sehr sie daher Grund haben, auf Gott allein ihr Vertrauen zu setzen. Cf. *Corn. a Lap.* i. h. l. Daß dieser Zufall bezüglich der Geschöpfe durch die Vorsehung nicht ausgeschlossen wird, haben wir bereits oben gesehen, wo wir zeigten, daß die Vorsehung weder das contingente und freie Wirken, noch den Eintritt von Defecten ausschließt. S. S. 344. Vgl. *S. c. g.* l. 3, c. 74.

2) Aliter est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem, sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquae. Unde, cum omnes causae particulares concludantur sub universali causa, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causae particularis effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum respectu causae particularis, sed respectu causae universalis, a cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum; sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat. *S. Th.* 1, q. 22, a. 2, ad 1.

3) Vgl. *Petav.* De Deo lib. 8, c. 4; lib. 10, c. 10, c. 12. *S. Th.* 1, q. 116.

4) Divina providentia regna constituuntur humana. Quae si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem et potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat. *Civ. Dei* l. 5, c. 1.

Sinnes, in welchem die Heiden und Andere dasselbe gebrauchten[1]). Widervernünftig und widerchristlich ist aber jede Auffassung des Fatums oder der Vorherbestimmung, welche entweder die Freiheit Gottes in den Dispositionen seiner Providenz leugnet und Gott selbst dem Fatum unterstellt, oder welche die Contingenz beziehungsweise die Freiheit der erschaffenen Ursachen und ihrer Wirkungen leugnet und somit behauptet, daß alle Ereignisse und alle Acte der vernünftigen Creaturen mit Nothwendigkeit erfolgen, mag nun diese alle Contingenz und Freiheit aufhebende Nothwendigkeit ihnen von Gott auferlegt sein[2]), oder in einer ihnen immanenten Naturnothwendigkeit[3]) ihren Grund haben.

§. 276.

Die Vorsehung Gottes in ihrem Verhältnisse zur creatürlichen Freithätigkeit und zum Gebete[4]).

I. Daß die eigene und freie Thätigkeit der Geschöpfe durch die unwandelbaren Rathschlüsse der Vorsehung und das unfehlbare Wirken der göttlichen Weltregierung nicht aufgehoben, oder auch nur im mindesten beeinträchtigt wird, haben wir in allem Bisherigen gesehen[5]). Durch das contingente und freie Wirken und Deficiren der erschaffenen Ursachen führt die allmächtige Weisheit der göttlichen Vorsehung die Plane ihrer Güte und Barmherzigkeit, wie ihrer Gerechtigkeit aus. Es gilt dieses insbesondere von der übernatürlichen, auf das ewige Heil der vernünftigen Geschöpfe sich beziehenden Providenz, welche in der Austheilung der Gnade sich offenbart und die wir in der Lehre von der Gnade und ihrer ewigen Vorbereitung im Rathschlusse Gottes betrachten werden.

Hierdurch erledigt sich auch jener pelagianische und naturalistische Einwand, welcher, wie gegen die Gnade und Prädestination insbe-

---

1) In quantum omnia quae hic aguntur divinae providentiae subduntur, tanquam per eam praeordinata (al. ordinata) et quasi praelocuta, fatum ponere possumus; licet hoc nomine sancti doctores uti recusaverint (*Hieronym.* In Evang. 10: Absit a fidelium cordibus ut fatum esse aliquid dicant), propter eos, qui ad vim positionis siderum hoc nomen detorquebant. *S. Th.* 1, q. 116, a. 1.

2) So der muhamedanische Fatalismus und die prädestinatianischen Häresien.

3) So der Materialismus und Pantheismus.

4) *S. c. g.* l. 3, c. 95 & 96. *S. Th.* 2. 2, q. 83, a. 2.

5) Vgl. oben §. 273, V; §. 274 S. 321, Note 1—4; S. 333; S. 339, Note 1—3; S. 340, Note 1. Bd. 3, §. 208, III.

sondere, so überhaupt gegen die Vorsehung und ihre Wirksamkeit erhoben wird und welcher also lautet: „Wenn Alles durch die Vorsehung geordnet sei und die Rathschlüsse der Vorsehung unfehlbar in Erfüllung gehen, so sei alles menschliche Denken, Wollen und Bemühen nutzlos und man müsse Alles einfach der Vorsehung überlassen; daher werde durch den Glauben an die Vorsehung die menschliche Intelligenz und Thatkraft gelähmt und ein quietistischer Fatalismus befördert."

Das gerade Gegentheil ist wahr. Nicht nur weisen dieselbe Vernunft und dieselbe Offenbarung, welche das Walten der Vorsehung lehren, den Menschen an, um sein und seiner Mitmenschen zeitliches und ewiges Wohl zur Verherrlichung Gottes zu erreichen, alle Kräfte des Geistes und Willens anzustrengen und alle von Gott ihm zu Gebote gestellten natürlichen und übernatürlichen Mittel zu benutzen, sondern es ist auch gerade der lebendige Glaube an die göttliche Vorsehung die stärkste Triebfeder zu energischem, die wirksamste Hilfe zu ausdauerndem, das untrüglichste Licht zu weisem und erfolgreichem Handeln. Denn was könnte den Menschen mehr zu tüchtigem Wirken begeistern, als der Gedanke, ein Diener und Mitarbeiter der göttlichen Providenz zu sein; als die Gewißheit, daß Gott durch des Menschen Bemühen die Absichten seiner Vorsehung verwirklichen will, und daß er Jedem hilft und Jeden führt, der in ihrem Dienste thätig ist? Und was könnte mehr ermuntern, auch unter den größten Schwierigkeiten auszuharren, als das lebendige Vertrauen auf die Vorsehung, welche Denjenigen, der seine Pflicht erfüllt, wenn auch auf harten und dunkeln Wegen, zum guten Ziele führt? Was kann endlich unser Thun richtiger und besser ordnen und mäßigen, als der stete Hinblick auf die Vorsehung und das redliche Bemühen, ihre Wege immer besser zu verstehen, ihre Absichten treuer zu erfüllen?

II. Unter den freien Acten der vernünftigen Geschöpfe, wodurch diese unter der Leitung der göttlichen Providenz deren unwandelbare Rathschlüsse vollziehen, ist das Bittgebet[1]) einer der vorzüglichsten.

---

1) Wir handeln also hier nicht von dem Gebet, insofern es eine Uebung verschiedener, zumal auf Gott sich beziehender Tugenden, und dadurch ein Mittel der eigenen Vervollkommnung; auch nicht speciell so weit es Lob- und Dankgebet ist, obgleich beides mit dem Bittgebet wesentlich verbunden und auch die Bitte ein Lob Gottes und die Dankbarkeit für die erhörte Bitte eine Pflicht und eine Voraussetzung und Disposition zur Erlangung neuer Wohlthaten ist. Auch betrachten wir hier das Bittgebet nicht speciell als ein Mittel zur Erlangung und Aneignung der Heilsgnaden; davon wird in der Gnadenlehre geredet. Auch von

Dasselbe steht also ebenso wenig, als die übrige geschöpfliche Freithätigkeit, mit der göttlichen Vorsehung und ihrer Unwandelbarkeit in Widerspruch, vielmehr hat das Bittgebet die göttliche Vorsehung zur Voraussetzung und Grundlage, und werden durch dasselbe ihre ewigen und unwandelbaren Rathschlüsse in der Zeit vollzogen. Denn durch den ewigen Rathschluß der Vorsehung ist festgesetzt, daß viele natürliche und übernatürliche Güter den vernünftigen Geschöpfen durch ihr eigenes und Anderer Gebet zugewendet werden sollen, wie auch die freie Verrichtung dieser Gebete selbst, durch die Vorsehung aus Barmherzigkeit verursacht, deren Unterlassung aber aus Gerechtigkeit zugelassen ist.

Die Wahrheit der ausgesprochenen Sätze steht durch den Glauben fest und leuchtet nicht minder der richtig denkenden Vernunft ein.

Daß Alles nach den ewigen und unwandelbaren Rathschlüssen der göttlichen Vorsehung geschieht, haben wir in dem Bisherigen gesehen. Ebenso unerschütterlich steht aber auch durch die Offenbarung und die Lehre der Kirche, wie auch durch den Consens des ganzen Menschengeschlechtes[1]) die Wahrheit fest, daß das Bittgebet nicht vergeblich, vielmehr nothwendig und wirksam ist, um mannigfaltige natürliche und übernatürliche Güter von Gott zu erlangen und Uebel abzuwenden.

Es genügt, auf die so zahlreichen und evidenten Aussprüche der heiligen Schrift hinzuweisen.

Die Bücher des alten Testamentes, zumal die Psalmen, sind angefüllt mit Gebeten in den verschiedensten Anliegen und Nöthen Leibes und der Seele, wie mit Danksagungen für deren Erhörung. Diese vom heiligen Geiste eingegebenen Gebete wären

---

den Bedingungen des guten Gebetes ist hier nicht die Rede. Wir betrachten lediglich das Bittgebet, und zwar ganz im Allgemeinen, in seinem Verhältnisse zur Vorsehung. Daß diese Stelle hiefür die geeignetste ist, bedarf wohl keines Beweises. Auch Thomas hat davon *S. c. g.* l. 3, c. 95: *Quod immobilitas divinae providentiae utilitatem orationis non excludit;* und c. 96: *Quod petitiones orantium non semper admittuntur a Deo,* in der Lehre von der Providenz gehandelt, während er in der Summa das Hierherbezügliche in der Lehre vom Gebet in der Tugend- und Pflichtenlehre 2. 2, q. 83 erörtert.

1) Ebenso universal und durch das testimonium animae bezeugt, als Gottesglaube und Religion, ist das Bittgebet und die Ueberzeugung, durch es Hilfe zu finden. Vgl. die Bd. 1, 2. Aufl. S. 160 und 161 (1. Aufl. S. 165 und 166) in den Noten angeführten Väterstellen.

aber ohne innere Wahrheit, wenn Gott nicht wirklich das Gebet erhörte. Gott gebietet dem Menschen, im Gebet seine Zuflucht zu ihm zu nehmen, und sagt ausdrücklich die Erhörung zu[1]). Von Beispielen des Gebetes und seiner Kraft ist die ganze heilige Geschichte angefüllt. Durch Gebet wurden die für die gesammte Heilsgeschichte wichtigsten Wohlthaten erlangt[2]). Christus, der selbst, seiner Menschheit nach betete[3]), der nicht nur durch die Vergießung seines Blutes, sondern auch durch sein Gebet das Heil der Welt bewirkte[4]) und allezeit unser Fürsprecher beim Vater ist[5]), der

---

1) Adest (Deus) cunctis obsecrationibus nostris. *Deut.* 4, 7. Invoca me in die tribulationis, eruam te, et honorificabis me. *Ps.* 49, 15. Oratio humiliantis se nubes penetrabit, et donec propinquet, non consolabitur, et non discedet, donec Altissimus aspiciat. *Eccli* 35, 21. Omni vita tua dilige Deum, et invoca illum in salute tua. *Eccli* 13, 18. Revela Domino opera tua, et dirigentur cogitationes tuae. *Prov.* 16, 3. Revela Domino viam tuam, et spera in eo, et ipse faciet. *Ps.* 36. 5. Plorans nequaquam plorabis, miserans miserebitur tui; ad vocem clamoris tui, statim ut audierit, respondebit tibi. *Js.* 30, 19. Eritque antequam clament, ego exaudiam; adhuc illis loquentibus ego audiam. *Js.* 65, 24. Vgl. auch das Gebet Salomons bei der Tempelweihe, mit seiner Specificirung aller Anliegen und Nöthen, in welcher die Gebete des Volkes im Tempel erhört werden sollen. *3 Reg.* 8, 28 ff.

2) Durch sein Gebet wendet Moses die Verwerfung von seinem Volke ab, *Exod.* 32, wobei Gott die Kraft des Gebetes durch das Wort: Dimitte me, ut irascatur furor meus contra eos et deleam eos, zu erkennen gibt. *Exod.* 32, 10. Cf. *Ps.* 105, 23. Und wiederum *Numer.* 14, 19 & 20. Auf Mosis Gebet werden durch die vorbildliche (*Joann.* 3, 14) eherne Schlange die Israeliten von den Schlangen errettet. *Num.* 21, 7 sq. Durch sein Gebet siegt das Volk. *Exod.* 17, 11. Durch die hoheprieſterliche Fürbitte Aarons wird das Volk vom tödtlichen Strafgerichte befreit — stans inter mortuos ac viventes, pro populo deprecatus est, et plaga cessavit. *Num.* 16, 48. Vgl. *Sap.* 18, 20 sq. Durch Gebet erlangt Isaak Söhne aus Rebecca, *Gen.* 25, 21; die unfruchtbare Anna den Samuel, *1 Reg.* 1, Zacharias den Johannes, den Vorläufer Christi, *Luc.* 1, 13. Durch Gebet erlangt Elias Feuer und Regen vom Himmel, *3 Reg.* 18. Cf. *Jac.* 5, 17 & 18; Tobias wunderbare Hilfe: Ego obtuli orationem tuam Domino... et nunc misit me Dominus, ut curarem te, et Saram uxorem filii tui a daemonio liberarem. *Tob.* 12, 12 sq; Ezechias die Verlängerung seines Lebens, *4 Reg.* 20. Durch Gebet siegten die Machabäer, *2 Machab.* 15, 26. 27; cf. 14, 15.

3) Vgl. in der Christologie den §. vom Gebete Christi.

4) *Hebr.* 5, 7.

5) *Rom.* 8, 34; *Hebr.* 7, 25.

selbst Diejenigen, die ihn anrufen, wunderbar erhörte [1]), hat in der feierlichsten Weise die Erhörung des Gebetes zugesagt und demgemäß zum Gebete ermahnt [2]). Im Vater unser und in seinen anderen Gebeten hat er den verschiedenen Gebetsanliegen, bezüglich des Leibes und der Seele, Ausdruck gegeben [3]). Die Apostelgeschichte [4]), die apostolischen Briefe [5]) zeigen uns, wie die Apostel und ersten Christen

---

1) Man denke nur an die Jünger im Sturm, an das chananäische Weib u. s. w.

2) Petite, et dabitur vobis; quaerite, et invenietis; pulsate, et aperietur vobis: omnis enim qui petit accipit, et qui quaerit invenit, et pulsanti aperietur. *Matth.* 7, 7 sq. Propterea dico vobis, omnia quaecunque orantes petitis, credite, quia accipietis, et evenient vobis. *Marc.* 11, 24. Cf. *Luc.* 11, 5 sq. Iterum dico vobis, quia si duo ex vobis consenserint super terram, de omni re quamcunque petierint, fiet illis a Patre meo qui in coelis est. *Matth.* 18, 19. Et quodcunque petieritis Patrem in nomine meo, hoc faciam, ut glorificetur Pater in Filio. Si quid petieritis me in nomine meo, hoc faciam. *Joann.* 14, 13. 14. Cf. 16, 23. Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem. *Matth.* 26, 41. Quoniam oportet semper orare, et non deficere. *Luc.* 18, 1.

3) *Matth.* 6, 9. *Joann.* 17.

4) Hi omnes erant perseverantes unanimiter in oratione cum mulieribus et Maria etc. *Act.* 1, 14. Cf. *Act.* 2, 42. Tu Domine, ostende quem elegeris. *Act.* 1, 24. Domine, respice in minas eorem, et da servis tuis cum omni fiducia loqui verbum tuum, in eo quod manum tuam extendas ad sanitates et signa et prodigia fieri per nomen sancti Filii tui Jesu. Et cum orassent, motus est locus. *Act.* 4, 29. Durch das Gebet der Kirche wird Petrus *Act.* 12, wird Paulus befreit, *Act.* 16, 25, werden die Erstlinge der Heiden in die Kirche eingeführt, *Act.* 10 etc.

5) Galeam salutis assumite et gladium spiritus (quod est verbum Dei) per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in spiritu, et in ipso vigilantes in omni instantia et obsecratione pro omnibus sanctis et pro me, ut detur mihi sermo in apertione oris mei, cum fiducia notum facere mysterium Evangelii. *Eph.* 6, 17—19. Cf. *Col.* 4, 3. 4. Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate. *1 Tim.* 2, 1 & 2. Adeamus cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. *Hebr.* 4, 16. Nihil solliciti sitis, sed in omni oratione et obsecratione cum gratiarum actione petitiones vestrae innotescant apud Deum. *Phil.* 4, 6. Sine intermissione orate. *1 Thess.* 5, 17. Cf. *Col.* 4, 2. Charissimi, si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum, et quidquid petierimus, accipiemus ab eo. *1 Joann.* 3, 21. Et haec est fiducia, quam habemus ad eum, quia quodcunque petierimus secundum voluntatem ejus, audit nos. *1 Joann.* 5, 14. Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat, et

diese Mahnungen des Herrn beobachteten, und wie die dem Gebete gegebenen Verheißungen an ihnen erfüllt wurden. Von diesem unbegränzten Vertrauen zum Bittgebet legen die Schriften aller Kirchenväter[1]) Zeugniß ab. Die Kirche[2]) übt ohne Unterlaß das Gebet, nicht etwa blos als ascetische Uebung und als Mittel, die Seelen auf den Empfang der Gnaden vorzubereiten, sondern, wie ihre gesammte Praxis und ihre Gebetsformeln beweisen, als Mittel, um die übernatürlichen Güter der Gnade und Glorie, sowie zeitliche Wohlthaten und Befreiung von zeitlichen Uebeln zu erlangen. Deßgleichen gibt sie durch ihre Danksagungen und Dankfeste Zeugniß von der Erhörung des Gebetes. Würden wir also auch nicht begreifen, wie sich die Wirksamkeit des Gebetes mit der Unwandelbarkeit der Rathschlüsse der göttlichen Vorsehung vereinigt, so müßten wir dennoch beide absolut gewisse Wahrheiten unangetastet stehen lassen, und dürften nicht, um die Unwandelbarkeit der Providenz zu retten, die Wirksamkeit des Bittgebetes leugnen, noch um letzteres aufrecht zu erhalten, erstere in Abrede stellen und annehmen, daß die Rathschlüsse der Providenz fort und fort durch die Gebete der Menschen verändert würden[3]).

---

dabitur ei; postulet autem in fide, nihil haesitans, qui enim haesitat, similis est fluctui maris, qui a vento movetur et circumfertur: non ergo existimet homo ille, quod accipiat aliquid a Domino. *Jac.* 1, 5—7. Orate pro invicem, ut salvemini; multum enim valet deprecatio justi assidua. *Jac.* 5, 16.

1) Es ist überflüssig, einzelne Stellen anzuführen. Eine Zusammenstellung solcher findet man z. B. bei Ludwig v. Granada, Spiritus ss. Patrum.

2) Vgl. *Catech. Rom.* Pars 4, c. 2.

3) Triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt, quod res humanae non reguntur divina providentia; ex quo sequitur quod vanum sit orare et omnino Deum colere; et de his dicitur Malach. 3, 14: *Dixistis: Vanus est qui servit Deo.* Secunda fuit opinio ponentium omnia etiam in rebus humanis ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinae providentiae, sive ex necessitate stellarum, sive ex connexione causarum; et secundum hos etiam excluditur orationis utilitas. Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, et quod res humanae non proveniunt ex necessitate; sed dicebant similiter dispositionem divinae providentiae variabilem esse, et quod orationibus et aliis quae ad divinum cultum pertinent, dispositio divinae providentiae immutatur. Haec autem omnia in 1 lib. improbata sunt q. 19, a. 7 & 8; q. 22, a. 2 & 4; q. 115, a. 6; q. 116. Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinae providentiae subjectis necessitatem imponamus, neque etiam divinam dispositionem mutabilem aestimemus. *S. Th.* 2. 2, q. 83, a. 2.

Allein es ist auch leicht einzusehen, wie beide Wahrheiten sich vollkommen mit einander vertragen. Vor Allem ist klar, daß das Gebet und seine Erhörung die Providenz zur Voraussetzung hat: denn nur deßhalb, weil nicht ein unabänderliches Fatum, nicht eine unabwendbare Naturnothwendigkeit, sondern Gottes frei waltende Vorsehung Alles beherrscht, können wir mit Hoffnung auf Erhörung uns durch das Bittgebet an Gott wenden[1]).

Wenn wir aber durch das Bittgebet Gott unser Verlangen vortragen[2]), so geschieht es nicht, als ob wir Gott erst Kenntniß von dem geben wollten, wessen wir bedürfen[3]): denn er weiß es[4]); noch weil wir meinen, die unwandelbaren Rathschlüsse seiner Vorsehung ändern zu können[5]), noch weil es Gott an Liebe oder Erbarmung fehlte, und wir dieselben durch unsere Bitten erst wecken müßten[6]), sondern weil es der ewige Rathschluß der göttlichen Liebe, Erbarmung und Gerechtigkeit ist, viele[7]) und die besten[8]) Gaben uns vermittelst des Gebetes, dieser

---

1) Vgl. die vorhergehende Note.

2) Das Verlangen — von dem es heißt: Desiderium pauperum exaudivit Dominus *Ps.* 10, 17 — ist der Grund des Bittgebetes, das Gebet ist die Erklärung oder die Aussprache des Verlangens — petitio est quodammodo desiderii interpres. — Das Verlangen ist ein Act des Begehrungsvermögens, das Aussprechen desselben ein Act des praktischen Intellectes. *S. Th.* 2. 2, q. 83, a. 1, ad 1.

3) Non est necessarium nos Deo preces porrigere, ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nos ipsi consideremus, in his ad divinum auxilium esse recurrendum. *S. Th.* 2. 2, q. 83, a. 2, ad 1.

4) Scit enim Pater vester, quid opus sit vobis. *Matth.* 6, 8 cf. 32. *Luc.* 12, 30.

5) Oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinae dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit. *S. Th.* 2. 2, q. 83, a. 2, ad 2.

6) Piis enim desideriis rationalis creaturae conveniens est, quod Deus assentiat, non tanquam desideria nostra moveant immobilem Deum, sed ex sua bonitate procedit, ut convenienter desiderata perficiat. *S. c. g.* l. 3, c. 95.

7) Denn Vieles, namentlich alle natürlichen und übernatürlichen Voraussetzungen des Gebetes, gibt Gott vor allem Gebete.

8) Ad hujus ergo evidentiam considerandum est, quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorumdam causae actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum, et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam in oratione; non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus, quod Deus disposuit per orationes esse implendum, ut scilicet *homines*

erhabensten und frömmsten Bethätigung unseres Intellectes und freien Willens, zuzuwenden, damit wir ihn als den Geber alles Guten zu unserem eigenen Heile immer mehr erkennen und anerkennen, und damit unser Vertrauen und unsere Liebe zu ihm fort und fort wachse[1]). Ueberdies regiert die göttliche Vorsehung, wie wir in der Gnadenlehre sehen werden, auch unser Gebet, und es ist Gottes Gabe, wenn wir beten, und es ist Zulassung seiner Gerechtigkeit, wenn wir durch eigene Schuld nicht oder in einer Weise beten, die keine Erhörung finden kann[2]).

Wer die Wirksamkeit des Bittgebetes für unvereinbar mit der Unwandelbarkeit der Vorsehung halten wollte, müßte überhaupt die Unvereinbarkeit der letzteren mit jeder freien Thätigkeit und Ursächlichkeit des Menschen behaupten. Das Gebet ist per eminentiam eine Bethätigung der intelligenten und freien Kraft der vernünftigen Creatur. Was ist vernünftiger und tugendhafter, als von Gott, dem höchsten Gute, von dem alle Güter kommen, Gutes zu verlangen; was ist naturgemäßer, als daß das Geschöpf bei seinem Schöpfer Hilfe suche? Nun hat aber jede rechte Bethätigung erschaffener Kraft nach Gottes Ordnung ihren entsprechenden Erfolg und wird jedes naturgemäße Verlangen befriedigt. Also hat auch jene höchste und beste Bethätigung des vernünftigen Geistes, welche das Gebet ist, ihren Erfolg, und wird jenes aus dem Grundverhältniß des Geschöpfes zu Gott entspringende Verlangen von dem Urheber der Natur der Ordnung seiner Vorsehung gemäß befriedigt[3]). Sowie nach

postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante saecula disposuit donare, ut Gregorius dicit in lib. 1 Dialogorum, cap. 8, a med. *S. Th.* 2. 2, q. 83, a. 2, c.

1) Deus nobis multa praestat ex sua liberalitate, etiam non petita; sed quod aliqua vult praestare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiduciam quandam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. Unde Chrysostomus dicit (implic. hom. 2 de Orat. circ. princ. et hom. 30 in Gen., a med.): *Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, quod velis, quod desideras, postulare. S. Th.* 2. 2, q. 83, a. 2, ad 3. Dadurch widerlegt Thomas den Einwand, daß nicht Erbetenes zu geben freigebiger sei, als nur auf Bitten etwas zu schenken, Gott aber sei unendlich freigebig.

2) Daher dankt der Prophet nicht nur für die Erbarmungen, die er auf sein Gebet gefunden, sondern auch für das Gebet selbst: Benedictus Deus, qui non amovit orationem meam, et misericordiam suam a me. *Ps.* 65, 20. So wenigstens nach der tiefen und jedenfalls sachlich berechtigten Auslegung des heil. Augustinus. Enarr. in Ps. 65, nr. 24.

3) Ad moventem pertinet ut illud, quod movetur, perducat ad finem; unde et per eandem naturam aliquid movetur ad finem et consequitur finem

der Ordnung der Vorsehung die Erde und ihre Kräfte, die Hilfsquellen der menschlichen Gesellschaft, die Talente eines Jeden Frucht bringen nach dem Maße kluger und fleißiger Arbeit, so bringt auch nach derselben unwandelbaren Ordnung der Vorsehung das Gebet nach dem Maße seiner Güte seine entsprechende Frucht. Und wie die Vorsehung in ihrer ewigen Weisheit alle anderen freien Bethätigungen der vernünftigen Wesen und ihrer Wirkungen geordnet hat, so hat sie auch die Gebete derselben und deren Erhörung von Ewigkeit geordnet.

Die Harmonie zwischen der Wirksamkeit des Gebetes und der Unwandelbarkeit der Vorsehung wird noch einleuchtender, wenn wir bedenken, daß Gott nicht alle, sondern nur jene Gebete erhöret, welche durch ihre innere Güte ihm wohlgefällig sind und deren Gegenstand dem gütigen und weisen Plane der Vorsehung entspricht[1]). Insofern kann man sagen, daß nicht sowohl Gott, indem er unsere Gebete erhört, seinen Willen nach unserem Willen richte, als vielmehr, daß wir den Willen seiner Vorsehung erfüllen, indem wir mit seiner Gnade um das bitten, was er von Ewigkeit uns auf unser Gebet zu geben beschlossen hat[2]), gerade wie wir durch andere gottgefällige Werke die

et in eodem quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum, qui quidem non potest rebus inesse nisi a Deo, qui est per essentiam suam bonus et fons bonitatis, movens enim omne movet ad aliquid simile sibi. Ad Deum igitur pertinet, secundum suam bonitatem, quod desideria nostra convenientia, quae per orationem explicantur, ad effectum convenientem perducat. *S. c. g.* l. 3, c. 95.

1) Deus desideria rationalis creaturae adimplet, in quantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit quod id quod petitur non est verum bonum, sed apparens, simpliciter autem malum. Non est igitur talis oratio a Deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur: Petitis et non accipitis, eo quod male petatis (*Jac.* 4, 13.) *S. c. g.* l. 3, c. 96.

2) Insofern ist es das beste Gebet, einfach Gott zu bitten, daß sein Wille geschehe. Nichts desto weniger ist es nicht nur erlaubt, sondern heilsam, auch um Bestimmtes zu bitten, wie der Heiland selbst in den sieben verschiedenen Bitten des Vaterunsers uns lehrte, und die Uebung der Kirche und der Heiligen beweist; jedoch dürfen wir nur um solche Dinge, die nach Gottes Wissen und Willen zu unserem Heile sind, unbedingt, um Anderes, insbesondere um Zeitliches, nur unter der Bedingung bitten, wenn es so heilsam und gottgefällig ist. Maximus Valerius refert, lib. 7, c. 2 de Socrate Philosopho: *Socrates* (Cf. Plato Alcib. II.) *nihil ultra petendum a diis immortalibus arbitratur, quam ut bona tribuerent, quia hi demum scirent, quid unicuique esset utile, nos autem plerumque id votis expetimus, quod non impetrasse melius foret.* Quae quidem sententia aliqualiter vera est, quantum ad illa quae possunt malum eventum habere, quibus etiam homo potest male et bene uti; sicut sunt divitiae, *quae*, ut ibidem dicitur, *multis*

Rathschlüsse der Vorsehung vollbringen und die von ihr beschlossenen Erfolge erzielen. Sowie aber die tugendhaften Acte, die wir mit Gottes Gnade vollbringen, wahrhaft unsere freien Acte, und deren Wirkungen wahrhaft von uns als causae secundae hervorgebracht sind, so erflehen auch unsere Gebete wahrhaft die Erhörung, so daß also zwischen Gebet und Erhörung, wie dieses das Wort Gottes und der sensus communis des Menschengeschlechtes überall voraussetzt, wahrhaft ein proportionirter ursächlicher Zusammenhang, und nicht ein blos äußerliches Zusammentreffen, eine prästabilirte Harmonie besteht; daher ist nach Gottes Anordnung auch das Gebet nicht eine bloße Bedingung, sondern impetratorische Ursache seiner Erhörung[1]).

Wenn also Jemand sagen würde, es sei überflüssig, um etwas zu beten, was Gott von Ewigkeit uns zu geben beschlossen habe, so wäre das gerade so klug, als wenn Jemand spräche, es sei überflüssig zu arbeiten und zu essen, da Gottes Vorsehung von Ewigkeit uns zu nähren beschlossen habe. Gott will uns ernähren, aber durch die Speise, und er will die Speise uns schenken, aber durch unsere Arbeit; so will Gott uns seine Wohlthaten, und namentlich die

---

exitio fuere; honores, qui complures pessumdederunt; regna, quorum exitus saepe miserabiles cernuntur; splendida conjugia, quae nonnunquam funditus domos evertunt. Sunt tamen quaedam bona quibus homo male uti non potest, quae scilicet malum eventum habere non possunt; haec autem sunt quibus beatificamur, et quibus beatitudinem meremur: quae quidem sancti orando absolute petunt, secundum illud Ps. 79, 4: *Ostende faciem tuam, et salvi erimus;* et iterum Ps. 118, 35: *Deduc me in semitam mandatorum tuorum. S. Th.* 2. 2, q. 83, a. 5, c. Wollte man *Rom.* 8, 26: *Quid oremus, sicut oportet, nescimus,* dagegen einwenden, so gibt der Apostel selbst sofort die Antwort, daß nämlich der heilige Geist uns darüber belehre: Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus; wie Thomas l. c. ad 1 bemerkt: Licet homo ex se scire non possit, quid orare debeat, Spiritus tamen, ut ibidem dicitur, in hoc adjuvat infirmitatem nostram, quod inspirando nobis sancta desideria, recte postulare nos facit. Unde Dominus dicit *Joann.* 4, 24, quod veros adoratores *adorare oportet in spiritu et veritate.* Vgl. auch *S. Th.* 2. 2, q. 83, a. 6.

1) Patet igitur ex praemissis, quod eorum quae fiunt a Deo causa sunt orationes et pia desideria. Ostensum est autem supra (c. 43) quod divina providentia causas alias non excludit, quin potius ordinat eas ad hoc, quod ordo, quem apud se statuit, rebus imponatur; et sic causae secundae providentiae non repugnant, sed magis providentiae exsequuntur effectum. Sic ergo orationes apud Deum efficaces sunt, non tamen ordinem immutabilem providentiae solvunt, quia et hoc ipsum, quod tali petenti hoc concedatur, sub ordine divinae providentiae cadit. *S. c. g.* l. 3, c. 96.

übernatürlichen Güter, die uns zum Heile führen, schenken, aber er will sie uns schenken durch das Gebet[1]).

III. Von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung und ihrem Verhältniß zu einander im Allgemeinen[2]).

§. 277.

Name und Begriff des Natürlichen und Uebernatürlichen.

Da, wie schon das Wort lehrt, das Uebernatürliche etwas über das Natürliche Hinausragendes, über es Erhabenes ist, so kann man mit dem Ausdrucke übernatürlich die verschiedensten Bedeutungen verbinden, je nachdem man mit dem Worte Natur und natürlich diesen oder jenen Sinn verbindet. Daraus sind schon in früheren Jahrhunderten, noch mehr aber in unserer Zeit, viele und verderbliche Irrthümer und Mißverständnisse hervorgegangen. Es ist daher vor Allem nothwendig, Namen und Begriffe festzustellen und richtig und scharf von einander zu unterscheiden.

1) Simile est ergo dicere non esse orandum ut aliquid consequamur a Deo, quia ordo suae providentiae est immutabilis, ac si diceretur quod non esset ambulandum ut perveniamus ad locum, nec commedendum ut nutriamur, quae omnia patet esse absurda. *S. c. g.* l. c.

2) Die Quellen des Glaubens haben diese Lehre nicht abstract und im Allgemeinen, sondern in concreten Lehrstücken und im Gegensatze zu den betreffenden Irrthümern, insbesondere in der Lehre vom Urstande des Menschen und von der Gnade Christi behandelt. So verfahren auch die Väter und älteren Theologen. Auch wir glauben uns im Interesse größerer Genauigkeit und Faßlichkeit dieser herkömmlichen Darstellung anschließen zu sollen. Jedoch ist es zweckmäßig, die allgemeinen Begriffe und Principien, die ihre genauere positive und speculative Begründung und Erklärung später in den angedeuteten Lehrstücken finden werden, hier kurz voranzustellen: denn sie gelten gleichmäßig für Engel und Menschen, für den status originalis und für den status naturae lapsae et reparatae. Die Lehre von Natur und Uebernatur hat besonders in Folge der Controversen mit den Protestanten, mit den Bajanern und Jansenisten die gründlichste Erörterung gefunden. Vgl. namentlich *Dominicus Soto*, De natura et gratia libri 3. *Ripalda*, De ente supernaturali tomi 4. In unserer Zeit ist die Lehre von dem Uebernatürlichen besonders gründlich behandelt worden von Kleutgen, Theol. d. Vorz., Thl. 1, Abh. 6 u. 7 (Bd. 2). Schäzler, Natur und Uebernatur und Neue Untersuchungen; Scheeben, Dogm., 3. Buch, 3. Hptst. (Bd. 2, §. 158—180); Natur und Gnade; Uebernat. Geheimnisse. Ueber diese und andere hierher gehörige Werke s. Bd. 1, 2. Aufl., S. 118 und 119 (1. Aufl. S. 124) in der Note. Vgl. *Palmieri*, De Deo creante et elevante, Pars 2, c. 1, Thes. 30—42. *Mazzella*, De Deo creante, Disput. 4, bes. a. 2, 7 & 8.

I. Im weitesten Sinne wird der Name Natur gleichbedeutend mit Wesen gebraucht; es bedeutet also die *Quidditas* rei, dasjenige, wodurch irgend etwas das ist, was es ist[1]). In diesem weitesten Sinne redet man von der Natur Gottes und der Geschöpfe, von der Natur der Geister und der Körper, von der Natur der Substanzen und der Accidenzien, von der Natur oder dem Wesen des Natürlichen und des Uebernatürlichen, der Freiheit, der Gnade, der Glorie; von der Natur des Wissens und des Glaubens, von der Natur des Guten und des Bösen, der Wahrheit und des Irrthums, der Begriffe und der Dinge, der Urtheile und Schlüsse, der Worte und Sätze u. s. w.

Es ist klar, daß Natur oder Wesen in diesem Sinne genommen zum Uebernatürlichen nicht im Gegensatze steht, sondern es, wie alles andere, unter sich begreift.

Was das Wesen in diesem weitesten Sinne von irgend etwas constituirt, so daß es ohne dasselbe nicht das wäre, was es ist, nennt man wesentlich[2]) im Gegensatze zu dem Nichtwesentlichen, Unwesentlichen (Zufälligen oder Accidentellen in diesem Sinne), welches ohne Aufhebung des Wesens sein oder nicht sein kann. Das Wort natürlich wird im Sinne von wesentlich im Gegensatze zu unwesentlich nicht gebraucht. Noch weniger fällt der Begriff des Wesentlichen und Unwesentlichen mit dem des Natürlichen und Uebernatürlichen zusammen. Sowohl Natürliches als Uebernatürliches kann wesentlich oder unwesentlich sein. So reden wir von den wesentlichen Eigenschaften der menschlichen

1) Quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen *Essentiae* a philosophis in nomen *Quidditatis* mutatur; et hoc est quod Philosophus (Metaphys. 7) frequenter nominat *quod quid erat esse*, id est hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam *forma*, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscujusque rei, sicut dicit Avicenna. Hoc etiam alio nomine *natura* dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor modorum quos Boetius (de Duabus Naturis, c. 1) assignat, secundum scilicet quod natura dicitur esse illud quod quocumque modo intellectu capi potest; non enim res intelligibilis est nisi per suam diffinitionem et essentiam. *S. Thomas*, De ente et essentia, c. 1.

2) Das deutsche Wort wesentlich wird fast nur in diesem Sinne gebraucht, während das lateinische Wort *essentialis* auch in anderem und engerem Sinne gebraucht wird; so wenn wir in Gott die essentialen von den personalen oder notionalen Eigenschaften unterscheiden; während wir dem deutschen Sprachgebrauche gemäß die proprietates essentiales nicht wesentliche, sondern Wesens-Eigenschaften nennen.

Natur und von den wesentlichen Eigenschaften der Gnade, von wesentlichen und nicht wesentlichen Wirkungen eines Sacramentes.

II. Wesen oder Natur, wie Ding (ens), in dem oben betrachteten weitesten und logischen oder dialectischen Sinne begreift Alles, was Gegenstand eines wahren Gedankens oder Satzes sein kann, umfaßt also auch die Negationen und Privationen. In diesem Sinne kann man also vom Wesen oder von der Natur des Bösen reden. Im engeren und ontologischen Sinne kann nur das ein Ding, eine Sache, ein Etwas genannt und ihm ein Wesen oder eine Natur zugeschrieben werden, was eine Realität hat oder haben kann. In diesem Sinne ist das Böse, die Privation, die Negation kein Ding, kein Wesen, keine Natur[1]). In diesem Sinne sagen Väter und Theologen, namentlich den Manichäern gegenüber, daß das Böse als solches[2]) kein Wesen, keine Natur sei, keine Natur habe[3]).

III. Bleiben wir bei der erklärten ontologischen Bedeutung stehen, so wird Natur und Wesen gleichbedeutend mit Substanz gebraucht, und zwar für die unerschaffene Substanz und für alle erschaffenen Substanzen, die completen sowohl als die incompleten. Es wird daher Gott die höchste und unerschaffene Natur, und es werden die Engel geistige, die Menschen menschliche, die Körper körperliche Naturen genannt; es werden aber auch dem Menschen zwei Naturen, die leibliche und geistige Natur, zugeschrieben.

Während hiernach Wesen und Natur sachlich dasselbe sind, werden sie insofern begrifflich unterschieden, als man die Substanz

---

1) Sciendum est quod, sicut Philosophus dicit (Metaph. 5, text. comm. 13 & 14), ens per se dicitur dupliciter: Uno modo, quod dividitur per decem genera; alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est, quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa praepositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici aliquid quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponat; unde primo modo caecitas et hujusmodi non sunt entia. *Thom.* De ente et essent. c. 1.

2) Denn die Subjecte des Bösen sind allerdings Wesen und haben eine Natur. Insofern nun mit Bösem behaftete Subjecte auch in defectuoser oder böser Weise wirken, kann man auch von der Natur und einer natürlichen Wirksamkeit und natürlichen Wirkungsgesetzen des Bösen, der Sünden und Laster, der Uebel und Krankheiten reden.

3) S. oben S. 267, insbesondere die S. 185, Note 4 und S. 186, Note 1 angeführten Stellen.

als Princip des Wirkens Natur nennt, während man im Worte Wesen zunächst das Princip des Seins, wie in dem Ausdruck Quiddität den Begriff des Wesens denkt [1]).

IV. Wenn man Natur gleichbedeutend mit Wesen oder auch mit Substanz nimmt, so kann man in gleicher Weise, wie Wesen und Substanz, auch die Natur von der Hypostase, oder wo es sich um vernünftige Naturen handelt, von der Person und Persönlichkeit unterscheiden. In diesem Sinne [2]) nennen wir die Person den Terminus und das Complement der Natur, und sagen, daß die Eine göttliche Natur in drei Personen subsistire, daß die göttliche und menschliche Natur Christi in der Einen göttlichen Person des Logos vereinigt sei. Dem entsprechend unterscheiden manche Väter [3]) die *naturalia*, d. h. das, was der Natur zukommt, von den *hypostatica*, d. h. dem, was der Person eigen ist.

V. Das Wesen wird, wie gesagt, insbesondere Natur genannt als Princip der ihm eigenthümlichen Acte. Zu diesen Acten trägt daher eine jede Natur die active Potenz [4]) und überdies eine natürliche Neigung, Disposition in sich. Daher wird auch diese Neigung und Disposition Natur genannt. Die Naturen bringen aber ihre Acte theils mit Nothwendigkeit, theils mit Freiheit hervor. Ersteres ist bei den vernunftlosen Wesen durchaus der Fall; die vernünftigen aber wollen und wirken theils mit Nothwendigkeit, theils mit Freiheit. So verlangen alle vernünftigen Wesen mit Nothwendigkeit nach Seligkeit und wollen Alles, was sie wollen, nothwendig sub ratione boni. So will und liebt Gott sich selbst und das in ihm begründete und mit ihm identische ewige Gesetz des Wahren und Guten mit Nothwendigkeit, die Ver-

1) . . . dicit Philosophus (Metaph. 4) quod omnis substantia est natura. Nomen autem *naturae* hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, quum nulla res propria destituatur operatione. *Quidditatis* vero nomen summitur ex hoc quod per diffinitionem significatur; sed *essentia* dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse. *De ente et essent.* c. 1.

2) Also selbstverständlich in einem ganz anderen Sinne, als das Uebernatürliche ein Complement der Natur genannt wird.

3) Namentlich Johannes von Damascus. Cf. De fide orthod. l. 2, c. 12—14.

4) Auch die passive Potenz oder die Empfänglichkeit, natürliche Einwirkungen in sich aufzunehmen, gehört in gleicher Weise, wie die active Potenz, zur Natur eines Dinges. Wir übergehen sie jedoch hier der Kürze wegen, da wir ohnehin weiter unten davon reden müssen.

wirklichung des Contingenten aber mit Freiheit [1]). In diesem Sinne des im Wesen eines Dinges begründeten Nothwendigen unterscheidet man die Natur von der Freiheit, das Natürliche von dem Freien. In diesem Sinne sagen wir, daß Gott natura oder naturaliter sich selbst erkennt und liebt, den Sohn zeugt, den Geist spirirt; daß er dagegen nicht natura, sondern libera voluntate schaffe, erhalte u. s. w. In diesem Sinne sagt man ferner, daß der Mensch von Natur oder natürlich sein letztes Ziel, die Seligkeit, die Mittel zum Ziele aber nicht von Natur, sondern mit Freiheit wolle. Dieser Gegensatz zwischen Naturnothwendig oder Natürlich in diesem Sinne und Frei ist gleichfalls nicht mit dem Unterschiede zwischen Natürlich und Uebernatürlich zu verwechseln.

VI. An den erschaffenen [2]), zumal den vernünftigen Wesen müssen wir die Natur als bloße Potenz, Anlage und natürliche Neigung und Tüchtigkeit, von den Acten, zumal den freien Acten, und der dadurch begründeten Zuständlichkeit (habitus *acquisitus*) unterscheiden. Insbesondere haben die freien Acte der vernünftigen Creaturen einen sittlichen Werth oder Unwerth, begründen Verdienste, beziehungsweise Schuld; deßgleichen wird durch sie ein guter oder böser sittlicher Habitus hervorgebracht, und durch ein beharrliches Handeln in gleicher Richtung mehr und mehr ein guter oder böser sittlicher Charakter festgestellt [3]). Das sittliche Handeln und die sittliche Habitualität sind etwas von der Natur, im Sinne bloßer Naturanlage, Verschiedenes; auch sind sie nichts Naturnothwendiges, sondern etwas Freies oder doch etwas aus freier Selbstbestimmung Hervorgegangenes; sie sind nicht mit der Natur gegeben, sondern aus dem freien Gebrauche der natürlichen Vermögen entsprungen und stehen insofern der Natur oder dem Natürlichen und Physischen im Sinne des bloßen Vermögens und der natürlichen Habitualität, sowie des Naturnothwendigen, als Sittliches gegenüber. Allein auch dieser Unterschied und Gegensatz darf nimmermehr mit dem Unterschiede zwischen Natur und Uebernatur, Natürlichem und Uebernatürlichem im eigentlichen Sinne verwechselt werden.

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 199.

2) Denn wir wissen, daß in Gott kein Unterschied zwischen Potenz, Act und Habitus möglich ist.

3) Das hier über die Entstehung eines habitus acquisitus Gesagte bezieht sich zunächst auf den Menschen; wie es mit den Engeln sei, werden wir an seinem Orte sehen.

Auch außerhalb des sittlichen Gebietes unterscheidet man die Natur und das Natürliche als bloße Anlage und natürliche Habitualität von dem Gebrauche der Anlage und den dadurch erworbenen Habitualitäten oder dem Erlernten. So unterscheidet man Natur und Kunst. Insofern sind alle menschlichen Kenntnisse und Kunstfertigkeiten nicht Natur, nichts Natürliches, sondern etwas Erlerntes. Von Natur ist kein Mensch ein Gelehrter, Künstler, Handwerker, Schwimmer, sondern durch Uebung. So unterscheiden wir auch die natürlichen Instincte als „Natur" der Thiere von der Dressur. Im Bereiche der Vegetabilien und der leblosen Wesen unterscheiden wir das von der bloßen Natur Hervorgebrachte, die Natur oder das Natürliche in diesem Sinne, von dem durch äußere natürliche Einflüsse, insbesondere durch menschliche Thätigkeit Hervorgebrachten und dem Künstlichen. Selbstverständlich hat auch dieser Unterschied zwischen Natürlichem und Künstlichem mit dem Unterschied zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem nichts gemein. Wohl aber können die durch Naturkräfte und nach Naturgesetzen bewirkten Vervollkommnungen und künstlichen Veredelungen als, freilich sehr inadäquate, Vergleiche benutzt werden, um das Wesen des Uebernatürlichen und sein Verhältniß zum Natürlichen zu veranschaulichen [1]).

VII. Namentlich in der neueren Zeit pflegt man unter Natur die körperliche Natur vorzugsweise und ausschließlich zu verstehen. In diesem Sinne steht der Natur der Geist, dem Natürlichen das Geistige gegenüber. Dieser Gegensatz fällt mit dem oben erwähnten zwischen Nothwendigem und Freiem, Physischem und Moralischem keineswegs schlechthin zusammen: denn obwohl die vernunftlose Natur der Freiheit und Sittlichkeit unfähig ist, und insofern das Natürliche in unserem Sinne mit dem Naturnothwendigen zusammentrifft, so ist doch nicht alles Geistige auch frei, da ja nicht nur der Intellect an die nothwendigen Gesetze der Logik gebunden ist, sondern auch der Wille mit Nothwendigkeit das Gute als solches und die Seligkeit will.

Noch viel weniger darf der Gegensatz zwischen Geist und Natur mit dem zwischen Natur und Uebernatur verwechselt werden. Die erschaffenen Geister, ihre natürlichen Eigenschaften und

1) So wird die übernatürliche Veredelung durch die Gnade mit der natürlichen Veredelung eines Baumes durch Pfropfung, und die übernatürliche Heiligung durch die Gnade und Glorie mit der Erleuchtung eines durchsichtigen Körpers durch das Licht der Sonne, oder mit dem Glühendsein des Eisens durch das Feuer verglichen.

Thätigkeiten sind nichts Uebernatürliches, sondern etwas Natürliches[1]).

VIII. Natur wird auch mitunter gleichbedeutend mit Creatur genommen und darunter die Gesammtheit der Geschöpfe verstanden. In diesem Sinne sagt Aristoteles[2]), daß alle Natur von der ersten Ursache abhänge, und hat man in neuerer Zeit Gott und Natur in demselben Sinne wie Gott und Welt einander entgegengesetzt. In diesem Sinne nimmt man also Natur im Sinne der erschaffenen Natur (natura *creata*) im Gegensatz zur unerschaffenen Natur (natura *increata*).

Umgekehrt haben nicht nur heidnische Philosophen, sondern, an sie anlehnend und ihre Worte in gutem Sinne auslegend, auch christliche Autoren[3]), die unerschaffene und Alles schaffende Natur, also Gott, Natur schlechthin genannt, ähnlich wie Gott das Wesen, das Sein schlechthin genannt wird. Man ging hiebei von jenem Sinne des Wortes Natur aus, wonach es das Princip alles Wirkens bezeichnet. In diesem Sinne hat man Gott die wirkende Natur oder die *natura naturans*, das Erschaffene die gewirkte Natur, die *natura naturata* genannt. Solche Ausdrücke sind jedoch mit Vorsicht und nur mit der nöthigen Erklärung zu gebrauchen, da der gelehrte und der vulgäre Pantheismus und Materialismus sie mit Vorliebe in pantheistischem und materialistischem Sinne verwerthet, indem er unter der Natur oder der *natura naturans* nicht die überweltliche und frei schaffende Ursache,

---

1) Dieses ist um so mehr zu betonen, da es in der neueren Zeit dem Materialismus gegenüber nicht selten ist, daß man den Geist und alles Geistige übernatürlich nennt, und ein Supernaturalist zu sein meint, weil man kein Materialist, sondern ein Spiritualist in diesem Sinne ist. Vgl. Bd. 1, §. 33; insbes. S. 252, Note 3 (1. Aufl. S. 263, Note 1). Auch die Materialisten, die nur das Materielle als wirklich und möglich behaupten, pflegen das Geistige, insofern es etwas anderes als eine Thätigkeit oder Bewegung der Materie sei, als „übernatürlich" und alles Uebernatürliche als Unsinn zu bezeichnen. Damit stimmen die Positivisten insofern überein, als sie den Geist für kein Object des Wissens und der Wissenschaft erklären. Auch die Pantheisten, indem sie Natur und Geist als die beiden Erscheinungsweisen des Absoluten betrachten, pflegen nicht selten jene das Natürliche und diesen das Uebernatürliche zu nennen. Auch bei Dualisten findet sich solcher Sprachgebrauch. Mit dem Gegensatz zwischen Natur und Geist ist auch der Gegensatz zwischen dem Physischen und Metaphysischen, Transcendentalen, oder zwischen dem Natürlichen und Transnaturalen (Aristot. 2 Phys. 1) nicht zu verwechseln.

2) Metaph. 12, 3.

3) Vgl. Lanctant. Inst. 2, q. 3, 28 u. a. bei *Ripalda*, De ente supern. lib. 1, disp. 1, sect. 1.

sondern das den Dingen immanente und consubstantiale, mit Naturnothwendigkeit sich selbst in ihnen auswirkende und verwirklichende Princip versteht.

Daß der Unterschied zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen mit dem Unterschiede zwischen Gott und Welt oder Gott und Natur, oder zwischen dem Unerschaffenen und dem Erschaffenen nicht zusammenfällt, wohl aber denselben zur Voraussetzung hat, versteht sich von selbst und wird weiter unten näher erörtert werden.

IX. Unter Natur und Natürlich versteht man auch das von der Natur eines Wesens Geforderte und ihm deßhalb Geschuldete (naturae debitum). Man unterscheidet nämlich das debitum *meriti* und das debitum *naturae*. Ersteres bezieht sich auf die Person und drückt aus, daß derselben für ihre sittlichen guten Handlungen nach der Ordnung der Gerechtigkeit ein Lohn gebühre; letzteres bezieht sich auf die Natur eines Wesens und drückt aus, daß diesem Wesen nach der natürlichen Ordnung dasjenige gebühre, was zum Bestande und zur Bethätigung seiner Natur und zur Erreichung seiner natürlichen Bestimmung nothwendig ist. Selbstverständlich ist Gott in keiner Weise und Beziehung der Creatur etwas schuldig, als nur auf Grund der von ihm selbst frei und weise gewollten creatürlichen Ordnung, wie wir dieses unten näher sehen werden[1]).

X. Das Wort Natur und Natürlich wird auch im Begriff von Naturgemäß, Naturentsprechend (naturae consentaneum) gebraucht. Es fällt dieser Begriff selbstverständlich mit dem in der vorigen Nummer betrachteten Begriff des debitum naturae nicht zusammen. Wohl ist alles von einer Natur Geforderte auch dieser Natur entsprechend; keineswegs aber ist alles Naturgemäße auch der Natur geschuldet. So sind nicht nur die von der Natur geforderten wesentlichen, sondern auch alle von der Natur nicht geforderten un-

1) Potest intelligi duplex debitum: unum quidem ex *merito* proveniens, quod refertur ad personam, cujus est agere meritoria opera, secundum illud ad Rom. 4: *Ei, qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam.* — Aliud est debitum secundum conditionem naturae, puta, si dicamus, debitum esse homini, quod habeat rationem, et alia, quae ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo debitum dicitur propter hoc, quod Deus creaturae obligetur, sed potius in quantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur; quae quidem est, ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat; et quod talia operans talia consequatur. *S. Th.* 1. 2, q. 111, a. 1, ad 2.

wesentlichen Eigenschaften und Thätigkeiten [1]) naturgemäß; deßgleichen ist auch, wie wir unten sehen werden, das Uebernatürliche der Natur zwar nicht geschuldet, wohl aber der Natur entsprechend [2]), und zwar aus einem doppelten Grunde: sowohl deßhalb, weil durch das Uebernatürliche die Natur nicht zerstört, sondern erhöht und vervollkommnet wird, als auch deßhalb, weil die Empfänglichkeit der Natur (potentia obedientalis) für solche übernatürliche Erhebung ihrem natürlichen Grundverhältnisse zu Gott, nämlich dem Verhältnisse absoluter Abhängigkeit entspricht [3]).

XI. Im Anschluß an die Etymologie des Wortes, wonach *natura* = *nascitura* ist [4]), wird durch das Wort Natur und natürlich das einem Wesen ursprünglich und vermöge seines Ursprungs Eigene bezeichnet, mag dasselbe etwas im eigentlichen Sinne Natürliches oder Uebernatürliches, mag es ein Effect oder Defect sein. In diesem Sinne sagt z. B. der heil. Paulus, daß wir von Natur Kinder des Zornes [5]) seien, und bezeichnen in demselben Sinne die Väter, und besonders Augustin [6]), sowohl

---

1) So ist es naturae debitum, daß der Mensch die wesentlichen Fähigkeiten des Leibes und der Seele besitze, nicht aber, daß er etwa eine schlanke Gestalt oder musikalische Anlage habe, obwohl beides naturgemäß ist.

2) In diesem Sinne des Naturgemäßen, aber auch und noch mehr des Ursprünglichen (worüber in der folgenden Note) nennen die Väter die durch Christus wiederhergestellte ursprünglich übernatürliche Gerechtigkeit und Gottähnlichkeit natürlich, z. B. *Leo M.* Serm. 1 de jujun.: Inveniemus hominem ad imaginem Dei conditum, et hanc esse naturalem generis conditionem, si in nobis divina bonitatis forma resplendeat, ad quam quotidie nos reparat gratia Salvatoris.

3) Darauf bezieht sich das Wort Augustin's: Naturarum conditor Deus nihil in miraculis contra naturam fecit. Id enim erit cuicunque rei naturale, quod ille fecit, a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae. *Contra Faust.* 26, 3.

4) Natura autem dicitur primo modo eorum qui nascuntur generatio. *Aristot.* Metaph. 4, 4. Ebenso verhält es sich mit dem griechischen Worte φύσις von φύειν, φύεσθαι.

5) . . . eramus natura (φύσει) filii irae. *Eph.* 2, 3.

6) Man vgl. z. B. nur *Retract.* lib. 1, cap. 10, nr. 3. Nachdem er hier gezeigt, daß er den Manichäern gegenüber mit Recht den Satz vertheidigt: nullum esse malum naturale, bemerkt er, daß das aber keineswegs mit *Eph.* 2, 3 in Widerspruch stehe: denn translato . . . verbo utimur, ut naturam dicamus etiam, qualis nascitur homo, secundum quam locutionem dixit Apostolus: Fuimus et nos aliquando filii irae. Cf. l. c. cap. 15, nr. 6. So sagt Prosper von der ursprünglichen Gerechtigkeit: Sine dubio primus homo, si auxiliantem Dominum non desereret, posset in bonis, quae naturaliter acceperat, perseverare. *Contr. collat.* 18.

die ursprüngliche Gerechtigkeit und Unsterblichkeit Adams, wie die Erbsünde, als Natur oder natürlich, wie wir dieses in den betreffenden Lehren näher sehen werden.

XII. Natur und natürlich wird mitunter auch die ganze regelmäßige Ordnung der Dinge im Gegensatz zur Ausnahme von dieser ganzen Ordnung, dem Wunder, genannt[1]). In der Lehre vom Wunder aber haben wir gesehen, daß zwar jedes Wunder übernatürlich, nicht aber alles Uebernatürliche ein Wunder ist[2]). Wie die Ordnung überhaupt, wird insbesondere auch die sittliche Ordnung Natur, und demgemäß das in Gottes Wesen gründende höchste Sittengesetz Naturgesetz genannt, von der Sünde aber gesagt, daß sie mit der Natur im Widerspruch stehe[3]).

XIII. Wenn wir in der Theologie von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung reden, so wird der Name Natur, natürlich, nicht in einer der genannten Bedeutungen, sondern im Gegensatze zur Uebernatur, zum Uebernatürlichen im eigentlichen Sinne verstanden. Hiernach ist alles natürlich, was nicht in diesem eigentlichen Sinne übernatürlich ist. Im höchsten und engsten Sinne übernatürlich ist aber eine, jedes natürliche Vermögen und jeden natürlichen Anspruch der Creatur als solcher übersteigende Vervollkommnung der erschaffenen Natur, wodurch dieselbe in ein erhabeneres und innigeres Verhältniß zu Gott tritt, als das lediglich durch die Schöpfung begründete ist, und zu einer specifisch höheren Gottähnlichkeit, als die natürliche Gottebenbildlichkeit ist, erhoben wird, wie solches insbesondere durch die Gnade, die Glorie und die hypostatische Vereinigung geschieht. Davon im folgenden Paragraphen.

---

1) So z. B. *Augustinus*, Contra Faust. l. 26, c. 3: Contra naturam non incongrue dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id quod novimus in natura. Hanc enim etiam appellamus naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, magnalia et mirabilia nominantur.

2) Vgl. Bd. 1, §. 41.

3) So Augustin a. a. O.: Nec ipse homo contra naturam quidquam facit, nisi cum peccat, qui tamen supplicio redigetur ad naturam. Ad naturalem quippe justitiae ordinem pertinet, ut aut peccata non fiant, aut impunita esse non valeant.

§. 278.

Nähere Erklärung des Uebernatürlichen; Arten desselben.

I. Wenn man unter Natur und dem Natürlichen alles Erschaffene versteht, kann man Gott das schlechthin übernatürliche Wesen (supernaturale *per essentiam*, im Gegensatz zu supernaturale per participationem) nennen, das nicht nur über alles Creatürliche, sondern auch über alles, was wir in dem Begriffe Wesen oder Natur denken, unendlich erhaben ist[1]).

Uebernatürlich kann also Gott im Verhältniß zur Creatur genannt werden; dagegen kann selbstverständlich in Gott selbst ein realer Unterschied zwischen Natur und Uebernatur nicht bestehen, da Gott sein Wesen oder seine Natur und daher Alles, was in ihm ist, mit seiner Natur identisch und nothwendig ist, wie diese selbst[2]).

In demselben Sinne, wie das Wesen, kann man auch alles Wirken Gottes im Gegensatze zu dem Wirken der Geschöpfe schlechthin übernatürlich nennen und sagen, daß alles Natürliche eine übernatürliche Ursache habe. In diesem Sinne hat man auch die Schöpfung, Erhaltung, den allgemeinen Concurs, die natürliche Providenz übernatürlich genannt. Auch wissen wir, daß in Gott selbst, wie zwischen den actus ad intra und den actus ad extra, so zwischen der Verursachung der äußeren Werke der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung kein realer Unterschied ist. Wenn wir daher natürliche und übernatürliche Werke Gottes unterscheiden, so wird nicht bezüglich des göttlichen Wirkens an sich, sondern bezüglich des Gewirkten ein realer Unterschied behauptet — und in dieser Beziehung sind Schöpfung, Erhaltung, Concurs und natürliche Providenz nicht übernatürliche, sondern natürliche Werke, weil ihr Product das natürliche Sein, Fortbestehen, Wirken und Bewegen der Crea-

---

1) In letzterer Beziehung wäre *supernaturalis* dasselbe, was *superessentialis* (ὑπερούσιος) oder *supersubstantialis*. Vgl. Bd. 3, S. 325, Note 2; S. 363.

2) Vgl. Bd. 3, §. 161 u. 162. Wenn wir die Trinität ein übernatürliches Geheimniß nennen, so bezieht sich das auf das Verhältniß derselben zu uns, insbesondere zu unserem Erkennen; keineswegs aber sind die göttlichen Personen ein naturae divinae superadditum et non debitum, vielmehr ist Gott von Natur und nothwendig dreifaltig in den Personen. Wohl kann man die Persönlichkeit etwas über die Natur Erhabenes und sie Vollendendes nennen, und können und müssen wir sie von derselben auch in Gott ratione ratiocinata unterscheiden; wir wissen jedoch auch, daß Natur und Person in Gott realiter identisch sind. Allein es kann nur verwirrend sein, wenn man die Namen Natürlich und Uebernatürlich hier zur Unterscheidung anwendet.

turen ist, und sind nur jene Werke übernatürlich, welche dem natürlichen Sein und der natürlichen Vollkommenheit des Creatürlichen eine irgend wie über seine Natur erhabene Vollkommenheit hinzufügen[1]).

Ein Unterschied zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem kann daher nur in der Creatur bestehen. Wohl aber ist Gott die Voraussetzung, sowie die bewirkende und urbildliche Ursache des Uebernatürlichen in der Creatur.

II. Um nun zu bestimmen, was an der Creatur natürlich, was übernatürlich ist, fassen wir zuerst das Verhältniß desselben zur göttlichen Causalität in's Auge.

Da Gott die Ursache alles dessen ist, was irgend wie ein Sein, eine Güte, eine Vollkommenheit hat, so versteht es sich von selbst, daß Gott die Ursache sowohl des Natürlichen, als des Uebernatürlichen ist. Da man nun eine jede göttliche Verursachung in ihrem wesentlichen Unterschiede von der creatürlichen eine schöpferische im weiteren Sinne nennt, so ist, wie alles Natürliche, auch alles Uebernatürliche etwas Erschaffenes (creatum). In diesem Sinne redet man z. B. von gratia creata, und ist die Glorie etwas Erschaffenes[2]).

Wenn wir dagegen Schaffen im engeren Sinne, also die Hervorbringung eines Dinges seiner ganzen Substanz nach verstehen[3]), so ist die göttliche Verursachung des Uebernatürlichen nicht ein Erschaffen (creare) im eigentlichen Sinne, setzt vielmehr die Schöpfung, weil eine erschaffene Substanz, voraus: denn das Uebernatürliche ist etwas an einer erschaffenen Substanz oder Natur.

---

1) Der Atheismus oder Monismus in seinen verschiedenen materialistischen und pantheistischen Formen muß daher selbstverständlich alles Uebernatürliche leugnen, mag auch ein pseudomystischer Pantheismus davon reden. Wenn dagegen auch der Deismus die Möglichkeit des Uebernatürlichen leugnet und in diesem Sinne Naturalismus ist, so tritt er mit der wahren Idee Gottes und der Creatur in Widerspruch. Vgl. Bd. 1, §. 33 und oben §. 258, I, 2.

2) In diesem Sinne nennt auch die heilige Schrift den Gerechtfertigten nova in Christo creatura, *2 Cor.* 5, 17, und sagt von dem neuen Menschen, den wir anziehen sollen, qui secundum Deum creatus est in justitia. *Eph.* 4, 24. So wird auch vom Reiche Gottes in der Zeit und Ewigkeit gesagt, daß Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffe. *Js.* 65, 17 etc. Vgl. auch oben S. 40, Note 4.

3) Vgl. oben §. 257, II.

Die Meinung Einiger[1]), daß Gott eine übernatürliche Substanz oder Natur hätte erschaffen können, also ein Geschöpf, dem übernatürliche Qualitäten, wie die göttliche Kindschaft, die Anschauung Gottes, von Natur eigen wären und gebürten, und das aus eigener natürlicher Kraft übernatürliche Acte setzen könne, hat mit Recht keine Vertheidiger mehr. Sie steht nicht nur mit der sententia communis, sondern mit dem Begriffe des Uebernatürlichen selbst in Widerspruch[2]). Es gilt dieses jedoch nur von dem Uebernatürlichen im engsten und strengen Sinne, dem supernaturale *quoad substantiam:* denn daß nur *quoad modum* Uebernatürliches und theilweise auch Präternaturales möglicher Weise als reine Naturgabe vom Schöpfer verliehen werden könnte, ist nicht zu bezweifeln[3]).

---

1) Z. B. *Ripalda*, De ente superat. Disput. 23, der *Hurtado* u. a. für seine Meinung anführt.

2) Das Uebernatürliche hat ja eine Natur zur Voraussetzung, der es hinzugefügt ist. Ueberdies aber ist das supernaturale quoad substantiam über das Vermögen und den Anspruch nicht nur eines jeden wirklichen, sondern eines jeden möglichen Geschöpfes erhaben, weil eine Theilnahme an einer wesentlich göttlichen Vollkommenheit, wie die göttliche Kindschaft, die von Natur aus dem eingeborenen Sohne, die selige Anschauung, welche die Gott von Natur eigene Erkenntnißweise ist, dem Geschöpfe nur accidental und der Aehnlichkeit nach zukommen kann. Ein Geschöpf, dem von Natur die visio beata, die Kindschaft Gottes eigen wäre und gebürte, wäre demnach kein Geschöpf, sondern Gott, kein Adoptivkind, sondern der Eingeborene selbst. Es ist daher kaum zu begreifen, was sich Ripalda unter einer substantia supernaturalis creata gedacht hat. Der Grund, den er für die Möglichkeit der Erschaffung eines von Natur übernatürlichen Wesens angibt, daß nämlich die gratia creata und das lumen gloriae etwas Endliches und deßhalb erschaffbar seien, ist unstichhaltig: denn eben nur als accidentale Theilnahme der Aehnlichkeit nach ist die übernatürliche Heiligkeit und Seligkeit der Creatur etwas Endliches. Thomas hat bereits die Argumentation des Ripalda als objectio gegen die Nothwendigkeit des lumen gloriae aufgestellt und widerlegt. *S. Th.* 1, q. 12, a. 5, ad 3 antwortet er auf den Einwand: Illud quod est creatum nihil prohibet alicui creaturae esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturae — mit den Worten: Dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriae non potest esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae, quod est impossibile; per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis. Vgl. *Palmieri* l. c. Thes. 39.

3) Das secundum modum supernaturale wäre aber dann freilich kein supernaturale quoad modum, sondern pure et simpliciter naturale. Dasselbe gilt vom Präternaturalen. So weit übrigens das Präternaturale eine wesentlich übernatürliche Vervollkommnung der Natur ist, wie die Verklärung, gilt von ihm dasselbe, was vom Supernaturalen im engsten Sinne, das eine gewisse Theilnahme an göttlicher Natur ist. Ueber diese Begriffe weiter unten das Nähere.

Aber nicht nur das Werk der Erschaffung, Bildung und Ordnung des Universums, sondern auch dessen Erhaltung, Bewegung und Regierung durch die natürliche Providenz ist als natürlich, nicht als übernatürlich zu bezeichnen. Dazu gehört namentlich auch jene schöpferische Thätigkeit, welche die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes durch die Erschaffung der Seelen ermöglicht. Es ist daher ungenügend und unrichtig, wenn man den Unterschied zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen lediglich darin finden wollte, daß jenes unmittelbar durch die Kräfte und Thätigkeiten der Geschöpfe, dieses unmittelbar durch Gott gewirkt sei: denn auch in der Schöpfung, Erhaltung und dem natürlichen Concursus wirkt Gott unmittelbar, während er auch zur Spendung übernatürlicher Güter sich der Geschöpfe als dienender und werkzeuglicher Ursachen bedienen kann.

Zur Definition des Uebernatürlichen genügt es daher nicht, dasselbe als etwas zu bezeichnen, das nur Gott zu wirken vermag, das über jede erschaffene Kraft erhaben ist: denn einestheils sind auch natürliche Werke, wie die Erschaffung der Seelen, ja alle Werke Gottes als solche über jede erschaffene Kraft erhaben, anderntheils aber sind die supernaturalia quoad modum tantum in einer Beziehung, nämlich quoad substantiam, in dem natürlichen Vermögen der Geschöpfe enthalten.

Um den Begriff des Uebernatürlichen zu bestimmen, müssen wir daher dessen Verhältniß zu der erschaffenen Natur in's Auge fassen, in Beziehung auf welche es eben ein Uebernatürliches genannt wird.

III. Hiernach ist das Uebernatürliche eine der Natur eines Geschöpfes hinzugefügte und ihrer natürlichen Bestimmung nicht geschuldete göttliche Gabe — ein donum Dei *naturae supperadditum* et *non debitum* (indebitum). Diese von der Kirche selbst sanctionirte[1]) Definition ist zunächst negativ und umfaßt in dieser ihrer Allgemeinheit alle Arten des Uebernatürlichen.

Man unterscheidet nämlich das Uebernatürliche im weitesten Sinne in supernaturale *quoad modum* (tantum) und super-

1) Zunächst und formell durch die den Bajanern und Jansenisten gegenüber ausgesprochene dogmatische Wahrheit, daß die ursprünglichen, durch die Sünde verloren gegangenen Gaben Adams dona naturae supperaddita et indebita waren. Bulla *Pii V, Ex omnib. afflictionibus*, propos. 21; 23; 24; 26; 28; 29; bestätigt durch Gregor XIII., Constit. *Provisionis nostrae*, Urban VIII., Const. *In eminenti;* Clemens XI., Bulla *Unigenitus*, prop. 35; Pius VI., Bulla *Auctor. fid.* prop. 16 & 17. Das Nähere in der Lehre vom Urstande des Menschen.

naturale *quoad substantiam*, und letzteres wiederum in *supernaturale* im engsten Sinne und in *praeternaturale*[1]).

Nur der Weise der Hervorbringung nach übernatürlich ist dasjenige, was seiner Natur nach auch aus natürlichen Ursachen hervorgehen kann und gewöhnlich hervorgeht — somit schlechthin naturale quoad substantiam ist — nicht aber in der Weise, wie es von Gott hervorgebracht werden kann und im Fragefall hervorgebracht wurde, nämlich ohne die dieser Wirkung entsprechenden creatürlichen Ursachen und außer den Gesetzen ihrer natürlichen Wirksamkeit[2]).

Durch das supernaturale *quoad modum* empfängt also das Subject desselben keine andere höhere Vollkommenheit, als es auch unter den entsprechenden natürlichen Bedingungen durch natürliche

1) Bezüglich dieses zum Theil erst von den neueren Theologen adoptirten Sprachgebrauchs bestehen verschiedene Abweichungen. So theilt z. B. *Mazzella* (De Deo creante, Disput. 4, art. 2.) das supernaturale im Gegensatz zum naturale in das supernaturale quoad modum, was er auch durch praeternaturale bezeichnet, und supernaturale quoad substantiam. Dabei bemerkt er, daß das praeternaturale, weil zwischen dem supernaturale und naturale gleichsam in der Mitte stehend, von den Theologen bald als supernaturale, bald als naturale bezeichnet werden könne. Sachlich besteht keine Abweichung; aber die von uns adoptirte Eintheilung ist genauer und entsprechender. Wenn Mazzella als Beispiele des Präternaturalen die plötzliche Wiederherstellung der Gesundheit und die paradiesische Unsterblichkeit des Menschen angibt, so ist doch zwischen beiden ein specifischer Unterschied, daher wir ersteres supernaturale *quoad modum* tantum, letzteres im engeren und eigentlichen Sinne präternatural nennen.

2) So ist die plötzliche, nicht durch natürliche Heilmittel, sondern unmittelbar durch Gottes wunderbares Eingreifen bewirkte Heilung einer heilbaren Krankheit, oder die von Gott mitgetheilte Kenntniß einer fremden Sprache, ohne sie in natürlicher Weise erlernt zu haben, lediglich quoad modum supernaturale: denn die natürliche Gesundheit und die Kenntniß irgend einer fremden Sprache ist an sich, quoad substantiam, etwas rein natürliches und weder eine supernaturale Vollkommenheit im engeren Sinne, wie die übernatürliche Gerechtigkeit, noch auch eine präternaturale, wie die Freiheit von der natürlichen Concupiscenz und die leibliche Unsterblichkeit im paradiesischen Menschen war. Selbst die ratione *subjecti* übernatürlichen Wunder, wie die Heilung unheilbarer Krankheit oder die Todtenerweckung, verleihen dem Geheilten resp. Auferweckten weder ein im engsten Sinne übernatürliches, noch ein präternaturales Gut und gehören insofern zu dem supernaturale quoad modum. Das gilt selbst von vielen s. g. miracula contra naturam, wenn nämlich die gegen die natürliche Disposition und Neigung des Subjectes des Wunders übernatürlich hervorgebrachte Wirkung an sich weder supernatural, noch präternatural im engeren Sinne ist. Wenn z. B. Gottes Kraft den Petrus über den Wellen erhielt, so ist das etwas Anderes und wesentlich Geringeres, als die präternaturale Agilität des verklärten Leibes. Ueber die Eintheilung der Wunder vgl. Bd. 1, §. 41, V.

Ursachen nach den natürlichen Gesetzen erlangen könnte. Uebernatürlich an ihm ist also nur die Weise seiner Hervorbringung.

Es ist nun klar, daß das supernaturale quoad modum bezüglich dieses *modus*, aber auch nur bezüglich desselben, naturae *superadditum* et *indebitum* ist: superadditum, weil diese Weise seiner Hervorbringung in der natürlichen Kraft weder des Subjectes, noch anderer auf es einwirkender natürlicher Ursachen liegt; *indebitum*, weil Gott, die Schöpfung vorausgesetzt, den Geschöpfen, oder vielmehr seiner eigenen Weisheit und Gerechtigkeit, nur dasjenige schuldet, was dieselben nothwendig haben, um die ihnen vermöge ihrer Erschaffung gegebene Bestimmung durch die den Gesetzen der Naturordnung entsprechende Bethätigung ihrer natürlichen Kräfte erreichen zu können [1]). Daß sie dagegen ihre natürliche Vollkommenheit und Bestimmung anders, als eben durch natürliche Kräfte den natürlichen Gesetzen gemäß erreichen; oder daß sie den vermöge ihrer natürlichen Defecti-

1) In der Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit (Bd. 3, §. 203, I.) haben wir bereits gesehen, daß sowohl das debitum naturae, vermöge dessen Gott jeder Creatur und der Gesammtheit der Creaturen das zum Bestande und zur Bethätigung ihrer Natur und zur Erreichung der von Gott ihnen gegebenen Bestimmung Nothwendige schuldet, als auch das debitum meriti, vermöge dessen Gott nach der von ihm festgesetzten sittlichen Ordnung der vernünftigen Creaturen den ihnen versprochenen gerechten Lohn schuldet, auf der justitia distributiva, und zuletzt in dem ebenso weisen und heiligen, als freien Willen Gottes begründet ist. Was daher Gott den Geschöpfen schuldet, schuldet er ihnen im letzten Grunde um seiner selbst willen, und ist er nicht ihnen, sondern sich selbst schuldig. In nomine . . . debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicujus, ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquaeque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina: aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatae; et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat; et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est alicui rei creatae quod habeat id quod ad ipsam ordinatur: sicut homini, quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant; et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo, quia hoc unicuique debetur quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. *S. Th.* I, q. 21, a. 1, ad 3. Cf. *S. c. g.* l. 2, c. 29 (s. Bd. 3, S. 807, Note 1); l. 1, c. 93.

bilität und durch natürliche Ursachen eintretenden Defecten nicht unterliegen, ist ihnen nicht geschuldet und daher, wenn ihnen solches zu Theil wird, eine der Natur nicht geschuldete Gabe[1]).

Wenn dagegen das von Gott einer Creatur in übernatürlicher Weise verliehene Gut derselben eine Vollkommenheit mittheilt, welche die Vollkommenheit ihrer Natur und deren natürliches Vermögen übersteigt, und welches ihr auch nicht von anderen Geschöpfen nach der natürlichen Ordnung mitgetheilt werden kann, so ist Solches nicht nur quoad modum, sondern auch an sich oder seinem Wesen nach *secundum substantiam* übernatürlich, folglich auch in einem specifisch höheren Grade naturae *superadditum* et *indebitum*.

Eine die natürliche Kraft und den natürlichen Anspruch eines Geschöpfes übersteigende Vollkommenheit kann aber doppelter Art sein: sie kann nur präternatural, oder im engsten und eminentesten Sinne supernatural sein. Ersteres ist sie, wenn sie der Creatur zwar eine alle ihre natürliche Kraft und jeglichen natürlichen Anspruch übersteigende Vollkommenheit verleiht, diese Vollkommenheit aber doch die Sphäre des Creatürlichen als solchen nicht übersteigt, daher sie auch anderen und vollkommeneren Geschöpfen von Natur eigen sein kann[2]). Das Uebernatürliche im

1) Secundum modum übernatürlich war daher die Ernährung des Elias in der Wüste durch einen Raben *3 Reg.* 17, 2, während das Werk der Schöpfung und natürlichen Providenz, kraft dessen Gott alle lebenden Wesen ernährt, rein natürlich ist. In concreto ist es oft unmöglich, zu unterscheiden, ob etwas ein Werk natürlicher oder übernatürlicher Providenz ist. Auch ist zu beachten, daß alle Werke der natürlichen Providenz zwar aus natürlichen Ursachen entsprungen, daher naturae non superaddita, aber deßhalb nicht alle naturae debita sind und auf distributiver Gerechtigkeit beruhen; vielmehr sind viele natürliche Gaben, welche Gott durch Schöpfung und Vorsehung den Creaturen schenkt, non debita und aus purer Liebe und Erbarmung entsprungen.

2) So waren z. B. im ersten Menschen die durch das donum rectitudinis bewirkte Freiheit von dem natürlichen Widerstreit des Fleisches gegen den Geist, sowie die leibliche Unsterblichkeit nur präternaturale, nicht im engsten Sinne supernaturale Gaben. Supernatural, nicht nur blos quoad modum, sondern quoad substantiam waren sie allerdings insofern, als sie nicht nur der Weise ihrer Bewirkung, sondern auch ihrem Wesen nach über jeden Anspruch und jede Fähigkeit der menschlichen Natur erhaben sind; dagegen sind diese Gaben nicht im engsten Sinne übernatürlich, da sie dem Menschen nicht, wie die heiligmachende Gnade, eine über alles Creatürliche erhabene, weil göttliche Vollkommenheit, nämlich eine Theilnahme an der göttlichen Heiligkeit, eine participatio divinae naturae verliehen, sondern ihn nur innerhalb seiner Natur übernatürlich vervollkommneten, wie wir dieses in der Lehre von dem Urstande näher sehen werden. Insofern kann man sagen, daß die Freiheit von der Concupiscenz und die Unsterblichkeit, welche über die Natur des Menschen erhaben ist,

engsten und höchsten Sinne dagegen verleiht der Creatur eine das Vermögen und den Anspruch aller wirklichen und aller möglichen[1]) Geschöpfe schlechthin übersteigende, wesentlich übercreatürliche Vollkommenheit. Eine solche ist aber eine Vollkommenheit, die Gott allein von Natur eigen ist, und welche daher, wenn sie der Creatur verliehen wird, diese irgendwie zu göttlichem Sein, Wirken und Leben erhebt. Daher sagen auch Väter und Theologen, daß die vernünftigen Creaturen durch solche im engsten Sinne übernatürliche Gaben vergöttlicht werden (deificantur), und bezeichnet man diese Gaben als Gaben göttlicher Ordnung (dona ordinis divini).

IV. Daß die Anschauung Gottes etwas der Substanz nach Uebernatürliches ist, haben wir bereits in der Lehre von der Gotteserkenntniß[2]) nachgewiesen. Gott zu schauen, d. h. ihn unmittelbar und wie er in sich selbst ist, zu erkennen, ist die Gott allein natürliche Weise des Erkennens. Auf natürliche Weise vermögen die Geschöpfe Gott nur aus den Creaturen schlußweise zu erkennen. Daher kann ein erschaffener Geist nur durch eine alle Kräfte und Ansprüche seiner Natur übersteigende göttliche Gabe, das Licht der Glorie (lumen gloriae), zur Anschauung Gottes befähigt und erhoben werden, wie wir dieses in der Lehre von der Glorie noch näher betrachten werden.

Ist aber die selige Anschauung Gottes durch das Licht der Glorie wesentlich übernatürlich, so ist es auch die Gnade, welche das Geschöpf zur Erlangung der Anschauung Gottes befähigt, und nach Schrift und Ueberlieferung dem Wesen nach mit dem Lichte der Glorie identisch ist[3]). Es ist aber auch unmittelbar durch die Offenbarung und Kirche ausgesprochen, wie aus der Natur der Sache einleuchtend, daß jene Gerechtigkeit, Heiligkeit und Gottes-

---

dem Engel natürlich und somit der Mensch, der diese Gaben besaß, durch sie den Engeln ähnlich, ihrer natürlichen Vollkommenheit in übernatürlicher Weise theilhaftig war. Jedoch ist dieses nur secundum quid wahr und ein inadäquater Vergleich. Denn da die Engel nicht aus Leib und Seele zusammengesetzt sind, so leidet weder die Concupiscenz und Sterblichkeit des rein natürlichen, noch die rectitudo und Unsterblichkeit des paradiesischen Menschen auf sie Anwendung; sie sind vielmehr von Natur ohne fleischliche Begierlichkeit und unsterblich, wie beides auch die vom Leibe getrennte Menschenseele von Natur ist.

1) Vgl. oben S. 380.

2) Bd. 3, §. 134—140.

3) Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud, quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. *S. Th.* 2. 2, q. 24, a. 3, ad 2. Vgl. *1 Joann.* 3, 2. *Col.* 3, 3. 4. S. unten S. 387, Note 8.

kindschaft, welche den Engeln und dem Menschen ursprünglich verliehen war, und die für letzteren durch Christus wiederhergestellt wurde[1]), der Substanz nach übernatürlich ist.

Die uns durch Christus zu Theil werdende Gerechtigkeit besteht nämlich nicht lediglich darin, daß Gott uns um Christi willen unsere Sünden verzeiht und dadurch deren Schuld und Strafe von uns nimmt; sie besteht auch nicht lediglich darin, daß die Gnade Christi die Schwachheit unseres Willens stärkt und uns dadurch in den Stand setzt, die sündhafte Begierlichkeit zu überwinden und das natürliche Sittengesetz zu erfüllen: sondern sie besteht in jener übernatürlichen Heiligkeit, welche durch den heiligen Geist bewirkt ist, und die Innewohnung des heiligen Geistes[2]), wie auch der beiden anderen göttlichen Personen[3]), in uns zur Folge hat, kraft deren wir Tempel Gottes, Tempel des heiligen Geistes sind. Diese Heiligung ist demgemäß eine neue Zeugung[4]), eine Geburt aus Gott, aus dem heiligen Geiste; und weil Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit eine Wiedergeburt. Vermöge dieser Geburt aus Gott sind wir nicht lediglich in jenem uneigentlichen und niederen Sinne, wie jedes vernünftige, und selbst das vernunftlose Geschöpf[5]), sondern in einem höheren und übernatürlichen Sinne Kinder Gottes. Denn nicht vermöge unserer Natur ist uns diese Kindschaft eigen, sondern durch die Adoption vermöge der Gnade. Durch diese sind wir nämlich zur Theilnahme an jener göttlichen Sohnschaft erhoben, welche von Natur allein dem eingeborenen Sohne eigen ist[6]). Von Natur ist ein jedes Geschöpf Knecht Gottes, durch

---

1) Der novus homo, die nova in Christo creatura ist der ursprüngliche Mensch, wie er durch die von Gott verliehene justitia et sanctitas originalis war. *Eph.* 4, 23 & 24. *Col.* 3, 10.

2) Templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis. *1 Cor.* 3, 16. Cf. 6, 11 & 19; *2 Cor.* 6, 16. *Joann.* 4, 14; 7, 38. 39.

3) *Joann.* 14, 23. *1 Joann.* 4, 13. Cf. *Joann.* 3, 3 ff. & 14, 17. Vgl. die Bd. 4, S. 128 I, 6 angeführten Stellen.

4) Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis, ut simus initium aliquod creaturae ejus. *Jac.* 1, 18.

5) Vgl. Bd. 4, §. 222, I. und §. 249, I, 1.

6) Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine ejus, qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt. *Joann.* 1, 12. 13 cf. *Joann.* 3, 3 sq.: Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei . . . Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. Quod natum est ex carne, caro est, et quod natum est ex spiritu, spiritus est. Cf. *1 Joann.* 4, 7; 5, 1.

die Gnade aber werden wir aus Knechten Gottes Freunde[1]), und nicht nur Freunde, ſondern Kinder Gottes des Vaters[2]), und Brüder Jeſu Chriſti[3]). Vermöge der Kindſchaft Gottes und der Innewohnung des heiligen Geiſtes aber haben wir ein Recht auf die Erbſchaft Gottes[4]), welche eben in der Anſchauung Gottes und der Theilnahme an jener Glorie beſteht, die von Natur dem eingeborenen Sohne eigen iſt[5]). Dieſe Glorie iſt, wie bereits geſagt, nichts Anderes, als die Vollendung der Gnade der Kindſchaft, das Offenbarwerden des göttlichen Seins und Lebens, das den Kindern Gottes bereits auf Erden durch die Gnade eigen iſt. Wenn der Schleier hinweggenommen wird und der Glaube in Schauen übergeht, dann werden wir Gott den Dreieinen ſchauen, wie er in ſich ſelbſt iſt[6]), und ihm dadurch ähnlich werden. Dann werden wir auch das alle Sinne und all' unſer irdiſches Erkennen und Ahnen überſteigende Geheimniß[7]) unſerer Gotteskindſchaft ſchauen und in unausſprechlicher Wonne inne werden, was wir ſchon jetzt ſind, ohne es zu ſchauen[8]).

Daß die Adoptivkindſchaft der durch die Gnade Geheiligten eine Theilnahme an der wahren Kindſchaft des ewigen Sohnes iſt, ſpricht die heilige Schrift in der mannigfaltigſten Weiſe aus. Der von Natur der Eingeborene vom Vater iſt, gibt uns die Macht, Kinder Gottes zu werden[9]), eben durch jene Wieder-

---

1) Jam non dicam vos servos .... vos autem dixi amicos. *Joann.* 15, 15 cf. 14.

2) Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater. *Rom.* 8, 15. Misit Deus Filium suum . . . ut eos qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus. Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater. *Gal.* 4, 4—6.

3) *Joann.* 20, 17. *Rom.* 8, 29.

4) Itaque jam non est servus, sed filius. Quod si filius, et haeres per Deum. *Gal.* 4, 7. Si autem filii et haeredes: haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi. *Rom.* 8, 17.

5) *Joann.* 17, 22. Cf. *Joann.* 17, 5 & 24.

6) Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu. *2 Cor.* 3, 18.

7) *1 Cor.* 2, 9; *Phil.* 4, 7.

8) Nunc filii Dei sumus; et nondum apparuit, quid erimus. Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est. *1 Joann.* 3, 2. Cf. *Col.* 3, 4: Cum Christus apparuerit vita vestra; tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria.

9) *Joann.* 1, 12 sq. Cf. *Rom.* 8, 15 sq. Vgl. oben S. 386, Note 6; S. 387, Note 2.

geburt aus Gott, kraft welcher der irdische natürliche Mensch zum neuen, himmlischen Menschen[1]), zur neuen Creatur in Christus[2]) wird.

Der heilige Geist gestaltet uns um in das Bild Christi[3]). Christus ist in eminentem Sinne der himmlische Mensch[4]); darum müssen wir Christum anziehen[5]), sein Bild an uns tragen, auf daß er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern[6]). Christus wohnt in uns und theilt uns sein Leben mit durch den heiligen Geist[7]), so daß wir nicht mehr dem natürlichen Menschen nach leben, sondern Christus in uns lebt[8]); zumal wenn wir ihn selbst im allerheiligsten Sacramente empfangen[9]), dessen Einsetzung der denkbar stärkste Beweis des übernatürlichen Charakters der Gerechtigkeit ist, zu der wir berufen sind.

Die Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche vor Gott gilt, ist somit eine übernatürliche und deßhalb unbegreifliche Vereinigung mit Christus und durch ihn mit dem Vater im heiligen Geiste[10]), wodurch wir jener Liebe, die der

1) Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem . . . Primus homo de terra terrenus, secundus homo de coelo coelestis (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ). Qualis terrenus, tales et terreni; et qualis coelestis, tales et coelestes. Igitur, sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem coelestis. *1 Cor.* 15, 45—49.

2) In Christo enim Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura. *Gal.* 6, 15. Cf. *2 Cor.* 5, 17.

3) *2 Cor.* 3, 18 f. oben S. 387, Note 6.

4) *1 Cor.* 15, 47 f. oben Note 1.

5) . . . induimini Dominum Jesum Christum. *Rom.* 13, 14.

6) Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. *Rom.* 8, 29.

7) Vos autem in carne non estis, sed in spiritu; si tamen spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus. Si autem Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter justificationem. *Rom.* 8, 9 sq. Cf. *2 Cor.* 13, 5.

8) *Gal.* 2, 20.

9) Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi. Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum . . . in me manet, et ego in illo . . . Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem; et qui manducat me, et ipse vivet propter me. *Joann.* 6, 51. 52. 57. 58.

10) . . . annuntiamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem, et apparuit nobis . . . ut et vos societatem habeatis nobiscum; et societas nostra sit cum Patre et cum Filio ejus Jesu Christo. *1 Joann.* 1, 2 & 3. Cf. *Joann.* 17, 23: Ego in eis, et tu in me. *1 Cor.* 1, 9: Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus Jesu Christi Domini nostri.

Vater zu seinem eingeborenen Sohne trägt, und des Reiches dieses seines Sohnes theilhaftig sind[1]).

In der Menschheit Christi wohnt vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit und göttlichen Natur die Fülle der heiligmachenden Gnade, und aus dieser Fülle empfangen wir alle, Gnade über Gnade[2]) und werden mehr und mehr von ihr erfüllt[3]). Christus ist das Haupt, dessen göttliches Leben in alle, die ihm angehören, als in seine Glieder, überströmt, wie der Lebenssaft des Weinstocks in seine Reben. Er ist die Quelle des Lichtes und des Lebens, das uns erleuchtet und belebt[4]).

In diesem Sinne der durch die heiligmachende Gnade bewirkten Verähnlichung mit dem Herrn wird der, welcher ihm anhängt, Ein Geist mit ihm[5]), und dadurch theilhaftig der göttlichen Natur; und gerade darin besteht die all' unsere Begriffe übersteigende Herrlichkeit der in Christus uns verheißenen und durch ihn uns geschenkten Gaben und Gnaden[6]).

Wie der Habitus der durch die heiligmachende Gnade bewirkten Gerechtigkeit und Heiligkeit, so sind auch alle besonderen Tugenden, insbesondere die drei göttlichen Tugenden, wie nicht minder alle Tugendacte — mögen sie der Rechtfertigung als vorbereitende, mit der actuellen übernatürlichen Gnade gewirkte heilsame Acte (actus *salutares* im engeren Sinne) vorangehen, oder als verdienstliche Acte (actus *meritorii*) auf dieselbe folgen — *secundum substantiam* übernatürlich. Daher können wir ohne die Gnade nicht das mindeste auf das übernatürliche Heil sich beziehende wirken[7]). Insbesondere hebt die heilige Schrift die Super-

1) . . . gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine, qui eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii dilectionis suae. *Col.* 1, 12. 13. Cf. *Joann.* 14, 23.

2) Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis . . . Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia. *Joann.* 1, 14. 16. Cf. *Eph.* 1, 3.

3) Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, et estis in illo repleti. *Col.* 2, 9. 10.

4) Zahlreiche Nachweise hierüber Bd. 4, §. 226, VI. und später in der Christologie, insbesondere in der Lehre von der Gnade Christi als des Hauptes.

5) Qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est. *1 Cor.* 6, 17.

6) Gratia vobis et pax adimpleatur in cognitione Dei, et Christi Jesu Domini nostri. Quomodo omnia nobis divinae virtutis suae, quae ad vitam et pietatem donata sunt, per cognitionem ejus, qui vocavit nos propria gloria et virtute, per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit; ut per haec efficiamini divinae consortes naturae. *2 Petr.* 1, 2—4.

7) Die Beweise hierüber in der Lehre v. der Nothwendigkeit der Gnade.

naturalität des Glaubens[1]), der Wurzel, und der Liebe, der Vollendung aller Gerechtigkeit, hervor, jener Liebe nämlich, welche durch den heiligen Geist in die Herzen der Gläubigen ausgegossen, die das Fundament unserer Hoffnung[2]) und ohne welche Niemand gerecht und wohlgefällig vor Gott ist[3]). Diese Liebe ist eben die, über die blos natürliche Liebe des Geschöpfes zum Schöpfer specifisch erhabene, übernatürliche Liebe des Kindes zum Vater[4]).

Wenn aber die Adoptivkindschaft Gottes durch die Gnade resp. Glorie der Substanz nach übernatürlich ist, wie vielmehr ist es die hypostatische Union, vermöge deren die Menschheit Christi in die Persönlichkeit des Logos aufgenommen und der Mensch Christus der wahre und natürliche Sohn Gottes ist? Das bedarf hier keiner näheren Begründung.

V. Die von der heiligen Schrift so klar ausgesprochene Supernaturalität sowohl der ursprünglichen, als der in Christus wiederhergestellten Gerechtigkeit und der sie begründenden Gnade, sowie ihrer Vollendung und ihres Lohnes, der Glorie, wird von den heiligen Vätern als eines der wichtigsten und wesentlichsten Glaubensgeheimnisse einmüthig gelehrt und allseitig erklärt. Wir werden dieses in den betreffenden Lehrstücken sehen. Hier mögen die folgenden Andeutungen genügen.

Die Väter unterscheiden überall die natürlichen und die übernatürlichen Güter, Natur und Gnade; und zwar machen sie diesen Unterschied nicht etwa nur in Beziehung auf das in Sünde gefallene Geschöpf, als ob die Gnade und das Uebernatürliche lediglich in der Sündenvergebung und der Wiederherstellung der rein natürlichen Güte und Gerechtigkeit bestünde, sondern schlechthin.

Dieses ergibt sich daraus, daß sie schon an dem Urstande der Engel von der auf der Schöpfung beruhenden natürlichen Güte die durch die ursprüngliche Gnade verliehene übernatürliche Heiligkeit

---

1) Der Beweis ist bereits in der Lehre vom Glauben geführt. Bd. 1, §. 56, III.

2) Spes autem non confundit; quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. *Rom.* 5, 5. Cf. *1 Joann.* 4, 16: Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.

3) *1 Cor.* 13, 1—3.

4) Quicunque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba, Pater! Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. *Rom.* 8, 14—16. Cf. *Gal.* 4, 6.

unterſcheiden. Gott, ſagt der heil. Auguſtin, hat am Anfange in den Engeln die Natur erſchaffen und die Gnade geſpendet[1]). Hierin ſpricht aber Auguſtin nur die Lehre ſämmtlicher Väter und des ganzen chriſtlichen Alterthums aus. Die Engel, lehrt der heil. Baſilius, beſaßen von Anfang an die Heiligkeit, welche ihrem Weſen oder ihrer Natur hinzugefügt war, indem ſie ſofort bei ihrer Erſchaffung durch dieſe Heiligung wie durch eine Tränkung oder Färbung geſtärkt waren[2]). Ebenſo unterſcheidet Cyrill von Alexandrien auf's Schärfſte die eigene Natur der Engel von der Gnade, von der ſie wiederglänzen[3]). Und Johannes von Damascus bezeugt als die Lehre aller Väter, daß die Heiligkeit der Engel eine von ihrer Natur verſchiedene, derſelben hinzugefügte Gabe des heiligen Geiſtes iſt[4]).

Wenn die urſprüngliche Heiligkeit und Gotteskindſchaft der Engel übernatürlich und ein Werk der übernatürlichen Gnade war, ſo gilt dieſes in gleicher Weiſe, ja noch vielmehr von dem erſten Menſchen, der ſeiner Natur nach unter dem Engel ſteht. Wir ſtehen davon ab, beſondere Beweiſe an dieſer Stelle anzuführen, da wir die-

---

1) *Civ. Dei* l. 12, c. 9, nr. 2. Der heil. Auguſtin zeigt hier, daß jener gute Wille, durch den die Engel urſprünglich gut waren, ein Geſchenk Gottes war; daß aber dieſer gute Wille ein übernatürlich guter oder heiliger, vom heiligen Geiſt verliehener war, ſpricht er ſofort ausdrücklich aus. Istam (sc. bonam voluntatem) quis fecerat, nisi ille, qui eos cum bona voluntate, id est cum amore casto, quo illi adhaererent, creavit, simul eis (al. in eis) et condens naturam, et largiens gratiam? Unde sine bona voluntate, hoc est Dei amore, nunquam sanctos Angelos fuisse, credendum est . . . . Confitendum est igitur cum debita laude creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere, verum etiam de sanctis Angelis posse dici, quod charitas Dei diffusa sit in eis per Spiritum sanctum, qui datus est eis (*Rom.* 5, 5.).

2) Angeli in prima sui constitutione (ἐν τῇ πρώτῃ συστάσει) ac veluti massa (φυράματι = der Mehlteig, der durch den Sauerteig der Gnade ſchmackhaft gemacht wird) substantiae (τῆς οὐσίας) suae conspersam (συγκαταβληθεῖσαν) habuere sanctitatem (ἁγιότητα), statim ipsa sanctificatione tanquam tinctura quadam roborati (εὐθὺς οἱονεὶ βαφῇ — Eintauchung = Färbung — τινὶ τῷ ἁγιασμῷ στομωθέντες = geſchärft, geſtählt). *Basilius* In Psalm. 32. Ebenſo *De Spir. sancto* 6, wo er ſagt, daß die Engel ein verſchiedenes Maß der Heiligkeit vom heiligen Geiſte empfangen haben: κατ' ἀναλογίαν τῆς πρὸς ἀλλήλας ὑπεροχῆς τοῦ ἁγιασμοῦ τὸ μέτρον παρὰ τοῦ πνεύματος ἔχουσαι.

3) . . . τῶν ἀγγέλων τὴν ἰδίαν φύσιν ἀπὸ τῆς χάριτος ᾗ κατηγλαϊσμένοι εἰσί. *De adorat. et cultu in spir. et verit.* 9.

4) Ἔξωθεν τῆς οὐσίας τὸν ἁγιασμὸν ἐκ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔχοντες. *De fid. orth.* l. 2, c. 3.

selben unten in der Lehre von dem Urstande des Menschen beibringen werden.

Durch die Rechtfertigung aus Christus aber ist uns, wie alle Väter lehren, die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, deren wir durch Adams-Sünde beraubt gewesen, zurückgegeben worden. Die Uebernatürlichkeit der uns von Christus wiedererworbenen und durch die Rechtfertigung geschenkten Gerechtigkeit liegt also nicht blos in der übernatürlichen Weise, wie sie uns Sündern erworben wurde und mitgetheilt wird, sondern in ihrem Wesen selbst, m. a. W. sie ist nicht nur quoad modum, sondern quoad substantiam übernatürlich. Daher ist sie uns auch nicht nur deßhalb nicht geschuldet (non debita), weil wir derselben durch die Sünde unwürdig sind, sondern auch deßhalb, weil wir als bloße Geschöpfe darauf von Natur keinen Anspruch haben.

Daher setzen die Väter der übernatürlichen Gnade und Gerechtigkeit als Gegensatz nicht etwa nur die sündhafte Creatur, die gefallene Natur, sondern die Creatur, die Natur schlechthin entgegen. In demselben absoluten Sinne bezeichnen sie die Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gotteskindschaft, gerade so wie die selige Anschauung, als schlechthin über die erschaffene Natur erhaben. Diese Erhabenheit über alle erschaffene Natur besteht aber darin, daß das Geschöpf, welches von Natur Knecht Gottes ist, durch die Gnade zur Kindschaft Gottes, d. h. zu einer Theilnahme an der Kindschaft des Eingeborenen des Vaters, und dadurch an dem göttlichen Leben und der göttlichen Heiligkeit erhoben wird. Der Sohn Gottes, sagt der heil. Irenäus, ist aus unendlicher Liebe geworden, was wir sind, um uns zu dem zu machen, was er ist[1]). Der heilige Geist, sagt derselbe, reinigt den Menschen und erhebt ihn zum Leben Gottes[2]). Athanasius spricht die Uebernatürlichkeit des Gnadenstandes mit den Worten aus, daß Gott nicht

1) Qui propter immensam suam dilectionem factus est, quod sumus, ut nos perficeret esse, quod ipse est. *Adv. haeres.* l. 5, praef.

2) Qui emundat hominem, et sublevat in vitam Dei. *Adv. haeres.* l. 5, c. 9. Nicht etwa blos in Beziehung auf die natürliche Unsterblichkeit der Seele, sondern auch in Beziehung auf die übernatürliche Unsterblichkeit des ganzen Menschen und seine übernatürliche Seligkeit sagt Irenäus: In tantum immortalis et potens est (Deus), uti et mortali immortalitatem et temporali aeternitatem donet. Adv. haer. 3, 20. In demselben Sinne nennt er Gott die Glorie des Menschen, und den Menschen ein Gefäß aller göttlichen Weisheit und Kraft. Gloria enim hominis Deus . . . omnis sapientiae ejus et virtutis receptaculum homo. *L. c.*

nur die Menſchen erſchaffen, ſondern auch ſie ſeine Kinder genannt habe, als ob er ſie gezeugt hätte; daß ſie aber, weil ſie von Natur Geſchöpfe ſind, nur dadurch Kinder Gottes werden können, daß ſie den Geiſt Desjenigen empfangen, welcher der natürliche und wahre Sohn Gottes iſt[1]).

Durch die übernatürliche Gnade, ſagt Cyrill von Alexandrien, wird der Menſch über das Menſchliche zu einer höheren und göttlichen Natur erhoben. Die Gerechtfertigten werden durch die Gnade, was der Sohn von Natur iſt[2]). Sie legen die Niedrigkeit ihrer eigenen Natur ab und, mit der Gnade Gottes wie mit einem Lichtgewande geſchmückt, werden ſie zu einer übernatürlichen Würde erhoben[3]).

Wo Cyrill von Jeruſalem den Unterſchied zwiſchen der natürlichen Sohnſchaft des Eingeborenen und unſerer Adoptivkindſchaft auseinanderſetzt, erklärt er, daß wir Gott den Vater nicht deßhalb Vater nennen, als ob wir der Natur nach von ihm gezeugt wären, ſondern deßhalb ſei es uns aus unausſprechlicher Menſchenfreundlichkeit verliehen, ihn ſo zu nennen, weil uns die väterliche Gnade durch den Sohn und heiligen Geiſt aus der Knechtſchaft zur Adoptivkindſchaft erhoben hat[4]).

Im Kampfe mit den Arianern und Macedonianern war es ein häufiges Argument der Väter für die Gottheit des Sohnes und des heiligen Geiſtes, daß ſie uns durch die Gnade göttlicher Natur theilhaftig machen: denn dieſes könne nicht ein Geſchöpf,

---

1) Deus non solum homines eos fecit, sed et filios dixit, tanquam si illos genuisset . . . Nec alio modo possunt filii fieri, quum ex natura sua sint creati, nisi Spiritum ejus, qui est naturalis et verus Filius, acceperint. *C. Arian.* or. 3.

2) *In Joann.* 1, 13: Der Sohn, ſagt Cyrill, verleiht ihnen, daß ſie der Kraft nach das werden, was ihm allein von Natur eigen iſt, es zum Beweiſe ſeiner Liebe gemeinſam machend. — Δίδωσι γε μὴν ὁ υἱὸς τὸ μόνῳ καὶ ἰδίως αὐτῷ καὶ κατὰ φύσιν ὑπάρχον ἐξουσιαστικῶς, εἰς κοινότητα προθεὶς ὥσπερ εἰκόνα φιλανθρωπίας τῆς ἐνούσης αὐτῷ καὶ τῆς εἰς τὸν κόσμον ἀγάπης τὸ πρᾶγμα ποιούμενος.

3) *In Joann.* 1, 14.

4) Tametsi enim concessum est nobis in precibus praecipue dicere: *Pater noster, qui es in coelis*, id tamen ex benignitate munus est: neque enim, ut ex Patre qui in coelis est, naturaliter geniti (κατὰ φύσιν γεννηθέντες) patrem ipsum vocamus, sed a servitute in adoptionem, Patris gratia, per Filium et Spiritum sanctum, translatis (ἀλλ' ἐκ δουλείας εἰς υἱοθεσίαν πατρικῇ χάριτι, διὰ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος μετενεχθέντες), ineffabili bonitate (φιλανθρωπίᾳ) ita dicere nobis conceditur. *Cyr. Hier.*, Catech. 7, nr. 7.

sondern nur Gott selbst bewirken. Dieses Argument beruht aber ganz und gar auf der substantialen Supernaturalität der Gnade und Heiligung. Jene zu Göttern zu machen, die es nicht sind, kommt keiner gewordenen und erschaffenen Natur zu, sagt Cyrill von Alexandrien. Diese unbegreifliche vergöttlichende Neuschaffung kann nur Gott zugeschrieben werden, der die Seelen der Heiligen an seiner eigenen Eigenthümlichkeit durch den heiligen Geist theilnehmen läßt, durch den wir seinem natürlichen Sohne gleichförmig werden[1]).

Wenn aber die Väter die übernatürliche Heiligung durch die Gnade als eine „Vergöttlichung" (θέωσις, deificatio, impressio formae divinae) bezeichnen, so verstehen sie dieses keineswegs, wie die Pseudomystik, in einem pantheistischen oder emanatistischen Sinne, sondern von einer übernatürlichen Vereinigung und Verähnlichung mit Gott. Der Mensch wird aus Gnaden vergöttlicht, durch Theilnahme an der göttlichen Erleuchtung, nicht durch Verwandlung in das Wesen Gottes, sagt der heil. Johannes von Damascus[2]): Ebenso erklärt der Areopagite, daß jene „Vergöttlichung" (θεώσις), jenes „göttlich Sein" (θείως εἶναι), das durch die heilige Taufe begründet, durch die übrigen Sacramente, insbesondere durch die heilige Eucharistie, entwickelt wird, in einer höheren Verähnlichung und Vereinigung mit Gott bestehe[3]).

Mit den griechischen Vätern stimmen die lateinischen vollkommen überein. Wir haben etwas Göttliches an uns, sagt Tertullian, aber aus der Gnade Gottes, nicht aus dem, was uns (von Natur) eigen ist[4]). Die Mahnungen Cy-

---

1) Ἀλλ' οὐκ ἄν νοοῖτό ποτε θεοποιὸς ἡ κτίσις· ἀνήφθω δὲ μόνῳ τὸ χρῆμα θεῷ ταῖς τῶν ἁγίων ἐνίεντι ψυχαῖς τῆς ἰδίας ἰδιότητος τὴν διὰ πνεύματος μέθεξιν, δι' οὗ καὶ σύμμορφοι γεγονότες τῷ κατὰ φύσιν υἱῷ. Contra *Eunom.* 3, 7. Ebenso sagt Athanasius Ad Serap., daß der heilige Geist nothwendig Gott sein müsse, da er uns göttlicher Natur theilhaftig macht. Deßgleichen Gregor von Nazianz or. 34 u. s. w.

2) . . . θεούμενον δὲ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως καὶ οὐκ εἰς τὴν θείαν μετιστάμενον οὐσίαν. *De fid. orth.* l. 2. c. 12.

3) Ἡ δὲ θέωσις ἐστιν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις. *Dion. Ar.* Coel. Hier. 1.

4) Adv. *Hermog.* 5 zeigt Tertullian zur Widerlegung der Lehre von der Ewigkeit der Materie, daß Göttliches nur Gott eigen sein könne. Dagegen läßt er Hermogenes einwenden: Ergo, inquis, nec nos habemus Dei aliquid? und antwortet hierauf: Immo habemus, et habebimus, sed ab ipso, non a nobis. Nam et dii erimus, si meruimus illi esse, de quibus praedicavit;

prian's zu einem heiligen Leben beruhen durchweg auf seiner Grundanschauung von der übernatürlichen Würde und Heiligkeit der Christen als Kinder Gottes und Tempel des heiligen Geistes[1]). Ebenso der heil. Ambrosius: Durch Den, welcher von Natur das Ebenbild Gottes ist, werden wir Gott ähnlich; durch ihn, der von Natur der Sohn ist, werden wir Kinder Gottes; durch ihn, der im absoluten Sinne vollkommen wie der Vater ist, werden auch wir durch seine Gnade vollkommen[2]).

Insbesondere hat der heil. Augustin mit der größten Klarheit und Genauigkeit die Uebernatürlichkeit der christlichen Gerechtigkeit und der Gotteskindschaft ganz in derselben Weise, wie die griechischen Väter gelehrt. Es genügt hier auf seine Ausführungen in der Abhandlung über die Gnade des Neuen Bundes[3]) hinzuweisen. Diese Gnade, die im alten Bunde verborgen gewesen, ist die Gnade der geistigen Wiedergeburt aus Christus, oder der Annahme an Kindesstatt, wodurch wir jener göttlichen Kindschaft, die dem ewigen Worte von Natur eigen ist, durch die Gnade theilhaftig und so aus Menschenkindern Gottes Kinder werden; nicht als ob wir dadurch unsere menschliche Natur verlören, sondern indem wir seiner göttlichen Natur theilhaftig werden. Denn sowie das Wort durch seine Menschwerdung unserer menschlichen Natur theilhaftig geworden, ohne aufzuhören Gott zu sein, so werden wir, ohne unsere menschliche Natur zu verlieren, durch Christi Gnade seiner göttlichen Natur theilhaftig[4]).

Ego dixi, vos dii estis, et: *Stetit Deus in ecclesia deorum*: sed ex gratia ipsius, non ex nostra proprietate, quia ipse est solus qui deos faciat.

1) Es genügt, auf folgende Stelle *De orat. Dominic.* hinzuweisen: Quando Deum patrem dicimus, quasi filii Dei agere debemus, ut quomodo nos nobis placemus de Deo patre, sic sibi et placeat ille de nobis. Conversemur quasi Dei templa, ut Deum constet in nobis habitare, ut qui coelestes et spirituales esse coepimus, non nisi spiritualia et coelestia cogitemus et agamus.

2) In quibus Deus Filium suum ad imaginem suam cernit, eos per Filium adsciscit in gratiam filiorum: ut quemadmodum per imaginem ad imaginem sumus, sic per generationem Filii in adoptionem vocemur . . . . Estote perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est. Quod si ille secundum plenitudinem majestatis suae perfectus est, nos autem perfecti secundum virtutis accedentis profectum. *De Fide* l. 5, c. 3.

3) Epist. 140 (al. 120) seu: De gratia novi Testamenti liber. (Cf. Retract. l. 2, c. 32.)

4) Haec est gratia Novi Testamenti, quod in vetere latuit, nec tamen figuris obumbrantibus prophetari pronuntiarique cessavit, ut intelligat anima sua Deum suum, et gratia ejus renascatur illi. Haec quippe nativitas spiritualis est, ideo non ex sanguinibus, non ex voluntate viri, neque ex

Dabei hebt Augustin den hier obwaltenden wesentlichen Unterschied hervor, daß nämlich durch die Incarnation an der göttlichen Natur selbstverständlich nicht die mindeste Veränderung eintrat, während die menschliche Natur durch die Gnade zum Besseren verändert, nämlich durch die Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste, der die das Gesetz des Heiles erfüllende kindliche Liebe in die Herzen ausgießt, in den Stand der übernatürlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit und dadurch der Adoptivkindschaft Gottes erhoben wird[1]).

voluntate carnis, sed ex Deo. Haec enim adoptio vocatur. Eramus enim aliquid antequam essemus filii Dei, et accepimus beneficium, ut fieremus quod non eramus; sicut qui adoptatur, antequam adoptaretur nondum erat filius ejus a quo adoptatur, jam tamen erat qui adoptaretur. Et ab hac generatione gratiae discernitur ille Filius, qui cum esset Filius Dei, venit ut fieret filius hominis donaretque nobis, qui eramus filii hominum, filios Dei fieri. Factus est quippe ille quod non erat, sed tamen aliquid aliud erat; et hoc ipsum aliquid Verbum Dei erat, per quod facta sunt omnia, et lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, et Deus apud Deum. Nos quoque per ejus gratiam facti sumus quod non eramus, id est filii Dei: sed tamen aliquid eramus, et hoc ipsum aliquid multo inferius, hoc est filii hominum. Descendit ergo ille, ut nos ascenderemus, et manens in natura sua factus est particeps naturae nostrae, ut nos manentes in natura nostra efficeremur participes naturae ipsius. *L. c.* c. 3 & 4, nr. 9 & 10. Vgl. In *Ps.* 52. De temp. serm. 10.

1) Non tamen sic: nam illum naturae nostrae participatio non fecit deteriorem; nos autem facit naturae illius participatio meliores ... *Misit* itaque *Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege* (*Gal.* 4, 4.). Nam legis sacramenta percepit, *ut eos qui sub lege erant, redimeret*, id est quos lex reos tenebat occidente littera, dum praeceptum non impleretur, antequam vivificaret Spiritus; quia *charitas Dei*, quae praeceptum implet, *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis* (*Rom.* 5, 5.). Proinde cum dixisset: *ut eos qui sub lege erant redimeret*, continuo subjunxit: *ut adoptionem filiorum reciperemus;* ut videlicet hujus gratiam beneficii discerneret ab illa Filii natura, qui missus est Filius, non per adoptionem factus, sed semper genitus Filius, ut participata natura filiorum hominum ad participandam etiam suam naturam adoptaret filios hominum. Quapropter etiam cum dixisset: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, modumque adjunxisset, ne carnalis intelligeretur nativitas, quod scilicet eis id praestiterit, *qui credunt in nomine ejus*, et per gratiam renascuntur spiritualem, *non ex sanguinibus, neque ex voluntate viri, neque ex voluntate carnis, sed ex Deo;* mox commendavit quasi hujus vicissitudinis sacramentum. Tanquam enim mirati tantum bonum non auderemus optare, statim subjunxit: *Et Verbum carofactum est, et habitavit in nobis* (*Joann.* 1, 14.) ... tanquam diceret: O homines nolite desperare vos fieri posse filios Dei, quia et ipse Filius Dei, hoc est, Verbum Dei, caro-

Diese hohe Auffassung der christlichen Gerechtigkeit und Gotteskindschaft als einer übernatürlichen Verähnlichung und Vereinigung mit Gott in Sein, Leben und Wirken, oder als eines *consortium divinae naturae*, haben die Väter, wie wir bereits an den Katechesen des heil. Cyrillus von Jerusalem sahen, auch in ihren Homilien dem Volke vorgetragen; so Petrus Chrysologus[1]), so Leo der Große†).

factum est, et habitavit in nobis. Reddite vicem; efficimini spiritus, et habitate in illo, qui carofactus est et habitavit in vobis. Neque enim jam desperandum est participatione Verbi fieri posse homines filios Dei, quando Filius Dei participatione carnis factus est filius hominis. Nos itaque mutabiles in melius commutati, participes efficimur Verbi: Verbum autem incommutabile nihil in deterius commutatum. L. c. nr. 10—12. Einen näheren Nachweis der Uebereinstimmung Augustin's mit den griechischen Vätern gibt Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 163, IV. Wir werden darauf in dem Tractate vom Urstande des Menschen und von der Gnade Christi zurückkommen.

1) *Homil.* 67 gründet er darauf seine herrliche Auslegung des Vaterunsers. Hoc, quod audituri estis, stupent Angeli, miratur coelum, pavet terra, caro non fert, auditus non capit, non attingit mens, tota sustinere non potest creatura: ego dicere non audeo, tacere non possum; Deus det, ut et vos audire possitis et ego dicere. — Quid est magis tremendum, quod se dedit terris Deus, aut quod vos dat coelo; — quod societatem carnis intrat ipse, aut quod vos facit consortium divinitatis intrare; — . . . quod ipse in vestram nascitur servitutem, aut quod vos sibi gignit in liberos; — quod suscipit paupertatem vestram, aut quod vos sibi facit haeredes, sui Unici cohaeredes? Est utique terribilius, quod terra transfertur in coelum, homo deitate mutatur, servitutis sors dominationis jura sortitur. — Sed hoc quamvis metuendum sit, tamen quia causa non docentem respicit, sed jubentem, accedamus filioli, quo vocat caritas, trahit amor, invitat affectio: Deum patrem viscera sentiant, vox personet, loquatur lingua, spiritus clamet, et totum quod in nobis est, respondeat gratiae, non timori. . . . — „Pater noster, qui es in coelis.“ Hoc quum dicis, . . ., intellige esse tibi genus de coelo, cujus pater habetur in coelo; et age, ut vivendo sancte sancto respondeas patri. Dei filium ille se probat, qui vitiis non obscuratur humanis, qui divinis virtutibus elucescit. — „Sanctificetur nomen tuum.“ Cujus genus sumus, ejus censemur et nomine; rogamus ergo ut nomen ejus, quod est in se et per se sanctum, sanctificetur in nobis . . . . — „Adveniat regnum tuum.“ Petimus, ut qui sibi regnavit semper, modo regnet in nobis, ut et nos in illo regnare possimus . . . . liberi perpetuam in vitam. — „Fiat voluntas tua.“ Hoc est regnum Dei, quando et in coelo et in terra Dei voluntas est sola, quando in omnibus hominibus Deus meus est, Deus vivit, Deus agit, Deus regnat, Deus est totum, ut juxta illud Apostoli Deus sit omnia in omnibus. „Panem nostrum etc. . . . .“ Coelestis pater coelestem panem coelestes filii ut postulemus hortatur. Ipse

VI. Diese in Schrift und Ueberlieferung so klar und ausdrücklich enthaltene christliche Grundwahrheit von der wesentlichen Uebernatürlichkeit des Heiles — der Anschauung Gottes in der Glorie, die unser Endziel ist, und der Heiligkeit und Gerechtigkeit, der ursprünglichen sowohl, als der in Christus wiederhergestellten, und der sie bewirkenden und auf sie vorbereitenden Gnade — haben die Theologen aller Schulen einmüthig vertheidigt und auf's Schärfste und Allseitigste erklärt.

Die göttliche Liebe des Wohlwollens bezüglich der Creaturen, lehrt der heil. Thomas, ist eine doppelte: die allgemeine, kraft der Gott alles liebt, was da ist, und durch welche er den Dingen das natürliche Sein verleiht; und die besondere, durch welche er die vernünftige Creatur über den Stand ihrer Natur hinaus zu einer Theilnahme an dem göttlichen Gute erhebt. Diese Liebe wird vorzugsweise Liebe genannt, weil Gott vermöge dieser Liebe der Creatur schlechthin das ewige Gut, das er selbst ist, will und gibt [1]). Hierin besteht das Wesen der Gnade im engeren und eigentlichen Sinne und des Uebernatürlichen.

Aus dieser besonderen Liebe hat Gott die vernünftigen Geschöpfe zu seiner Anschauung und dadurch zur Theilnahme an seiner eigenen göttlichen Seligkeit berufen. Die Anschauung Gottes ist aber wie über das natürliche Vermögen, so über alle natürlichen Ansprüche jeglicher Creatur, nicht nur der

---

dixit: ego sum panis, qui de coelo descendi. Ipse est panis, qui satus in Virgine, fermentatus in carne, in passione confectus, in fornace coctus sepulchri, in ecclesiis conditus, illatus altaribus, coelestem cibum quotidie fidelibus administrat.

†) Omnia dona excedit hoc donum, ut Deus hominem vocet filium, et homo Deum nominet patrem. *Sermo* 6 *de Nativ. Dni.* Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. *Sermo 1 de nativ. Dni.*

1) Quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum . . . Et secundum hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam: una quidem communis, secundum quam *diligit omnia quae sunt*, ut dicitur Sap. 11, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. *S. Th.* 1. 2, q. 110, a. 1, c. Vergl. Band 4, §. 197, V, 2; §. 198, II.

Menschen, sondern auch der Engel, erhaben. Denn Gott zu schauen, ist eine Gott allein natürliche Erkenntnißweise [1]); dieselbe kann daher einem erschaffenen Geiste nur durch eine übernatürliche Gabe Gottes, das Licht der Glorie, ermöglicht werden [2]).

Die Seligkeit ist aber Lohn der im Prüfungsstande geübten Gerechtigkeit. Da aber die Natur eines jeden Actes der Natur des Thätigkeitsprincipes, woraus er hervorgeht, entspricht: so kann das Geschöpf durch seine natürliche Kraft keinen Act setzen, der zur Erreichung des übernatürlichen Zieles befähigt und würdig ist; es bedarf daher hiezu einer höheren, übernatürlichen Kraft, der Kraft der Gnade. Daher kann das Geschöpf aus seiner natürlichen Kraft zwar natürlich gute, nimmer aber übernatürlich gute, der übernatürlichen Seligkeit würdige Werke thun [3]). Und das

1) Beatitudo hominis perfecta . . . consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed omnis creaturae, ut in primo ostensum est q. 12, a. 4. Naturalis enim cognitio cujuslibet creaturae est secundum modum substantiae ejus . . . Omnis autem cognitio, quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia. *S. Th.* 1. 2, q. 5, a. 5. Die nähere Begründung in S. Th. 1, q. 12, a. 4. ſ. Bd. 3. §. 137, S. 99—101. (2. Aufl. S. 93—95). Cf. *S. c. g.* l. 3, c. 49; 51; 52.

2) Omne quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam naturam; sicut si aër debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, . . . oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur Apoc. 21, 23, quod *claritas Dei illuminabit eam*, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est Deo similes, secundum illud *1 Joann.* 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est. S. Th.* 1, q. 12, a. 5, c.

3) Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi; et ideo videmus in rebus naturalibus, quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam; sed solum potest producere per suam operationem effectum suae virtuti proportionatum. Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, ut ex supra dictis patet, quaest. 5, art. 5, et ideo homo per sua naturalia non potest producere

gilt nicht nur von den meritorischen, sondern auch von den auf die Rechtfertigung nur vorbereitenden heilsamen Acten (actus salutares): denn auch sie müssen dem übernatürlichen Ziele, auf das sie gerichtet sind, comproportional und deßhalb wahrhaft übernatürlich sein, was sie nur durch die Gnade sind[1]).

Das wesentlich Uebernatürliche an den übernatürlichen Acten besteht aber in einer gewissen Theilnahme an der den göttlichen Acten eigenthümlichen specifisch göttlichen Vollkommenheit, oder, was dasselbe ist, in einer specifisch höheren Gottähnlichkeit. Wohl ist, wie die erschaffene Geistesnatur ein natürliches Ebenbild des göttlichen Wesens, auch das natürliche Erkennen und Lieben der Engel und der Menschen ein natürliches

---

opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam; potest tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod homini connaturale. *S. Th.* 1. 2, q. 109, a. 5.

1) Duplex est praeparatio voluntatis humanae ad bonum: una quidem, qua praeparatur ad bene (i. e. meritorie) operandum et ad Deo fruendum; et talis praeparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiae dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est art. praec. Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Ad hoc autem quod praeparet se homo ad susceptionem hujus doni, non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est art. 2 & 3 hujus quaest. Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem: et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est, quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis . . . Sic igitur cum Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni . . . Sed homines justos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhaerere, sicut bono proprio, secundum illud Psalmi 72, 27: *Mihi adhaerere Deo bonum* est; et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti . . . Unde patet quod homo non potest se praeparare ad lumen gratiae suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis. *S. Th.* 1. 2, q. 109, a. 6. Aus dieser Stelle geht auch hervor, wie scharf der heil. Thomas die übernatürliche Gnadenhilfe von dem natürlichen Concursus und der natürlichen Hilfe der Vorsehung unterscheidet.

Ebenbild des göttlichen Erkennens und der göttlichen Liebe. Allein durch das Licht der Glorie wird das Erkennen des erschaffenen Geistes zu einer höheren Gottebenbildlichkeit erhoben, indem der selige Geist durch Anschauung, also in derselben Weise Gott erkennt, wie dieser sich selbst erkennt. Dasselbe gilt von der mit der seligen Anschauung verbundenen Liebe, welche nicht jene natürliche Liebe des Geschöpfes zum Schöpfer, des Dieners zum Herrn, sondern eine Theilnahme an jener Liebe ist, womit Gott sich selbst, der Sohn den Vater liebt. Diese übernatürliche Erkenntniß und Liebe der Glorie beginnt aber bereits hienieden. Denn, wie wir gesehen haben[1]), ist der übernatürliche Glaube zwar noch nicht ein Schauen, aber durch Gottes Gnade inhärirt der Glaube unmittelbar, wie das selige Schauen, Gott der ersten Wahrheit[2]), und nimmt dadurch an jener wesentlich göttlichen Gewißheit Theil, welche der seligen Anschauung eigen ist[3]). Die übernatürliche Liebe aber ist bereits auf Erden wesentlich dieselbe, wie in der Glorie[4]): die auf der übernatürlichen Lebensgemeinschaft mit Gott beruhende[5]), in einer Theilnahme an der göttlichen Liebe bestehende[6]) Liebe der Kindschaft. Sowie aber Gott den Potenzen des erschaffenen Geistes zur Setzung übernatürlicher Acte, sei es bleibend, sei es, wie bei den der Rechtfertigung vorangehenden salutaren Acten, nur vorübergehend, übernatürliche Kräfte verleiht, so ist es auch entsprechend, daß er das Wesen oder die Natur des erschaffenen Geistes, in welcher alle Potenzen und deren Acte wurzeln, übernatürlich erhebe und verkläre, ihr dadurch eine andere und höhere, als die blos natürliche, Aehnlichkeit mit dem unerschaffenen Geiste ver-

1) Bd. 1, §. 56, III. Vgl. §. 58—60. *S. Th.* 2. 2, q. 6, a. 1 abgedr. Bd. 1, S. 641, Note 2 (2. Aufl. S. 617, Note 1).

2) Cf. *Thom.* De verit. q. 14, a. 8 abgedr. Bd. 1, S. 644, Note 1 (2. Aufl. S. 619, Note 1). Vgl. a. 2, c. abgedr. Bd. 1, S. 647, Note 2 (2. Aufl. S. 622, Note 2).

3) Ueber die Supernaturalität auch der Hoffnung, überhaupt der göttlichen Tugenden, werden wir in der Rechtfertigungslehre handeln. Hier genügt eine bloße Andeutung. Einstweilen vgl. die Bd. 1, S. 657, Note 3 (2. Aufl. S. 632, Note 3) angeführten Stellen des heil. Thomas.

4) Charitas non est qualiscunque amor Dei, sed amor Dei, quo diligitur ut beatitudinis objectum, ad quod ordinamur per fidem et spem. *S. Th.* 1. 2, q. 65, a. 5, ad 1. Vgl. unten S. 402, Note 1.

5) Charitas fundatur super quadam communicatione supernaturali. *S. Th.* 2. 2, q. 24, a. 2, ad 1.

6) Charitas . . . est quaedam participatio divinae charitatis. *S. Th.* 2. 2, q. 23, a. 2, ad 1.

leihe [1]), sie zu einem höheren gottähnlichen Sein erhebe [2]) und in diesem Sinne sie theilhaftig mache göttlicher Natur. Das Alles gilt nicht nur für den Stand der Vollendung und Glorie, sondern bereits hienieden für den Stand der Prüfung und Gnade. Daher ist das Leben der Glorie nur die Vollendung und volle Offenbarung des Lebens der Gnade und sind Gnade und Glorie dem Wesen nach Eins [3]). In dieser Auffassung des Uebernatürlichen stimmen mit dem heil. Thomas nicht nur die Scholastiker aller Schulen [4]), sondern auch alle ange-

---

1) Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis, ita etiam per naturam animae participat secundum quandam similitudinem naturam divinam per quandam regenerationem, sive recreationem. *S. Th.* 1. 2, q. 110, a. 4, c.

2) Gratia ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevat ... Cum enim nullius operatio supra facultatem naturae operantis extendatur, oportet, quod si operatio alicujus supra id quod naturaliter potest extenditur, etiam natura quodammodo supra seipsam elevetur. *Thomas*, In 3 Sent., dist. 26, q. 1, a. 3.

3) Gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. *S. Th.* 2. 2, q. 24, a. 3, ad 2. Sicut enim charitas viae non evacuatur, sed perficitur in patria, ita etiam et de lumine gratiae est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat. *S. Th.* 1. 2, q. 111, a. 3, ad 2.

4) Es genügt, den heil. Bonaventura *Breviloquium* P. 5, c. 1 anzuführen. De gratia igitur, in quantum est donum divinitus datum, haec tenenda sunt, scilicet quod ipsa est donum, quod a Deo immediate donatur et infunditur. Etenim cum ipsa et in ipsa datur Spiritus sanctus, qui est donum increatum, *optimum, et perfectum, quod descendit a Patre luminum (Jacob. 1. 17)* per Verbum incarnatum, secundum quod Joannes in Apocalypsi vidit fluvium splendidum ad modum crystalli procedere de sede Dei et agni *(Apocal. 22. 1. seqq.)*. Ipsa nihilominus est donum, per quod anima efficitur sponsa Christi, filia Patris aeterni, et templum Spiritus sancti; quod nullo modo fit nisi ex dignativa condescensione, et condescensiva dignatione majestatis aeternae per donum gratiae suae. Ipsa denique est donum, quod animam purgat, illuminat et perficit: vivificat, reformat et stabilit: elevat, assimilat et Deo jungit, ac per hoc acceptabilem facit; propter quod donum hujusmodi gratia gratum faciens recte dicitur, et debuit appellari. Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia cum primum principium productivum pro sua summa benevolentia fecerit spiritum rationalem capacem beatitudinis aeternae; et reparativum principium capacitatem illam infirmatam per peccatum reparaverit ad salutem; et beatitudo aeterna consistit in habendo summum bonum, et hoc est Deus, et bonum excellens improportionabiliter omnem humani obsequii dignitatem; nullus omnino ad illud summum bonum dignus est

ſehenen ſcholaſtiſchen und poſitiven Theologen der ſpäteren Zeit überein. Auch betrachten ſie dieſe Lehre keineswegs etwa als eine nur probabele theologiſche Meinung, ſondern als unzweifelhafte, in

---

pervenire, cum sit omnino supra omnes limites naturae, nisi a Deo condescendente sibi evelevetur ipse supra se. Deus autem non condescendit per sui essentiam incommutabilem, sed per suam influentiam ab ipso manantem; nec spiritus elevatur supra se per situm localem, sed per habitum deiformem. Necesse est igitur spiritui rationali, ut dignus fiat aeternae beatitudinis, quod particeps fiat influentiae deiformis. Haec autem influentia deiformis, quia est a Deo, et secundum Deum, et propter Deum; ideo reddit imaginem nostrae mentis conformem beatissimae Trinitati, non tantum secundum ordinem originis, verum etiam secundum rectitudinem electionis, et secundum quietudinem fruitionis. Et quoniam qui hoc habet, immediate ad Deum reducitur, sicut immediate ei conformatur; ideo donum illud immediate donatur a Deo, tanquam a principio influxivo, ut sicut immediate emanat a Deo Dei imago, sic immediate manat ab ipso Dei similitudo, quae est divinae imaginis perfectio deiformis, et ideo dicitur imago recreationis. Rursus, quoniam qui fruitur Deo, Deum habet; ideo cum gratia, quae sua deiformitate disponit ad Dei fruitionem, datur donum increatum, quod est Spiritus sanctus, quod qui habet, habet Deum. Et quoniam nullus Deum habet, quin ab ipso specialiter habeatur; nullus habet et habetur a Deo, quin ipsum praecipue et incomparabiliter diligat et diligatur ab eo, sicut sponsa a sponso; nullus sic diligitur, quin ad aeternam beatitudinis haereditatem adoptetur pro filio: hinc est, quod gratia gratum faciens facit animam templum Dei, sponsam Christi *(Cant. 1. seqq.)*, et filiam Patris aeterni. Et quia hoc non potest esse, nisi ex summa dignatione et condescensione Dei; ideo illud non potest esse per habitum aliquem naturaliter insertum, sed solum per donum divinitus gratis infusum, quod expresse apparet, si quis ponderet quantum est esse Dei templum, Dei filium, Dei nihilominus indissolubiliter et quasi matrimonialiter per amoris et gratiae vinculum copulatum. Postremo, quia mens nostra non efficitur conformis beatissimae Trinitati secundum rectitudinem electionis, nisi per vigorem virtutis, splendorem veritatis et fervorem caritatis; et vigor virtutis animam purgat, stabilit, et elevat; splendor veritatis animam illuminat, reformat, et Deo assimilat; fervor caritatis animam perficit, vivificat, et Deo conjungit *(Galat. 2, 20)*, et ex his omnibus homo Deo placens et acceptus existit: hinc est, quod illa influentia deiformis dicitur habere omnes decem actus praedictos, ita tamen, quod denominatur ab ultimo, sicut a completissimo. Dicitur enim gratia gratum faciens, quia habentem facit Deo gratum, cum non solum gratis detur a Deo, verum etiam sit secundum Deum, et propter Deum; cum ad hoc sit, ut per ipsam opus manans a Deo revertatur in Deum, in quo, ad modum circuli intelligibilis, consistit omnium spirituum rationalium complementum. Einige in dieſer Stelle berührten Punkte, wie die Innewohnung des heiligen Geiſtes, werden ſpäter ihre Beſprechung finden.

Schrift und Tradition wohlbegründete katholische Wahrheit.

V. Die Kirche hat diese Lehre von dem Uebernatürlichen sowohl unmittelbar als mittelbar bestätigt und gegen alle je auftretenden Leugnungen und Entstellungen in Schutz genommen. Der Römische Katechismus will, daß die Lehre von der alle unsere Begriffe übersteigenden übernatürlichen Herrlichkeit der Gnade und Glorie und von der wesentlichen Identität beider dem christlichen Volke zur Erkenntniß gebracht werde[1]).

Die Lehrentscheidungen der Kirche gegen die Pelagianer und Semipelagianer über die absolute Nothwendigkeit der Gnade zu jedem, auch dem mindesten heilsamen Acte und zum ersten Anfange desselben beruhen ganz und gar auf der Voraussetzung, daß diese Acte secundum substantiam übernatürlich sind. Die Supernaturalität der Gnade, der actualen sowohl als der habitualen, ist in sämmtlichen Lehrentscheidungen des Tridentinums über den Urstand und die Erbsünde, sowie über die Gnade Christi, die Rechtfertigung und das Verdienst theils vorausgesetzt und enthalten, theils ausdrücklich ausgesprochen. In den Lehrentscheidungen gegen die

---

1) Verum prae ceteris ejus (Spiritus sancti) amplissimis muneribus gratia illa praedicanda est, quae nos justos facit, signatque „Spiritu promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostrae (*Eph.* 1, 13. 14.)." Hoc enim mentem nostram arctissimo amoris vinculo Deo jungit, ex quo fit, ut summo pietatis studio accensi, novam vitam instituamus, ac „naturae divinae participes effecti (*2 Petr.* 1, 4), filii Dei nominemur et simus (*1 Joann.* 3, 1)." *Cat. Rom.* Pars 1, cap. 9, quaest. 8. Est autem gratia ... divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit. P. 2, c. 2, q. 49. Necesse est autem prius ponere regnum gratiae; neque enim fieri potest, ut in illo regnet Dei gloria, nisi ejusdem gratia in illo regnarit. Est vero gratia ipsius sententia Salvatoris „fons aquae salientis in vitam aeternam (*Joann.* 4, 14)." Gloriam autem quid esse dicemus, nisi gratiam quandam perfectam et absolutam? Pars 4, c. 11, q. 11. O nos felices, si tantum luminis nobis praeferret Jesus Christus, ut illam videre possemus divinae gratiae margaritam (cf. *Matth.* 13, 44), qua ipse regnat in suis (nam et nostra omnia, et nos ipsos venumdaremus, ut emptam illam tueremur;) tum enim denique nobis id non dubitanter dicere liceret: „Quis nos separabit a caritate Christi?" Praestantem vero regni gloriae excellentiam, si, quae sit, scire volumus: eandem de illa et Prophetae et Apostoli vocem atque sententiam audiamus: „Oculus non vidit, neque auris audivit neque in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum (*Js.* 64, 4. *1 Cor.* 2, 9)." P. 4, c. 11, q. 16.

Bajaner und Janseniſten[1]) iſt allſeitig und auf's ſchärfſte formulirt, daß nicht nur die Gnade Chriſti, ſondern auch die urſprüngliche Gerechtigkeit des Menſchen und der Engel im ſtrengen und eigentlichen Sinne übernatürlich, ein donum naturae superadditum et non debitum, eine exaltatio supra naturam hominis, eine sublimatio in consortium divinae naturae und ad statum deificum, eine adoptio in filium Dei, und deßhalb der status naturae purae möglich iſt. Denſelben Irrlehrern gegenüber wurde auch der ſpecifiſche Unterſchied zwiſchen natürlich und übernatürlich guten Acten und Tugenden, insbeſondere zwiſchen der natürlichen und übernatürlichen Liebe zu Gott, der natürlichen und übernatürlichen Gerechtigkeit und Geſetzeserfüllung auf's präciſeſte ausgeſprochen. Auch jene ungenügenden und irrigen Theorien moderner Theologen, welche die Gnade nur dazu nothwendig und gegeben erachten, um die durch den Sündenfall geſchwächte natürliche Geiſtes- und Willenskraft der Menſchen zu ſtärken und ihr das Uebergewicht über die Sinnlichkeit zu verſchaffen, wurde in der Verurtheilung der Hermeſiſchen und Günther'ſchen Irrthümer verworfen[2]). Solchen modernen ſemirationaliſtiſchen Auffaſſungen der Gnade und Gerechtigkeit gegenüber haben daher auch die neueren Provinzialconcilien die Uebernatürlichkeit unſeres Endziels und der Gerechtigkeit und Gnade, der urſprünglichen ſowohl als der in Chriſto wiederhergeſtellten, beſonders hervorgehoben[3]).

---

1) S. oben S. 381, Note 1.

2) Insbeſondere wurden die Hermeſiſchen Schriften auch wegen der darin enthaltenen Irrthümer circa protoparentum statum, peccatum originale ac hominis lapsi vires von Gregor XVI. durch das Decret vom 26. September 1835 cenſurirt. Ueber die beßfallſigen Irrthümer des Hermes, die wir ſpäter in der Lehre vom Urſtande und der Erbſünde, von der Gnade und Rechtfertigung näher betrachten, vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorz., Bd. 2, S. 14 ff.; S. 191 ff.; S. 274 ff.; S. 551 ff.; S. 607 ff. In welche ungenügende und irrige Anſichten auch Hirſcher gefallen iſt ſ. a. a. O. S. 328 ff.; S. 547 ff.; S 667 ff.

3) So namentlich das Wiener Provinzialconcil von 1858 und das Cölner 1860. Vgl. *Vienn.* Tit. 1, c. 1 . . . . . Est autem Dei cognitio, quae supra omnis naturae creatae vires exaltata est prout coelum supra terram. Deum videre, sicuti est, divinae solum naturae connaturale est; creatura omnis, quantumvis excellens, ad summum istud gloriae ac beatitudinis fastigium elevari nequit sine auxilio gratiae naturae ejus indebito. Conditoris benignitas non tantum Angelos sed etiam homines vocare voluit, ut ipsum in sua essentia videant et amore huic cognitioni correspondente diligant: unde protoparentes nostros gratia supernaturali auctos in sanctitate et justitia constituit etc. Aus dem *Coloniense* heben wir hervor *Pars 1, Tit. 4, c. 15:* Status justitiae originalis erat supernaturalis minimeque debitus naturae humanae, ac proinde Deus hominem donis

Das allgemeine Vaticanische Concil bezeichnet als Hauptquelle der modernen Irrthümer auf dem Gebiete der Theologie, daß man die richtige Unterscheidung zwischen Natur und Gnade und folglich zwischen menschlichem Wissen und göttlichem Glauben verkannte [1]). In seinen Lehrentscheidungen über Glauben und Wissen [2]) hat es auch die Uebernatürlichkeit unseres Endzieles und der dazu führenden Heilsgnade und den wesentlichen Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung auf's neue verkündigt.

Wie die Kirche den reinen und vollen Begriff des Uebernatürlichen allen naturalisirenden Umdeutungen und Abschwächungen gegenüber schützte, so ist sie auch allen pantheisirenden Entstellungen falscher Mystik entgegengetreten. Die Behauptung der häretischen Begharden, daß jede vernünftige Creatur in sich selbst von Natur selig sei, und um Gott zu schauen und zu genießen, der Erhebung durch das Licht der Glorie nicht bedürfe, wurde auf dem allgemeinen Concil von Vienne verworfen [3]). Deßgleichen verurtheilte die Kirche alle Lehren, welche die Seele in emanatistischer oder pantheistischer Weise als göttlichen Wesens betrachteten, sowie die damit zusammen-

---

supernaturalibus non instruendum condere poterat. Dona autem supernaturalia sunt illa, quibus humana natura ad altiorem ordinem elevatur, i. e. perfectionem aliquam recipit, quae ejus vires proindeque id, quod exigere ipsa quodammodo potest, transcendit . . . Supernaturalis proin dicenda est illa gratia sanctificans, qua homo adeo supra conditionem suam elevatur, ut filius Dei esset per adoptionem fieretque idoneus, qui felicitatem illam consequeretur, quae, quum in Dei cognitione intuitiva consistat, omnem hominis naturalem facultatem transcendit . . . *Tit. 7, c. 27:* Genuinam et catholicam gratiae ad vitam aeternam nos ducentis notionem, quae quum alias, tum ex ejusdem contra Pelagianos et Semipelagianos assertione quam maxime est manifestata, ab illis perverti declaramus, qui gratiam non in supernaturali dono, sed potius in quacunque Dei in creaturam actione reponunt . . . Cf. *cap. 28.*

1) *Constit. de fide* prooem. in der Bd. 1, S. 126, Note 1 (2. Aufl. S. 121, Note 1) angeführten Stelle.

2) *Const. de fide,* c. 2—4. Namentlich ist die Stelle c. 2 hervorzuheben: Non hac tamen causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum. Sodann gehören hierher die Aussprüche über die Mysterien c. 4, zu denen ganz wesentlich unser letztes Ziel und die dazu befähigende Gnade gehört. Abgedr. Bd. 2, S. 814, Note 1 (2. Aufl. S. 792, Note 1).

3) *Clement.* 3 de haeret. 3, abgedr. Bd. 3, S. 115, Note 2 (2. Aufl. S. 109, Note 2.)

hängenden Lehren eines falschen Mysticismus, die Seele werde in dem Sinne vergöttlicht, daß sie ihr eigenes Sein und Leben verliere, mit dem göttlichen Wesen identificirt werde und so zu dem göttlichen Sein, von dem sie ausgegangen, zurückkehre [1]).

§. 279.

Nähere Erklärung des Uebernatürlichen überhaupt in seinem Verhältnisse zur erschaffenen Natur und zu Gott [2]).

Nach der bisher dargelegten und bewiesenen Lehre der Offenbarung und der Kirche ist das Uebernatürliche im engsten und eigentlichsten Sinne ein Gut (bonum) oder eine Vollkommenheit, welche einer erschaffenen Natur als ihrem Subjecte inhärirt, aber aus der Kraft und Thätigkeit weder dieser Natur, noch irgend eines anderen Geschöpfes entsprungen und ebenso wenig von der natürlichen Bestimmung dieses Geschöpfes und der gesammten natürlichen Schöpfung gefordert, mithin im eigentlichen und vollen Sinne der erschaffenen Natur hinzugefügt und ihr nicht geschuldet (naturae superadditum et indebitum) ist, da sie in einer accidentalen Theil-

---

1) Hierher gehören namentlich: der fünfte der von Leo d. Gr. in den Ep. dogmat. ad Turribium verworfenen Priscillianistischen Sätze. Quod animam hominis divinae asserant esse substantiae, nec a natura creatoris sui conditionis nostrae distare substantiam; verschiedene der von Johann XXII. verworfenen Sätze Ekkards, namentlich Prop. 26: Omnes creaturae sunt purum nihil. Prop. 27: Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis. Et hoc est intellectus; ferner verschiedene der von Innocenz XI. verworfenen Sätze des Molinos, namentlich Prop. 5: Nihil operando anima se annihilat, et ad ipsum principium redit et ad suam originem, quae est essentia Dei, in qua transformata remanet ac divinizata, et Deus tunc in se ipso remanet; quia tunc non sunt amplius duae res unitae, sed una tantum, et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis, et anima seipsam annihilat in esse operativo.

2) Wir fassen hier zunächst die Gnade und Glorie in's Auge; von der hypostatischen Union und ihrem Verhältnisse zu Gnade und Glorie werden wir später insbesondere reden. Sodann betrachten wir hier nur jene Bestimmungen des Uebernatürlichen, welche überhaupt oder im Allgemeinen, nämlich für alle Geschöpfe, die Engel sowohl, als die Menschen, und sowohl für den Urstand als den der gefallenen und wiederhergestellten Natur gelten, indem wir das Besondere und Eigenthümliche in der Lehre von den Engeln und dem Menschen behandeln. Dabei beschränken wir uns auf die Erklärung der Grundbegriffe, wie sie aus der im vorausgehenden Paragraphen dargelegten katholischen Lehre sich ergeben; die specielleren Fragen werden später in den einzelnen Lehrstücken ihre Erledigung finden.

nahme an der Vollkommenheit der göttlichen Natur (participatio divinae naturae) besteht. Hieraus ergibt sich das Verhältniß des Uebernatürlichen einestheils zur erschaffenen und anderntheils zur unerschaffenen Natur.

Aus der näheren Erklärung dieses doppelten Verhältnisses wird das Wesen des Uebernatürlichen noch vollkommener erhellen.

I. Das Uebernatürliche ist ein Gut, eine Vollkommenheit. Ein Defect, insbesondere die Sünde, kann daher an sich ebenso wenig als etwas Uebernatürliches, wie als etwas Natürliches bezeichnet werden; vielmehr steht das Uebel und das Böse im Widerspruch sowohl mit der Natur, als mit der Uebernatur, und ist insofern etwas Widernatürliches[1]). Wohl aber kann man sagen, daß das Böse, die Sünde, insofern einen nur natürlichen Charakter habe, als dadurch die Creatur eines natürlichen Gutes beraubt ist; daß dagegen ein Böses, eine Sünde insofern einen übernatürlichen Charakter trage, als sie in der Beraubung eines übernatürlichen Gutes bestehen[2]), wie wir dieses in der Lehre von der Sünde der Engel und der Menschen näher betrachten werden.

II. Das Uebernatürliche ist an einer erschaffenen Natur oder einem Natürlichen als an seinem Subjecte. Es hat daher ein Natürliches zu seiner Voraussetzung und verhält sich zu demselben wie ein Accidenz zu seinem Subjecte. Daher das Axiom: gratia praesupponit naturam. Ein an und für sich seiendes Uebernatürliches, eine übernatürliche Substanz kann es daher, wie wir bereits[3]) sahen, nicht geben. Wohl kann man Gott im Vergleich zu den Creaturen die schlechthin übernatürliche Substanz nennen und sagen, daß die übernatürlichen Vollkommenheiten, welche in den Creaturen accidentaliter sind, substantialiter in Gott seien; allein wir wissen auch, daß eben deßhalb in Gott selbst kein Unterschied zwischen Natur und Uebernatürlichem besteht[4]).

III. Das Uebernatürliche inhärirt einer erschaffenen Natur und ist ihr insofern eigen, ein ihr gehöriges Gut; allein es ist nicht aus ihr hervorgegangen, und insofern ist es der Natur nicht eigen, sondern ihr von Außen, nämlich von Gott, zugekommen, ihr geschenkt, ihrer natürlichen Vollkommenheit hinzugefügt und eben deßhalb eine über die Natur erhabene, oder eine übernatürliche Vollkommenheit.

Wenn wir aber das Uebernatürliche ein donum naturae *superadditum* nennen und sagen, es sei nicht aus der Natur selbst

1) Vgl. *Palmieri*, De Deo creante, S. 283.
2) Vgl. oben §. 267, VI, 2. S. 190.
3) §. 278, II. S. 380. — 4) Vgl. oben §. 278, I.

entsprungen, sondern ihr, wie die Väter sich ausdrücken, „von Außen[1])“ oder „von Oben“ mitgetheilt, so wird dadurch das Uebernatürliche, die Gnade und Glorie, keineswegs als etwas der geschöpflichen Natur „Aeußerliches“, mit ihr nur äußerlich, gleichsam mechanisch, wie etwa das Kleid mit dem Leibe, ein Oberbau mit dem Unterbau, verbundenes bezeichnet, wie von protestantischer und rationalistischer Seite, unter gänzlicher Mißverstehung des Ausdruckes »superadditum«, der katholischen Lehre vorgeworfen wurde; es wird vielmehr dadurch nur ausgesprochen, daß die übernatürlichen Vollkommenheiten nicht in der Natur des Geschöpfes ihren Ursprung haben, nicht aus dessen Wesen und Kräften hervorgegangen, sondern ihr von Gott in übernatürlicher Weise mitgetheilt sind[2]). Sowie Gott von dem Geschöpfe absolut verschieden, aber ihm innerlichst gegenwärtig ist, ebenso sind auch die übernatürlichen Gaben der Gnade und Glorie von dem erschaffenen Geiste, dem sie verliehen sind, von seinen natürlichen Kräften und von den Producten ihrer Bethätigung zwar wesentlich verschieden, aber *innerlichst mit ihnen verbunden*, indem sie nicht nur die Kräfte und Thätigkeiten, sondern, wie wir bereits sahen[3]), auch das Wesen des erschaffenen Geistes selbst, seiner creatürlichen Eigenthümlichkeit unbeschadet, innerlich durchdringen, erhöhen und verklären. Wenn daher die Väter, nach dem Vorgange der heiligen Schrift, das Verhältniß der übernatürlichen Gaben zur Natur mit rein äußerlichen Verbindungen, z. B. des Gewandes mit dem Leibe[4]), vergleichen, so sind es eben der sinnlichen Anschauung entnommene inadäquate Vergleiche, die durch andere Vergleiche ergänzt werden. Aber auch diese anderen Vergleiche, deren sich die Väter und Theologen nach dem Vorgange der Offenbarung vorzugsweise bedienen, um die innige Durchdringung

---

1) Ἔξωθεν τῆς οὐσίας. *Joann. Damasc.* De fid. orth. l. 2, c. 3. S. oben S. 391, Note 4. Ebenso *Basil.* De Spir. s. l. 1, c. 7.

2) In ähnlichem Sinne lehrt der Wahrheit gemäß *Aristoteles*, daß die vernünftige Seele von Außen in den Leib gekommen, um dadurch auszudrücken, daß sie weder ein Theil, noch ein Product der Materie sei; dadurch aber lehrt er so wenig eine nur äußerliche Verbindung des Leibes mit der Seele, daß er diese vielmehr als die Entelechie des organischen Leibes bezeichnet. *De anima* l. 2, c. 1, 11; l. 2, c. 1, 13. — 3) Vgl. oben S. 402, Note 1 und 2.

4) Der Apostel gebraucht diesen Vergleich von der Glorie, um auszudrücken, daß in der Glorie die menschliche Natur, insbesondere der menschliche Leib fortbesteht; daß er aber dadurch keine blos äußerliche Vereinigung derselben mit den Seligen versteht, sagt er sofort durch den so energischen Ausdruck, daß das Sterbliche vom Leben verschlungen werde: Nolumus exspoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur, quod mortale est, a vita. *2 Cor.* 5, 4.

und die Verklärung der Natur durch die Gnade und Glorie zu veranschaulichen, sind selbstverständlich in mehr als einer Beziehung inadäquat; so der Vergleich mit der Durchdringung eines Stoffes von einer Farbe oder einem Wohlgeruche, mit der Durchleuchtung eines Krystalles durch das Licht der Sonne, mit der Durchdringung des Metalls von der Gluth des Feuers, mit der Veredlung des Baumes durch das Pfropfreiß, mit der Durchsäuerung des Brodes durch das Ferment, mit der Mittheilung des Lebens aus dem Weinstock an die Reben, aus Haupt und Herz an die Glieder, mit der Beseelung des Leibes durch die Seele. So geeignet diese Vergleiche sind, die innige Verbindung des Uebernatürlichen mit der Natur und die Vervollkommnung der letzteren durch ersteres zu versinnlichen, so kann doch alles Natürliche nur ein höchst unvollkommenes Bild des Uebernatürlichen sein; schon aus dem Grunde, weil alle diese Bilder der Naturordnung angehören, das Verhältniß aber, in welchem die natürlichen Dinge zu einander stehen, wesentlich verschieden ist von dem Verhältnisse Gottes und des Göttlichen zu den Creaturen und dem Creatürlichen. Das Uebernatürliche und seine Verbindung mit der Natur ist eben ein Glaubensgeheimniß, das weder unser Verstand adäquat begreifen und noch unsere Phantasie in einem Sinnbilde entsprechend darstellen kann, das wir nur auf Grund des Glaubens auf dem Wege der Analogie und der Negation richtig, wenn auch unvollkommen, zu erfassen vermögen.

IV. Um den Begriff des Uebernatürlichen im engsten und eigentlichen Sinne in seiner ganzen Fülle und Reinheit festzustellen, müssen wir noch genauer bestimmen, in welchem Sinne und Umfang die übernatürlichen Güter im strengen Sinne naturae *superaddita* sind. Dieser Ausdruck besagt nicht etwa blos, daß dieselben in irgend einer Weise und Beziehung, sondern daß sie schlechthin und in jeder Beziehung über jegliche Kraft und jedes Vermögen einer jeden erschaffenen Natur, nicht nur der Menschen, sondern auch der Engel erhaben sind.

In der Natur des Geschöpfes, wie vollkommen sie sei, liegt also schlechthin keine Kraft, kein Vermögen, keine Anlage, Neigung, Vorbereitung zu den übernatürlichen Gütern der Gnade und der Glorie, also namentlich keine active Potenz, keine „Wurzel", kein „Keim" des Uebernatürlichen. Daher vermag kein noch so guter und vollkommener Gebrauch, keine noch so günstige Entwickelung der rein natürlichen Kräfte des Geschöpfes übernatürliche Acte, übernatürliche Tugenden, einen übernatürlichen Zustand hervorzubringen. In der Natur liegt eine active Potenz zu Natürlichem, aber absolut nicht zu Uebernatürlichem. Daher kann

kein Geschöpf als solches aus seiner natürlichen Kraft weder in sich selbst, noch in einem anderen Geschöpfe irgend welche übernatürliche Wirkung hervorbringen. Daher liegt auch in keinem Geschöpfe eine passive Potenz oder eine Empfänglichkeit aus der natürlichen Einwirkung anderer Geschöpfe Uebernatürliches in sich aufzunehmen.

Dieses absolute Unvermögen der reinen Natur für Uebernatürliches hat seinen Grund in dem Wesen der Natur und in dem Wesen des Uebernatürlichen; also nicht etwa in einem Verderben oder in einer Schwäche der Natur als solcher. Daher ist nicht nur die gefallene, durch Sünde verderbte und geschwächte, sondern eine jede pure Natur, auch die sündelose, unverdorbene und ungeschwächte absolut unfähig auch zum geringsten Uebernatürlichen.

Daher kann auch die Natur durch keine bloße Anregung, Bewegung, Unterstützung, quantitative Steigerung ihrer rein natürlichen Kraft und Wirksamkeit zu übernatürlichen Acten befähigt und in einen übernatürlichen Zustand erhoben werden.

Daher besteht die Gnadenwirksamkeit, durch welche Gott das Geschöpf zu übernatürlichen Acten befähigt und in einen übernatürlichen Zustand erhebt, keineswegs in einer bloßen Weckung, Bewegung, Leitung, Stärkung und Unterstützung der rein natürlichen Kräfte, obwohl die göttliche Gnade auch alles dieses bewirken kann und wirklich bewirkt, sondern vor Allem und wesentlich in der Verleihung einer specifisch übernatürlichen Kraft und Fähigkeit. Die übernatürliche Erkenntniß des Glaubens und gar der seligen Anschauung ist keineswegs ein besonders hoher Grad natürlicher Erkenntniß oder eines natürlichen Glaubens, sondern sie ist eine specifisch andere und wesentlich höhere, weil übernatürliche Erkenntniß [1]). Ebenso ist die übernatürliche Liebe von der natürlichen Liebe zu Gott nicht etwa nur dem Grade, sondern der Art nach verschieden, und dasselbe gilt von allen anderen Tugenden und Tugendacten. Daher ist die übernatürliche Gerechtigkeit nicht etwa nur eine besonders reine, starke, vollständige, natürliche Gerechtigkeit, sondern sie ist von der rein natürlichen Gerechtigkeit specifisch verschieden und specifisch über sie erhaben. Auch wird ein seiner Wesenheit nach natürlicher Act oder Habitus, z. B. der natürlichen Erkenntniß, natürlichen Liebe, natürlichen Gerechtigkeit, nicht dadurch zu einem specifisch übernatürlichen, daß er durch die Hilfe Gottes zu Stande kommt,

1) Vgl. Bd. 1, §. 56, III.

wenn diese göttliche Hilfe eben nur die natürliche Kraft unterstützt, nicht aber mit der Verleihung einer neuen specifisch übernatürlichen Kraft und Fähigkeit verbunden ist. Ein solcher mit Gottes Hilfe vollbrachter specifisch natürlicher Act ist nur secundum modum, nicht aber, worauf es hier ankommt, secundum substantiam übernatürlich.

Der dogmatische Beweis dieser Wahrheit liegt in dem bereits Gesagten, wird aber auch noch in der Gnadenlehre allseitig geführt werden. Hier sei nur an die bereits den Semipelagianern gegenüber declarirte dogmatische Wahrheit erinnert, daß die rein natürliche Kraft außer Stande ist, auch nur den geringsten Anfang eines heilsamen Actes zu setzen, daher, wie das Tridentinum aufs Neue erklärte, jeder, auch der erste Anfang der Vorbereitung auf die Rechtfertigung die übernatürliche Gnade zur Voraussetzung hat; während auf der anderen Seite nicht minder dogmatisch feststeht, daß die Natur, auch die gefallene, keineswegs die Fähigkeit verloren hat, irgend welche natürlich guten Acte zu setzen und irgend welche natürlichen Tugenden zu erwerben [1]).

Alle hingegen, welche den richtigen und vollen Begriff des Uebernatürlichen nicht festhalten, und in Folge davon als wesentliche Wirkung der Gnade lediglich eine Anregung, Stärkung, Bewegung und Lenkung der natürlichen Geistes- und Willenskraft des vernünftigen Geschöpfes betrachten und in Folge davon zwischen natürlichem und übernatürlichem Glauben, natürlicher und übernatürlicher Liebe und Gerechtigkeit nicht oder nicht richtig unterscheiden, müssen nothwendig entweder die absolute Nothwendigkeit der Gnade zu allem heilsamen Guten leugnen und mit den Semipelagianern behaupten, daß die Natur aus sich wenigstens einen Anfang des Heiles machen könne; oder aber sie müssen mit prädestinatianischen Häretikern der Natur, insbesondere der gefallenen Natur, jede Möglichkeit absprechen, ohne Gnade irgend etwas auch nur natürlich Gutes zu wirken.

V. Das Uebernatürliche ist nicht nur der Natur hinzugefügt, sondern auch der Natur, auch der nicht gefallenen und sündelosen, positiv und formaliter nicht geschuldet [2]).

Wir sagen,

1. das Uebernatürliche sei der Natur nicht geschuldet. Damit

---

1) Vergl. oben S. 191, Note 2.

2) In wiefern Bajus und Jansenius das superadditum zugaben, das indebitum bezüglich des menschlichen Endzieles und der ursprünglichen Gerechtigkeit leugneten, werden wir in der Lehre vom Urstande des Menschen näher betrachten. Vergl. Scheeben, Dogm. Band 2, §. 161.

negiren wir nicht nur das debitum *meriti* und lehren, daß die Natur durch ihre sittliche Thätigkeit Uebernatürliches nicht verdienen könne, sondern wir leugnen auch das debitum *naturae* und behaupten, daß kein Geschöpf auf Grund der ihm von Gott verliehenen Natur und der gesammten von Gott vermöge der natürlichen Schöpfung festgesetzten natürlichen Ordnung einen Anspruch auf Uebernatürliches habe und haben könne.

Es wird damit also nicht in Abrede gestellt, daß ein Geschöpf auf Grund übernatürlicher Bestimmung und übernatürlicher Gaben in der übernatürlichen Ordnung einen Anspruch auf andere übernatürliche Gaben haben könne; so schuldet Gott unter Voraussetzung, daß er die vernünftige Creatur zur Glorie bestimmte, die zur Erreichung dieses übernatürlichen Zieles nothwendige übernatürliche Gnade, wie er ihr auf Grund der von ihm festgesetzten natürlichen Ordnung die zur Erreichung des natürlichen Zieles nothwendigen natürlichen Gaben vermöge seiner Weisheit und Gerechtigkeit schuldet[1]).

2. Wir sagen, der Natur sei Uebernatürliches positiv und formaliter nicht geschuldet, um dadurch die absolute Gratuität der übernatürlichen Güter gegenüber der Natur, von der s. g. negativen und materialen Gratuität zu unterscheiden, welche auch bezüglich natürlicher Güter besteht.

Auch alles Natürliche ist insofern, wie man sich ausdrückt, negativ nicht geschuldet, als die Existenz der erschaffenen Natur und der ganzen natürlichen Ordnung nicht geschuldet ist, sondern auf der absolut freien Liberalität Gottes beruht, daher nur unter Voraussetzung und auf Grund der von Gott freigewollten Existenz der Geschöpfe und ihrer natürlichen Ordnung von einem debitum naturae die Rede sein kann. Das Uebernatürliche dagegen ist, die Existenz der Natur und der gesammten natürlichen Ordnung vorausgesetzt, der Natur positiv nicht geschuldet.

Ferner ist die Existenz der Creaturen und der natürlichen Ordnung vorausgesetzt, auch vieles Natürliche der Natur, wie man sagt, materialiter nicht geschuldet, insofern es weder zum Bestande der verschiedenen Gattungen der Geschöpfe, noch zum Bestande der gesammten natürlichen Ordnung nothwendig, sondern einzig von Gottes freier Anordnung im Einzelnen abhängig ist, wie die Existenz bestimmter einzelner Individuen einer Gattung, ihrer Zahl, der Grade und Modificationen ihrer Vollkommenheiten u. s. w. Allein alles dieses ist seinem Wesen nach etwas Natürliches und fällt formaliter unter das naturae debitum. Alles Uebernatürliche dagegen ist nicht nur

1) Vergl. *S. Th.* I. 2, q. III, a I, ad 2. oben S. 375, Note 1.

materialiter, sondern formaliter seinem ganzen Wesen nach und in jeder Beziehung naturae *indebitum*.

VI. Daß das Uebernatürliche im strengsten Sinne des Wortes weder aus der Natur des Geschöpfes entsprungen, also naturae superadditum, noch ihr irgendwie geschuldet, also naturae indebitum ist, ergibt sich aus dem Begriffe des Uebernatürlichen selbst, als einer Theilnahme an einer specifisch göttlichen Vollkommenheit.

Wie wir oben[1]) gesehen haben, führen Schrift, Väter und Theologen diese participative und accidentale Vergöttlichung der erschaffenen Natur auf die Kindschaft Gottes und die Erbschaft des ewigen Lebens in der seligen Anschauung zurück. Daher wird eine nähere Erklärung beider und ihres Verhältnisses zu einander das Wesen des Uebernatürlichen noch klarer machen und ungenügenden und falschen Theorien gegenüber genauer feststellen.

Zu diesem Zwecke kann man sowohl von dem Begriffe der Kindschaft, als von dem der seligen Anschauung ausgehen: denn beide sind, wie Offenbarung und kirchliche Ueberlieferung lehren, dem Wesen nach eins und dasselbe. Die Kindschaft der Gnade begründet das Recht auf die Erbschaft der Glorie und ist deren Keim und Anfang; die Erbschaft der Glorie dagegen ist die Kindschaft der Gnade in ihrer Vollendung und vollen Offenbarung. So gewiß daher die Anschauung Gottes und die aus ihr entspringende und mit ihr dem Wesen nach identische göttliche Liebe und Seligkeit die Gott, dem Vater, Sohn und Geist, allein von Natur eigene und gebührende Erkenntniß, Liebe und Seligkeit ist, eben so gewiß ist auch ihre connaturale Voraussetzung und Wurzel, die Kindschaft, etwas ausschließlich und specifisch Göttliches. Das leuchtet aber auch aus dem Wesen dieser Kindschaft selber ein.

Von Natur steht kein Geschöpf als solches zu Gott im Verhältnisse eigentlicher Kindschaft, noch kann es aus eigener Kraft und durch eigene Thätigkeit in dieses Verhältniß eintreten. Von Natur ist vielmehr jedes erschaffene Wesen, wie erhaben und vollkommen es sei, Werk, Eigenthum und Diener Gottes, steht also zu Gott, wie auf Grund der Schrift Väter und Theologen einmüthig lehren, im Verhältnisse der Knechtschaft. Hier müssen wir uns jedoch hüten, mit letzterem Ausdrucke falsche oder nicht hierher gehörige Begriffe zu verbinden.

Es gibt eine dreifache Knechtschaft[2]): die Knechtschaft der Sünde, wodurch das gefallene Geschöpf der Herrschaft der Sünde und

1) §. 278.

2) Vergl. *S. Th.* 22, q. 122, a. 4, ad. 3.

des Satans unterworfen ist[1]); die menschliche Knechtschaft, wodurch ein Mensch dem anderen nach Gottes Anordnung oder Zulassung untergeben und zum Dienste verpflichtet ist[2]), und die Knechtschaft Gott gegenüber oder die Gottesknechtschaft, vermöge welcher ein jedes Geschöpf als solches Gottes Eigenthum und nothwendig und schlechthin Gott unterworfen, von ihm absolut abhängig ist.

1. Wenn wir daher sagen, das Geschöpf als solches sei nothwendig und von Natur Knecht Gottes, so ist damit selbstverständlich nicht die Knechtschaft der Sünde gemeint, noch ist der Dienst Gottes menschlicher Knechtschaft gleichgestellt. Ganz unbegründet ist daher die Behauptung, daß die Väter unter jener Knechtschaft der Natur, welche sie der Kindschaft der Gnade entgegensetzen, lediglich die durch den Fall begründete Sündenknechtschaft verstehen[3]). Allerdings befreit die Gnade Christi den gefallenen Menschen zunächst von der Knechtschaft der Sünde, allein sie befreit ihn damit zugleich auch von der Knechtschaft der Natur, indem sie die Kindschaft Gottes wieder herstellt, welche er vor dem Falle besessen; während die ursprüngliche Gnade nur die Knechtschaft der Natur aufhob, wie sie in dem status naturae purae bestanden hatte.

2. Dem entsprechend legen wir dem rein natürlichen Dienstverhältnisse des Geschöpfes zum Schöpfer auch nicht den erst aus der Sünde entsprungenen knechtlichen Charakter bei, wie er vielfach menschlicher Dienstbarkeit anhaftet. Das Verhältniß des reinen Geschöpfes zu seinem Schöpfer und Herrn hat daher nichts Hartes, nichts Entwürdigendes, nichts der Natur und der natürlichen Freiheit Widerstrebendes an sich[4]); vielmehr ist auch für den reinen Naturstand wahr, daß Gott dienen herrschen heißt, und daß die wahre, die sittliche

---

1) Qui facit peccatum, servus est peccati. *Joann.* 8, 24.

2) Insofern diese Unterwerfung den Charakter des Zwanges oder der Knechtschaft im engeren Sinne hat, ist sie Folge resp. Strafe und Heilmittel der Sünde, nicht aber insofern sie eine, auf ursprünglicher göttlicher Anordnung beruhende Unterordnung unter eine von Gott gesetzte Autorität ist. Hierüber in der Lehre vom Urstande und vom Sündenfall.

3) Das ergibt sich schon daraus, daß die Väter auch die Gotteskindschaft der Engel, die nie gefallen waren und erlöst wurden, auf die Gnade des heiligen Geistes gründen. Vergl. oben S. 391, Note 1—4. Das Geschöpf, das weil erschaffen, Knecht ist, sagt Cyrill von Alexandrien, wird durch den puren Wink und Willen des Vaters zum Uebernatürlichen und dadurch zur Kindschaft erhoben. *In Joann.* L. 1, c. 1, 12 & 13: ἡ μὲν γὰρ πεποιημένη καὶ δούλη κτίσις κάλεται πρὸς τὰ ὑπὲρ φύσιν νεύματι γυμνῷ καὶ θελήσει τοῦ Πατρὸς . . . υἱοὶ δὲ ἡμεῖς κεκλήμεθα Θεοῦ κατὰ θέσιν. Vergl. oben S. 393, Note 2 & 3.

4) Vergl. *S. Th.* 1. 2, q. 2, a. 4, ad 3.

Freiheit im Dienste Gottes besteht. Die unbeschränkte Herrschaft Gottes über das Geschöpf hat nichts von der Willkür und Gewalt menschlicher Herrschaft an sich: denn sie ist die Herrschaft der unendlichen Weisheit und Liebe. Insofern wird Gott auch in der Naturordnung als Vater aller seiner Geschöpfe, die vernunftlosen nicht ausgenommen, bezeichnet und ist seine Herrschaft eine väterliche[1]). Allein damit ist keineswegs, wie der Rationalismus meint, der Begriff jener göttlichen Vaterschaft und Kindschaft, wovon die Offenbarung redet, erschöpft. Denn etwas anderes ist es, einen weisen und gütigen König zum Herrn haben, und etwas wesentlich anderes und höheres ist es, von diesem König adoptirt und dadurch sein Sohn und Erbe sein. Wenn dieses schon wahr ist von einer menschlichen Adoption, so gilt es in einem weit höheren Maße von der göttlichen Adoption. Denn während menschliche Adoption auf einer juristischen Fiction beruht und lediglich den Namen und die äußeren Rechte des Kindes verleiht, ist die göttliche Adoption wirksam und verleiht auch realiter Kindeseigenschaft, so daß wir Kinder Gottes nicht nur genannt werden, sondern auch sind[2]): allerdings nicht absolut und substantial — wie der Logos kraft seiner Zeugung aus dem Vater und seinen Consubstantialität mit demselben von Ewigkeit und seiner Gottheit nach, und kraft der hypostatischen Union auch als Mensch und in der Zeit der wahre und eigene Sohn des Vaters ist — sondern nur nachbildlich und accidental, indem das Geschöpf durch die Gnade und Glorie innerlich und wirklich geheiligt, verklärt und einer dem Verhältnisse der Adoptivkindschaft entsprechenden übernatürlichen Gottähnlichkeit theilhaftig wird. Die auf der heiligmachenden Gnade beruhende Gotteskindschaft ist daher weder ein blos äußeres, noch ein blos moralisches Verhältniß zwischen Gott und dem Geschöpfe, sondern hat seinen realen oder physischen Grund in der dem letzteren innerlich und wirklich von Gott verliehenen übernatürlichen Gottähnlichkeit. Gott sieht uns nicht blos als seine Kinder an, sondern er macht uns zu seinen Kindern, und nur auf Grund der uns verliehenen Gnade der Kindschaft können wir Gott mit jener übernatürlichen Kindesliebe lieben, die keineswegs aus unserem natürlichen Vermögen entspringt, sondern die der heilige Geist in uns ausgegossen hat; gerade wie wir auch nicht vermöge eines äußeren und rein moralischen Verhältnisses zu Gott seine Erben sind, sondern dadurch, daß er uns innerlich und wirklich durch das Licht der Glorie seiner Anschauung und dadurch

1) Vergl. Band 4, §. 222, I und §. 249, I, 1.
2) *1 Joann.* 3, 1.

des Genusses seiner eigenen göttlichen Seligkeit und Herrlichkeit fähig und theilhaftig macht[1]).

VII. Aus dem bisherigen ergibt sich, in welchem Sinne das Uebernatürliche eine Vervollkommnung, Vollendung (perfectio), Erhöhung (elevatio), Ergänzung (complementum, integratio[2]) der Natur (naturae), des Vermögens oder der activen Kraft (potentiae activae) genannt wird.

1. Vor allem ist klar, daß das Uebernatürliche keine Erhöhung, Vervollkommnung, Ergänzung oder Vollendung der erschaffenen Natur oder Substanz als solcher bewirkt. Wenn man daher die genannten Ausdrücke, namentlich den Ausdruck: gratia resp. gloria *perficit, complet* naturam, in solchem Sinne verstanden und den Scholastikern zum Vorwurfe gemacht hat, so beruht dieses auf einem beklagenswerthen Mißverständnisse dieser Ausdrücke, über deren wahren Sinn in allen katholischen Schulen nie eine Unklarheit herrschte[3]). Wie konnte auch jemals ein katholischer Theologe zu dem Gedanken kommen, daß die Natur in jenem falschen Sinne durch die Gnade oder Glorie ergänzt und dadurch verändert werde, da das katholische Dogma lehrt[4]), daß selbst in der hypostatischen Union die menschliche Natur Christi unvermischt und unwandelbar fortbesteht?

Durch die Gnade und Glorie wird also die erschaffene Natur oder Substanz des Engels oder des Menschen nicht in eine andere, vollkommenere Natur oder Substanz verwandelt, etwa wie Wasser in

1) Alles Gesagte erklärt Thomas *S. Th.* 3, q. 23, a. 1 (Utrum Deo conveniat filios adoptare) mit folgenden einfachen Worten: Aliquis homo adoptat alium sibi in filium, in quantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suae haereditatis. Deus autem est infinitae bonitatis: ex qua contingit quod ad participationem bonorum suorum suas creaturas admittit, et praecipue rationales creaturas, quae, in quantum sunt ad imaginem Dei factae, sunt capaces beatitudinis divinae, quae quidem consistit in fruitione Dei per quam etiam ipse Deus beatus est, et per seipsum dives, in quantum scilicet seipso fruitur. Hoc autem dicitur haereditas alicujus, ex quo ipse est dives. Et ideo, in quantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis haereditatem, dicitur eos adoptare. Hoc autem plus habet adoptio divina quam humana, quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiae munus ad haereditatem coelestem percipiendam; homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potius eum jam idoneum eligit adoptando.

2) Das Wort integratio wird besser hier vermieden, da der Ausdruck integritas gewöhnlich in einer engeren Bedeutung für die präternaturalen Gaben des menschlichen Urstandes gebraucht wird, wie wir an dem betreffenden Orte sehen werden, wo wir auch die anderen Bedeutungen dieses Ausdruckes näher besprechen.

3) Vgl. Schäzler, Natur und Uebernatur I. Abh., II. Absch., 4. Kap. Desselben Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade. 1. Kap. III.

4) *Definit. Concilii Chalcedonensis.*

Wein, wie Brodsubstanz in die Substanz des Leibes Christi. Daher wird auch die Natur durch die Gnade und Glorie nicht in dem Sinne erhöhet, als ob dadurch das Geschöpf zu einem Wesen höherer Art in der Naturordnung gemacht würde[1]). Das Uebernatürliche und die Natur verhalten sich also zu einander auch nicht wie die Theile einer Substanz oder wie incomplete Substanzen oder Naturen, die zu Einer zusammengesetzten Natur verbunden sind, insbesondere nicht wie forma substantialis und Materie, insbesondere nicht wie Seele und Leib im Menschen. Es wird daher die Natur durch die Uebernatur nicht in dem Sinne ergänzt und vollendet, wie Theile einer Natur einander ergänzen, wie der Leib durch die Seele zur Menschennatur vollendet wird. Wenn man daher sagt, daß die Gnade die Seele, wie diese den Leib, belebe, so ist dieser Vergleich in so fern richtig, als die Gnade das Princip des übernatürlichen Lebens in der Seele ist, aber inadäquat, insofern die Seele die substantiale Form des Leibes und Theil der Menschennatur ist. Der Satz: gratia perficit oder complet naturam, sagt also nicht, daß die Natur als solche unvollständig sei und erst durch die Gnade zu einer vollständigen Natur werde; er drückt im Gegentheil die Wahrheit aus, daß die in sich vollständige Natur durch die Gnade eine übernatürliche Vollkommenheit empfange. Der Begriff der Gnade resp. Glorie als perfectio, complementum naturae leugnet also nicht die Vollständigkeit der Natur, sondern setzt vielmehr dieselbe voraus: gratia praesupponit naturam.

2. Das Wort perfectio, complementum wird auch von dem Verhältnisse der Hypostase resp. Person zur Natur gebraucht. Durch die Hypostase resp. Persönlichkeit erlangt das Wesen oder die Natur nämlich insofern ihre letzte Vollendung oder Ergänzung, als sie in ihr Subsistenz, selbstständiges Fürsichbestehen hat. Diesen richtigen Persönlichkeitsbegriff[2]) vorausgesetzt, bedarf es kaum der Bemerkung, daß Gnade und Glorie nicht in diesem Sinne eine Vollendung und Ergänzung der Natur genannt werden: denn sie verleihen der Natur nicht ihre Persönlichkeit; sie completiren sie also nicht in *genere subsistentiae* oder *substantiae*, sondern sie verleihen der Natur nur eine accidentale übernatürliche Vollkommenheit oder

1) Daher wird z. B. durch die Gnade resp. Glorie die Menschennatur nicht in die Natur eines Engels verwandelt; wohl aber können in der Gnadenordnung Menschen durch Gnade und Glorie über Engel erhoben werden, welche der Ordnung der Natur nach höher stehen. Nur gleichnißweise und in einer gewissen Beziehung werden daher heilige und selige Menschen Engel genannt. Cf. *Marc.* 12, 25; Act. 6, 15. Vgl. oben S. 384, Note 2.

2) Vgl. darüber einstweilen Bd. 4, §. 235, IV. §. 246, I & II.

Qualität. Die Persönlichkeit des Menschen, wie des Engels ist *als solche* nicht etwas übernatürliches, sondern etwas natürliches: die natürliche Seinsweise einer completen Natur. Dieselbe ist daher auch *der Natur geschuldet*, da keine Natur anders, als in einer bestimmten Hypostase bestehen kann, und jede vollständige Substanz von Natur in eigener Hypostase subsistirt. Wohl wird durch die Gnade und Glorie auch die Person übernatürlich vervollkommnet, aber nicht unmittelbar und ratione subsistentiae, sondern mittelst der Natur, indem die Person Subject und Inhaber, wie der Natur und ihrer natürlichen Eigenschaften, so auch ihrer übernatürlichen Gaben ist.

In *Christus* ist die menschliche Natur unmittelbar durch die göttliche Person des Wortes hypostasirt und somit ratione substantiae completirt. Diese Hypostasirung der menschlichen Natur Christi in der zweiten Person der Gottheit ist *insofern* übernatürlich, ja das höchste unter allen übernatürlichen Werken und die Krone der gesammten übernatürlichen Ordnung, als die hypostatische Union weder aus den Principien der menschlichen Natur hervorgegangen, noch derselben und dem gesammten geschaffenen Universum geschuldet, sondern aus purer Gnade geschenkt ist, indem unter Gnade hier der gnädige Wille Gottes (favor divinus) verstanden wird.

Hieraus ergibt sich sofort der specifische und unendliche Unterschied, welcher zwischen der übernatürlichen Vervollkommnung der erschaffenen Natur der Menschen und Engel durch Gnade und Glorie und der Hypostasirung der Menschheit Christi in der Person des Wortes oder der hypostatischen Union besteht. Gnade und Glorie bewirken nur eine accidentale Heiligung und Gottverähnlichung, in Folge deren das Geschöpf ein Adoptivkind Gottes ist. Kraft der hypostatischen Union dagegen hat die Menschheit Christi in der zweiten Person der Gottheit ihren persönlichen Bestand, ihr persönliches Sein. Daher ist der Mensch Jesus nicht vermöge der heiligmachenden Gnade Adoptivkind, sondern vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit wahrer Gott und der eingeborene Sohn des Vaters, Sohn nicht aus Gnaden, sondern von Natur. Daher ist er nicht, wie die Gerechten, nur accidental durch die heiligmachende Gnade geheiligt, sondern er ist vermöge seiner göttlichen Persönlichkeit substantial heilig, der absolut Heilige, die göttliche Heiligkeit selbst. Wohl ist seine Menschheit als solche auch durch die Fülle der heiligmachenden Gnade geheiligt; aber diese Gnadenfülle und diese seine menschliche Heiligkeit ist nicht das Princip seiner Heiligkeit und Gotteskindschaft, sondern die nothwendige Folge seiner göttlichen Persönlichkeit und insofern ihm von Natur eigen[1]).

1) Auf die Frage: Utrum gratia unionis fuerit homini Christo naturalis, antwortet Thomas: Natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo

Wenn man in der neueren Zeit das Uebernatürliche als eine Beschaffenheit der Persönlichkeit im Gegensatze zur Natur als dem Vermögen oder der Potenz bezeichnet hat[1]), so geht man dabei nicht von dem metaphysischen Begriffe der Person, sondern unter Ignorirung desselben vom Begriffe der sog. ethischen Persönlichkeit aus, welche nichts anderes ist als die auf dem Gebrauche der Vernunft und des freien Willens beruhende sittliche Beschaffenheit, der sittliche Charakter, welcher dann weiterhin, insofern er ein mit Hilfe der Gnade zu Stande gekommener sittlich guter Charakter ist, als übernatürlich bezeichnet wird. Allein dieser Sprachgebrauch ist aus vielen Gründen zu meiden, namentlich: weil er von dem kirchlichen und natürlichen Sprachgebrauch abweicht; weil ferner dieser ethische Persönlichkeitsbegriff, wenn er, anstatt des metaphysischen, auf das Trinitäts- und Incarnationsdogma angewendet wird, zu den größten Irrthümern führt; weil endlich jene Theorie auch in der Lehre von dem Natürlichen und Uebernatürlichen, von Natur und Gnade, nicht nur verwirrend wirkt, sondern auch der katholischen Wahrheit nicht vollkommen gerecht wird. Denn obwohl die Gnade auch die rechte Bethätigung der natürlichen intellectuellen und sittlichen Kräfte anregt und unterstützt, so besteht doch das Wesen des Uebernatürlichen im engeren, eigentlichen Sinne keineswegs hierin, sondern in der Verleihung eines höheren, specifisch übercreatürlichen Vermögens, und in diesem Sinne in einer übernatürlichen Compelitirung der natürlichen Kraft in Beziehung auf das übernatürliche Endziel.

essentia rei. Unde naturale potest aliquid dici dupliciter: uno modo quod est tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri; alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet, secundum illud Eph. 2, 3: *Eramus natura filii irae* . . . Gratia igitur Christi, sive unionis, sive habitualis, non potest dici naturalis, quasi causata ex principiis humanae naturae in Christo; quamvis dici possit naturalis, quasi proveniens in naturam humanam Christi causante divina natura ipsius. Dicitur autem naturalis utraque gratia in Christo, in quantum eam a nativitate habuit, quia ab initio conceptionis fuit natura humana divinae personae unita, et anima ejus fuit munere gratiae repleta. S. Th. 3, q. 2, a. 12 c. Und ad 3: Gratia unionis non est naturalis Christo secundum humanam naturam, quasi ex principiis humanae naturae causata, et ideo non oportet quod conveniat omnibus hominibus. Est tamen naturalis ei secundum humanam naturam propter proprietatem nativitatis ipsius, prout sic conceptus est ex Spiritu sancto, ut esset idem naturalis filius Dei et hominis. Secundum vero divinam naturam est ei naturalis, in quantum divina natura est principium activum hujus gratiae: et hoc convenit toti Trinitati, scilicet hujus gratiae esse activum principium.

1) Vgl. unten S. 443, Note 2.

3. Eine Kraft kann nämlich in einer doppelten Weise vervollkommnet und erhöhet und kann dadurch etwas ihr Fehlendes ergänzt werden: nur intensiv und dem Grade nach, oder aber specifisch. In ersterem Falle wird die Kraft lediglich innerhalb der Sphäre ihres natürlichen Vermögens verstärkt, wie die Hitze des Feuers durch Anfachen, die Härte und Geschmeidigkeit des Eisens durch Schmieden; im letzteren Falle wird die Kraft zu einer Wirksamkeit befähigt, welche der Art nach außer und über dem ganzen Umfange ihres natürlichen Vermögens liegt. Solches ist aber nur dadurch möglich, daß sich ein neues specifisch höheres Thätigkeitsprincip mit ihr verbindet oder, wie die Scholastiker sagen, daß ihr eine höhere accidentale Form verliehen wird; wie solches z. B. geschieht, wenn ein dunkler Körper durch die Sonne erleuchtet und dadurch leuchtend, oder Eisen durch Feuer glühend, durch einen Magnet magnetisch gemacht wird.

So kann auch der erschaffene Geist innerhalb der Sphäre seines natürlichen Erkenntniß- und Willens-Vermögens vervollkommnet und gestärkt, oder aber zu einer sein ganzes natürliches Vermögen specifisch übersteigenden Thätigkeit befähigt werden.

Ersteres geschieht zunächst durch den guten Gebrauch der natürlichen Kräfte. So wie die Glieder und Sinne des Leibes durch naturgemäße Thätigkeit erstarken und durch Uebung und Gewöhnung mannigfaltige Geschicklichkeit und Tüchtigkeit erlangen, so werden auch Vernunft und Wille durch ihre natürliche Thätigkeit vervollkommnet. Dieß ist schon insofern der Fall, als der Act vollkommener ist als die Potenz und diese in jenem ihre Bestimmung erfüllt: denn jedes Vermögen ist zur Vollbringung der ihm entsprechenden Thätigkeit gegeben. Allein durch die rechte Thätigkeit erstarken auch die geistigen Kräfte und erlangen eine Geneigtheit und Tüchtigkeit zu ähnlichen Acten. So erlangt die Vernunft durch Uebung ihrer Kraft nicht nur Kenntnisse, sondern auch eine immer höhere intellectuelle Tüchtigkeit; der Wille aber erwirbt durch den guten Gebrauch seiner Kraft sittliche Tugenden und dadurch eine erhöhte Tüchtigkeit und Neigung zum sittlichen Handeln, er befestigt sich immer mehr in der Richtung auf das Gute; so erstarkt und vollendet sich die gute Gesinnung und der sittliche Charakter.

In dieser ihrer intellectuellen und sittlichen Entwickelung und Vollendung werden Vernunft und Wille durch mannigfaltige äußere Mittel und Einwirkungen angeregt, unterstützt und gefördert: die intellectuelle Vervollkommnung durch Unterricht, die sittliche durch Erziehung, Gebot und Rath, Ermahnung und Warnung, Verheißung

und Drohung, durch Beispiel und Abschreckung, überhaupt durch Belehrung des Verstandes und Weckung entsprechender Affecte[1]).

Diese die sittliche und intellectuelle Vervollkommnung fördernden äußeren Einwirkungen können innerhalb der reinen Naturordnung, versteht sich unter Voraussetzung des concursus universalis und der natürlichen Providenz Gottes, von anderen Geschöpfen; sie können aber auch in übernatürlicher Weise von Gott ausgehen und insofern unter die übernatürliche Providenz fallen. Letzteres ist der Fall bei den Belehrungen, Verheißungen und Drohungen der äußeren Offenbarung, bei in übernatürlicher Weise eintretenden Belohnungen und Strafen zum Zwecke der Entwickelung bloß natürlicher Sittlichkeit.

Allein Gott kann auch auf die blos natürlich sittliche Vervollkommnung innerlich und unmittelbar einwirken, die natürliche Kraft des Verstandes und des Willens intensiv stärken, ihre natürliche Thätigkeit anregen, ihr die rechte und gute Richtung geben, sie leiten und unterstützen.

Diese göttlichen Einwirkungen auf die vernünftige Creatur und die ihr dadurch geschenkten intellectuellen und sittlichen Güter sind allerdings übernatürlich, aber nur der Weise nach (secundum modum). Damit ist jedoch das Gebiet des Uebernatürlichen nicht erschöpft, ja das Gebiet des im engsten und eigentlichen Sinne Uebernatürlichen, und selbst das des Präternaturalen, noch nicht einmal berührt. Denn zu allem dem besitzt die Natur in sich selbst bereits eine zureichende Fähigkeit, und wenn sie auch ohne diese göttliche Hilfe ihre intellectuelle und sittliche Vervollkommnung nicht so leicht und nicht so vollkommen, als mit dieser Hilfe, erlangen und sie insofern derselben moralisch bedürfen kann, so besitzt sie doch dazu das physische Vermögen; daher erlangt sie durch jene Hilfe keine specifisch übernatürliche, sondern nur einen höheren Grad natürlicher Vollkommenheit. Das Gebiet des specifisch Uebernatürlichen beginnt erst da, wo der Natur nicht nur eine Anregung und Unterstützung ihres natürlichen Vermögens, sondern ein über all' ihr natürliches Vermögen erhabenes, höheres, specifisch übernatürliches Vermögen geschenkt wird, wodurch sie zu Acten einer höheren, als der rein creatürlichen Ordnung, nämlich zu Acten der specifisch übernatürlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, — die deßhalb, weil sie in keiner Weise durch rein natürliche Thätigkeit erworben werden können, im engsten Sinne eingegossene Tugenden, virtutes per se

1) Wir haben bei diesen concreten Ausführungen zunächst den Menschen im Auge, aber in entsprechender Weise gilt ähnliches auch von den reinen Geistern.

infusae genannt werden — und in letzter Vollendung zur Anschauung Gottes und zum Genusse seiner Seligkeit erst das Vermögen, die Potenz empfängt. Daher bedarf auch die Natur zu solchen Acten der übernatürlichen Gaben nicht nur moralisch und relativ, sondern absolut und physisch, weil sie dazu aus sich selbst absolut und physisch unvermögend ist, keine potentia activa besitzt [1]).

Wenn hiernach die Natur als schlechthin ungenügend und ergänzungsbedürftig bezeichnet wird, so ist sie solches nicht bezüglich ihrer natürlichen Thätigkeit und einer durch diese erreichbaren rein natürlichen Bestimmung, sondern bezüglich des absolut übernatürlichen Endziels der seligen Anschauung, wozu Gott die vernünftige Creatur, aus purer Gnade und ohne es ihr in irgend einer Beziehung und irgend einem Sinne zu schulden, berufen hat [2]).

In Wirklichkeit hat Gott die vernünftigen Geschöpfe nicht zu einem bloß natürlichen, sondern zu einem übernatürlichen Endziele bestimmt, und ist demgemäß alles Natürliche dem Uebernatürlichen untergeordnet. Davon ist die Folge, daß die Erreichung des übernatürlichen Endzieles die Verwirklichung auch des natürlichen Endzieles einschließt, und daß umgekehrt ohne die Erreichung des übernatürlichen Endzieles auch die genügende Erreichung des natürlichen

---

1) Nihil potest, sagt Thomas, ad altiorem operationem elevari nisi per hoc, quod virtus ejus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicujus virtutem fortificari. Uno modo per simplicem ipsius virtutis intensionem, sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie; alio modo per novae formae appositionem, sicut diaphani virtus augetur ad hoc, ut possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo; et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam (und dasselbe gilt von allen übernatürlichen Acten, wie denen der göttlichen Tugenden), ut ex dictis patet. Ergo oportet, quod augeatur ei virtus ad hoc, quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalem virtutis, quia talis visio non est ejusdem rationis cum visione naturali intellectus creati; quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicujus novae dispositionis adeptionem. S. c. g. l. 3, c. 53.

2) Res inferioris naturae in id quod est proprium superioris naturae non potest perduci, nisi virtute illius superioris naturae, sicut luna, quae ex se non lucet, fit lucida virtute et actione solis, et aqua, quae per se non calet, fit calida virtute et actione ignis. Videre autem ipsam primam veritatem in seipsa ita transcendit facultatem humanae naturae (dasselbe gilt von jeder erschaffenen Natur), quod est proprium solius Dei. *S. c. g.* l. 3, c. 147. Vergl. die Stellen oben S. 390, Note 1—3.

Zieles unmöglich ist; daher hat die Zerstörung der übernatürlichen, auch die Zerrüttung der natürlichen Ordnung zur Folge, wie wir dieses in specieller Beziehung auf die Erkenntniß der Wahrheit früher[1]) gesehen haben, und in allem Folgenden[2]) allseitig betrachten werden. Damit hängt zusammen, daß — wie überhaupt und schon in der Naturordnung höhere Kräfte wohl die Functionen niederer Kräfte, nicht aber niedere Kräfte die Functionen höherer Kräfte verrichten können[3]) — die übernatürliche Gnade, welche das Vermögen zu supernaturalen Acten verleiht, auch die natürliche Kraft weckt, stärkt und bewegt; während die blos natürliche Kraft nichts übernatürliches vermag[4]).

VIII. Aus allem bisherigen ergibt sich auch, in welchem Sinne Gnade und Glorie eine höhere Natur (*altior natura*), was man in neuerer Zeit durch das deutsche Wort Uebernatur ausgedrückt hat, und eine Theilnahme an göttlicher Natur (*consortium* — 2 Petr. 1, 4 — *participatio divinae naturae*), participirte göttliche Natur (*natura divina participata*) genannt wird.

Es bedarf kaum mehr der Bemerkung, daß die Gnade und Glorie nicht in dem Sinne Natur genannt wird, als ob sie eine Substanz oder ein Theil einer Substanz, und somit der erschaffenen Natur wie eine zweite complete Substanz, sei es hypostatisch, sei es durch eine minder vollkommene Vereinigung, oder wie eine Theilsubstanz, insbesondere wie die Seele mit dem Leibe verbunden wäre[5]). Insbesondere ist die Gnade und Glorie keine erschaffene

---

1) Bd. 1, §. 31—33.

2) Vgl. insbes. unten §. 280 und die Lehre von der Erbsünde und von der Gnade.

3) So ist im Menschen die vernünftige Seele auch Princip seines animalischen und vegetativen Lebens, und ist im Thier das animalische Lebensprincip auch Princip des vegetativen Lebens.

4) Daher antwortet Thomas auf den Einwand: Wie die Natur nichts übernatürliches, so vermöge auch die Gnade nichts natürliches zu wirken: Cum gratia sit perfectio naturae, non sic se habet gratia ad naturam, sicut e converso. *De verit.* q. 29, a. 8, ad 7.

5) Eine solche Verbindung würde sowohl die Natur als die Uebernatur als solche vernichten. Gerade hieraus folgert daher Thomas, daß die Gnade nur eine forma *accidentalis* sein kann. Omnis substantia vel est ipsa natura rei, cujus est substantia, vel est pars naturae; secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam (resp. angelicam), non potest esse, quod sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animae. *S. Th.* 2, q. 110, a. 2, ad 2.

Substanz, weder eine complete noch eine incomplete: wissen wir ja, daß es keine erschaffene übernatürliche Substanz gibt und geben kann[1]). Sie ist aber auch nicht die unerschaffene göttliche Substanz: weder ein Theil oder Ausfluß des göttlichen Wesens — das wäre emanatistischer, gnostisch-manichäischer Wahn — noch das Wesen Gottes ganz und ungetheilt. Wohl tritt das Geschöpf durch die Gnade resp. die Glorie zu Gott in ein neues und inniges Verhältniß, aber die Gnade und Glorie ist nicht Gott selbst, sondern eben die von Gott der erschaffenen Natur geschenkte accidentale Beschaffenheit, wodurch sie dieses innigeren Verhältnisses zu ihm fähig und theilhaftig wird; nimmermehr aber kann das göttliche Wesen ein Accidenz der erschaffenen Natur sein oder genannt werden[2]).

Weßhalb und in welchem Sinne aber die durch die Gnade resp. Glorie der erschaffenen Natur verliehene übernatürliche Qualität eine höhere Natur und eine Theilnahme an der göttlichen Natur genannt werden kann, ist klar. Das Wesen eines Dinges, insofern es Thätigkeitsprincip ist und somit zu den der Natur entsprechenden Acten das natürliche Vermögen (potentia activa) und auch eine natürliche Neigung und Tüchtigkeit (dispositio) besitzt, wird Natur genannt[3]). Da nun die Gnade resp. Glorie der erschaffenen Natur die Fähigkeit, die active Potenz, und auch eine Neigung und Tüchtigkeit zu den übernatürlichen Acten verleiht, so wird sie mit Recht in einem analogen Sinne *altior natura* oder Uebernatur genannt. Die Uebernatur heißt aber eine Theilnahme an göttlicher Natur oder *natura divina participata*, weil sie zu solchen Acten das Vermögen gibt, welche keinem Geschöpfe, sondern nur Gott von Natur eigen sind. Nun kann die übernatürliche Gabe dem Geschöpfe blos vorübergehend zur Setzung eines einzelnen übernatürlichen Actes verliehen werden, und schon dieses kann

1) S. oben S. 380.

2) Daß die durch den heiligen Geist der Seele eingegossene, inhärirende Gerechtigkeit die einzige causa formalis der Rechtfertigung des Sünders ist, hat das *Trident.* ausdrücklich erklärt; dasselbe gilt aber auch für die ursprüngliche Gerechtigkeit der Menschen und Engel, und nicht nur der Behauptung der Reformatoren, von der dem Sünder lediglich imputirten Gerechtigkeit Christi gegenüber, sondern ganz allgemein und unbedingt ist gesagt: Unica formalis causa justificationis est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit. *Trid.* Sess. VI, cap. 7. Das Nähere hierüber und insbesondere über die Innewohnung des heiligen Geistes in den Gerechten und das Verhältniß dieser Innewohnung zur Rechtfertigung resp. Gerechtigkeit in der Gnadenlehre.

3) Vgl. oben §. 277, IV.

nur durch eine nach Aehnlichkeit der natürlichen Vermögen wirkende, aber mit dem Acte vorübergehende übernatürliche Gabe geschehen. Allein es ist katholische Wahrheit[1]), daß es nicht nur eine actuale, sondern auch eine habituale Gnade gibt, welche die erschaffene Natur durch bleibende, ihr inhärirende übernatürliche Qualitäten oder Habitus zu übernatürlichen Acten fähig macht. Schon diese Ausrüstung der Potenzen des erschaffenen Geistes mit übernatürlichen bleibenden Qualitäten (habitus infusi) kann Uebernatur genannt werden, da sie in ähnlicher Weise das Geschöpf zu den auf die Erreichung seines übernatürlichen Endzieles gerichteten übernatürlichen Acten fähig und tüchtig macht, wie dasselbe zu den auf Erreichung seiner natürlichen Ziele gerichteten natürlichen Acten durch seine natürlichen Potenzen und deren angeborene oder durch Uebung erworbene Habitualitäten fähig und tüchtig ist[2]). Im höchsten Sinne aber gebührt dieser Name jener übernatürlichen Erhöhung der erschaffenen Natur selbst, worin nach der Lehre der Väter und Theologen die heiligmachende Gnade und das Licht der Glorie besteht und deren Angemessenheit die Vernunft einsieht. Da nämlich die natürlichen Potenzen des Geistes in der Natur des Geistes wurzeln, so entspricht es auch der Vollkommenheit der göttlichen Werke, daß Gott, wenn er die natürlichen Potenzen des

---

1) Vgl. *Cat. Rom.* Pars 2, cap. 2, q. 49. S. oben S. 404, Note 1. — Vera et catholica sententia est, dari fidelibus interna quaedam principia supernaturalia actuum christianae justitiae et consequenter distincta ab ipsis et permanentia sine ipsis, sagt Suarez (De grat. l. 6, c. 4, nr. 7) und spricht damit nur die sententia communis aus.

2) Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiae. *S. Th.* 1. 2, q. 110, a. 3. Wie congruent diese Ausrüstung mit übernatürlichen Qualitäten und Habitualitäten ist, erklärt Thomas *S. Th.* 1. 2, q. 110, a. 2, c.: . . . non est conveniens, quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud Sap. 8, 1: *Et disposuit omnia suaviter.* Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum; et sic donum gratiae qualitas quaedam est.

erschaffenen Geistes erhöht, auch dessen Natur übernatürlich vervollkommne[1]).

Die in allem diesem liegende Theilnahme an der göttlichen Natur ist selbstverständlich, weil eine accidentale, nur eine Theilnahme der Aehnlichkeit, und zwar einer endlichen und unvollkommenen Aehnlichkeit nach[2]): denn nur in endlicher Weise und daher nur einer unvollkommenen Aehnlichkeit nach können Wesen und Eigenschaften Gottes dem Geschöpfe, sowohl in der natürlichen, als in der übernatürlichen Ordnung mitgetheilt werden[3]).

Wie sich aber die übernatürliche Gottähnlichkeit der Gnade und Glorie von der natürlichen Gottähnlichkeit oder Ebenbildlichkeit des erschaffenen Geistes als solchen unterscheidet, ist nach dem Bisherigen leicht einzusehen.

Jeder erschaffene Geist ist von Natur ein Ebenbild Gottes, eben weil er ein geistiges, der Erkenntniß und Liebe, insbesondere der Erkenntniß und Liebe Gottes fähiges Wesen ist. Allein aus sich selbst vermag er nur in der seiner Natur entsprechenden, nicht aber in der Weise Gottes zu erkennen und zu lieben; wenn ihm daher Gott das Vermögen verleiht, in gottförmiger Weise zu erkennen, nämlich durch Anschauung resp. Glauben und durch kindliche Liebe, so ist dieses eine die bloße natürliche Ebenbildlichkeit specifisch übersteigende, übernatürliche Aehnlichkeit mit Gott, welche aber, da sie nur eine accidentale Participation an der göttlichen Erkenntniß und Liebe ist, von dieser selbst, die da unendlich und

---

1) *S. Th.* 1. 2, q. 110, a. 4; In 3 Sent. dist. 26, q. 1, a. 3. S. oben S. 402, Note 1 u. 2.

2) Deus deificat communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem. *S. Th.* 1. 2, q. 112, a. 1. Gratia, quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine. *S. Th.* 3, q. 2, a. 10, ad 1. Gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, in quantum participat quamdam similitudinem divini Esse. *S. Th.* 3, q. 62, a. 2.

3) Natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem. *S. Th.* 1, q. 13, a. 9, ad 1. Quidquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a perfectione divina; tam perfectius est in Deo, quam in creatura, nec secundum illum modum in creatura esse potest, quo in Deo est; ideo omne nomen, quod designat perfectionem divinam absolute, non concernendo aliquem modum, communicabile est creaturae, sicut potentia, sapientia, bonitas et hujusmodi. Omne autem nomen concernens modum, quo illa perfectio est in Deo, creaturae incommunicabile est, ut est. summum bonum esse, omnipotentem et hujusmodi. 1 Sent. dist. 43, q. 1, a. 2, ad 1.

mit dem Wesen Gottes identisch ist, sich absolut unterscheidet[1]).

In der Bezeichnung der Gnade und Glorie als einer höheren Natur, wie deßgleichen in dem Begriffe der Vervollkommnung und Ergänzung der Natur durch die Gnade resp. Glorie, ist auch die Wahrheit angedeutet, daß das Uebernatürliche zwar über das Vermögen und die Ansprüche der Natur erhaben ist, aber derselben nicht widerspricht, vielmehr der Natur überaus angemessen ist und in einer der Natur entsprechenden Weise wirkt, wie wir dieses in dem folgenden Paragraphen näher sehen werden.

IX. Aus der Wahrheit, daß Gnade und Glorie ein *übernatürliches* Accidenz einer erschaffenen Natur ist, kraft welcher diese accidentaliter und in endlicher Weise an göttlicher Vollkommenheit participirt, ergibt sich von selbst, daß *Gott* allein die *principale*[2]) *bewirkende Ursache* der Gnade und Glorie ist und sein kann, daß aber anderntheils die Gnade, weil der *Natur als Accidenz inhärirend*, die Natur als ihr *Subject* voraussetzt, in dem allein die Gnade wirklich ist und wirklich sein kann.

Obwohl aber hiernach Gnade und Glorie von der erschaffenen Natur, wie das Accidenz von seinem Subjecte, abhängen und ihr daher in dieser Beziehung, nämlich der Seinsweise nach, untergeordnet sind, so ist dennoch das Uebernatürliche unendlich über die Natur erhaben, da dadurch letztere an der Vollkommenheit Gottes Theil nimmt, und eine, wenn auch nur accidentale und unvollkommene, Theilnahme an der Vollkommenheit göttlicher Natur jede erschaffene Vollkommenheit schlechthin übertrifft[3]).

Aus diesem Verhältnisse des Uebernatürlichen zur Natur ergibt sich auch, wie wir uns die *Hervorbringung*, weiterhin das *Entstehen* und *Vergehen* der Gnade zu denken haben und mit welchen Ausdrücken sie zu bezeichnen sind.

---

1) Vgl. den folgenden Paragraphen und die Lehre von der natürlichen und übernatürlichen Gottähnlichkeit in dem Lehrstücke vom Urstande des Menschen.

2) Inwiefern Creaturen *instrumentale* Ursache der Gnade sein können, siehe in der Gnadenlehre und in der Lehre von den heiligen Sacramenten.

3) Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem . . . Secundum hoc ergo quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis, quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat; est tamen nobilior quam naturae animae, in quantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi. *S. Th.* 1. 2, q. 110, a. 2, ad 2.

Wir haben bereits gesehen[1]), daß die göttliche Hervorbringung der Gnade in einem weiteren Sinne Schöpfung genannt werden kann, um dadurch die göttliche Verursachung von der Verursachung durch erschaffene Ursachen zu unterscheiden; wie auch Alles, was nicht Gott selbst, sondern von ihm verursacht ist, etwas Erschaffenes genannt wird.

Allein aus einem noch specielleren Grunde kann die Hervorbringung der Gnade und Glorie ein Schaffen genannt werden, indem nämlich diese Hervorbringung etwas in's Dasein ruft, wozu das Geschöpf keine active Potenz besitzt und worauf es keinen Rechtsanspruch hat, weder vermöge seiner Natur, noch vermöge eines Verdienstes[2]).

Wenn man dagegen Schöpfung im engsten und gewöhnlichen Sinne als die Hervorbringung des ganzen Seins eines Dinges versteht[3]), so ist die Hervorbringung der Gnade und der Glorie, überhaupt des Uebernatürlichen, nicht Schöpfung in diesem eigentlichen Sinne. Denn wenn man schon von den natürlichen Accidentien — weil dieselben nicht sowohl entia als entis entia zu nennen sind und ihnen nicht sowohl ein *esse*, als ein *inesse* zuzuschreiben ist — nicht sowohl sagen muß, daß sie erschaffen (creata), als daß sie miterschaffen (concreata) seien[4]); so gilt dieses noch viel mehr von dem Uebernatürlichen. Denn dieses kann insofern nicht einmal als ein Miterschaffenes (concreatum) bezeichnet werden, als es nicht einen Bestandtheil des Geschöpfes bildet, nicht zu dem Geschöpfe als solchem gehört, sondern der erschaffenen Natur und allen ihren natürlichen Accidentien hinzugefügt ist; daher die Schöpfung wenn auch nicht der Zeit, doch der Ordnung nach, der Begnadigung nothwendig vorausgeht.

Während nun viele Theologen[5]) die Hervorbringung der Gnade in jenem weiteren Sinne durch den Ausdruck *creatio* bezeichnen, gebrauchen andere Theologen[6]) lieber den Namen *eductio* und sagen,

---

1) Oben §. 278, II.

2) Vgl. *S. Th.* 1. 2, q. 110, a. 2, ad 3. S. unten S. 431, Note 1. Wenn Thomas hier nur das Verdienst anführt, so schließt er dadurch das andere nicht aus.

3) Daher: Creari proprie convenit subsistentibus. Vgl. oben §. 257, IV.

4) *S. Th.* 1, q. 45, a. 4. S. oben S. 22, Note 2.

5) Z. B. Albert v. Hales, Bonaventura, Scotus, Cajetan, Soto, die Coimbricenser.

6) Suarez, Valentia, Ripalda. Letzterer stellt (De ente supernat. l. 1, disp. 7, sect. 1) die beiden Sätze auf: Supernaturalia pendent a subjecto

daß Gott die Gnade aus der Natur wie aus ihrer causa materialis educire. Hiebei aber sind sie weit entfernt, in der Natur bezüglich des Uebernatürlichen irgend eine andere Potenz, als die potentia obedientialis, die passive Empfänglichkeit für das göttliche Wirken, anzunehmen. Es versteht sich daher von selbst, daß die Eduction des Uebernatürlichen aus der Natur sich wesentlich von jenen Eductionen unterscheidet, kraft welcher in den Naturprocessen neue Formen unter Aufhebung der alten aus der Materie educirt werden, und daß deßgleichen der erschaffene Geist, wenn man ihn causa materialis obedientialis der Gnade nennt, nicht als etwas Materielles bezeichnet wird. Nicht minder selbstverständlich unterscheidet sich die Eduction des Uebernatürlichen aus dem Natürlichen wesentlich von der schöpferischen Hervorbringung der höheren Wesensformen bei der Weltbildung. Von allem anderen abgesehen, entstanden durch diese Eductionen, wie auch durch die späteren Naturprocesse, weil neue Wesensformen, neue selbstständige Substanzen. Aber auch die Hervorbringung neuer accidentaler natürlicher Formen sowohl in der Körper- als in der Geisterwelt, wie die Erleuchtung dunkeler Körper oder die Erwerbung intellectueller oder sittlicher Habitualitäten, sind, wie wir bereits wissen, nur höchst unvollkommene Analogien, welche, adäquat genommen, zu Irrthümern und falschen Vorstellungen führen würden.

Um die Production des Uebernatürlichen sowohl von der eigentlichen Schöpfung, als von allen anderen schöpferischen und natürlichen Eductionen und Productionen zu unterscheiden, wollen manche Theologen hier sowohl das Wort creatio und concreatio, als auch das Wort eductio vermieden, und nur das Wort Eingießung, *infusio*, angewendet wissen, welches auch im kirchlichen Sprachgebrauch für die Mittheilung der Gnade und der übernatürlichen Tugenden gebraucht wird. Durch den Ausdruck *infusio* wird allerdings mehr, als durch den Ausdruck eductio die Uebernatürlichkeit und der übernatürliche Ursprung der Gnade hervorgehoben, zugleich aber auch die innige Verbindung des Uebernatürlichen mit der Natur ausgedrückt. In anderer Beziehung dagegen ist auch der Begriff der infusio inadäquat; namentlich legt er die Vorstellung nahe, als ob die Gnade vor ihrer Mittheilung bereits existirte und die Hervorbringung

---

sustentanti per verum causae materialis concursum; und: Dona supernaturalia vere et proprie ex subjecto educuntur. Suarez stellt *De grat.* lib. 8, c. 2 den Satz auf: Gratia non producitur per creationem, sed per eductionem de potentia obedientiali animae seu subjecti, in quo immediate fit.

der Gnade von ihrer Vereinigung mit der erschaffenen Natur real verschieden wäre, etwa wie bei der „Eingießung" der Seele in den Leib die Erschaffung der Seele von deren Vereinigung mit dem Leibe real verschieden ist: denn wenn auch die Seele nimmer präexistirt, so ist sie doch eine geistige Substanz, welche auch in der Trennung von dem Leibe existiren kann; während bei der Eingießung der Gnade deren Production und Vereinigung mit dem erschaffenen Geiste in Eins zusammenfallen und die Gnade nicht für sich bestehen kann. Wenn man daher von der Trennung der Gnade von der Seele, oder davon redet, daß die Gnade komme oder sich entferne, entstehe oder vergehe, daß sie vernichtet, zerstört, ausgelöscht werde, so wird die Gnade dadurch nicht als etwas, was für sich bestünde und bestehen könnte, bezeichnet; auch ist es nicht die Gnade, welche eine Corruption erleidet, sondern das Geschöpf, welches die ihm verliehene übernatürliche Vollkommenheit verliert, wie überhaupt das Werden und Vergehen nicht den Accidentien an sich, sondern dem Subjecte derselben bezüglich der Accidentien zukommt[1]).

X. Aus dem Begriffe des Uebernatürlichen als einer alle Kräfte und Ansprüche jeder möglichen Natur übersteigenden Vollkommenheit ergibt sich von selbst der ganz allgemein und unbedingt geltende Satz, daß Gott jedes Geschöpf und die ganze Schöpfung in dem Stande der bloßen Natur hätte belassen können. Der Satz: *Status naturae purae est possibilis*, ist daher die nothwendige Folge der Wahrheit, daß das Uebernatürliche naturae indebitum ist. Es genügt um so mehr, diese durch sich selbst evidente Wahrheit hier einfach auszusprechen, da wir dieselbe in der Lehre vom Urstande des Menschen, wegen der Irrthümer und Mißverständnisse, die sich daran geknüpft haben, genauer betrachten müssen. Nur das sei hier hervorgehoben, daß dieser Satz nicht nur für die Menschen, sondern auch für die Engel, und nicht nur für diese, sondern auch für jede mögliche, wenn auch noch so vollkommene Creatur gilt. So wenig die

1) Sicut dicit Boëthius, in Isagog. Porphyr. cap. de accid., *accidentis esse est inesse.* Unde omne accidens non dicitur ens, quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est; unde et magis dicitur entis quam ens, ut dicitur in 7 Metaph. text. 2. Et quia ejus est fieri vel corrumpi, cujus est esse, ideo proprie loquendo nullum accidens neque fit, neque corrumpitur; sed dicitur fieri, vel corrumpi, secundum quod subjectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari ex eo quod homines secundum ipsam creantur, id est, in novo esse constituuntur ex nihilo, id est, non ex meritis, secundum illud Eph. 2, 10: *Creati in Christo Jesu in operibus bonis. S. Th.* 1. 2, q. 110, a. 2, ad 3.

Erschaffung einer übernatürlichen Substanz möglich ist, ebenso wenig ist die Erschaffung eines Wesens möglich, das von Natur ein Recht auf ein im eigentlichen Sinne übernatürliches Ziel und eine übernatürliche Gabe hat[1]).

XI. Die verschiedenen Häresien und wissenschaftlichen Irrthümer bezüglich des Uebernatürlichen und seines Verhältnisses zur Natur beziehen sich durchweg auf die christliche Anthropologie, insbesondere auf die Lehre vom Urstande des Menschen, von der Erbsünde, von der Gnade Christi und der Rechtfertigung des Sünders. Dort werden wir sie näher betrachten[2]). Da jedoch dieselben Principien, wie bezüglich des Menschen, verhältnißmäßig auch für die Engel gelten, so müssen wir die verschiedenen Abweichungen von der katholischen Wahrheit schon hier kurz andeuten.

1. Die richtige Auffassung des Uebernatürlichen hat die richtige Gottes- und Schöpfungsidee zu ihrer Voraussetzung. Jede Leugnung oder Fälschung dieser Idee muß daher auch Leugung oder Fälschung des richtigen Begriffes des Uebernatürlichen zur Folge haben. Der Atheismus, mag er pantheistisch, materialistisch oder positivistisch sich gestalten, ist nothwendig naturalistisch und leugnet daher alles Uebernatürliche; und wenn er von einem solchen redet, kann es nur vermöge einer vollständigen Begriffs- und Wortverkehrung geschehen[3]). Dasselbe gilt aber auch von dem Emanatismus und Dualismus. Nur in mißbräuchlichster Weise konnten daher Gnostiker und Manichäer von etwas Uebernatürlichem sprechen und Stellen der heiligen Schrift, die von der Gnade reden, im Sinne ihrer Lehre deuten. Ihnen ist das Pneuma, wodurch der natürliche Mensch zu einem pneumatischen Menschen wird, nicht die Gnade des heiligen Geistes, wodurch die erschaffene Natur accidentaliter und der Aehnlichkeit nach göttlicher Natur theilhaftig und dadurch in übernatürlicher Weise vervollkommnet wird; sondern es ist ein aus der Gottheit emanirtes Theilchen der göttlichen Substanz, das in der psychisch belebten Materie gefangen ist, und das nicht die Bestimmung hat, den somatischen und psychischen Menschen zu durchdringen und zu verklären, sondern sich vielmehr von ihm, der wesentlich schlecht und böse ist, zu trennen und in den göttlichen Urgrund, von dem es ausgeflossen, zurückzukehren. Das ist der vollste Gegensatz zur christlichen Lehre von der Vervollkommnung und Verklärung der von Gott erschaffenen Natur durch die Gnade. Doch ist selbst in jener absurden gnostisch-manichäischen Carikatur ein gewisses

1) S. oben S. 380. — 2) Vgl. oben S. 368, Note 2.
3) Vgl. Bd. 1, §. 33.

Zeugniß für das Uebernatürliche und die in ihm liegende participatio divinae naturae enthalten[1]). Der Wahn, daß die endlichen Geister, Engel und Menschengeister, nicht erschaffen, sondern göttlichen Wesens seien — entweder, wie der Emanatismus lehrt, Ausflüsse, Theile, oder, wie der Pantheismus es faßt, Selbstverwirklichungen der Gottheit — kehrt in den Systemen der Pseudomystiker und Theosophen, wie der ganzen und halben Pantheisten und Rationalisten der mittleren und neueren Zeit in mannigfaltigen Formen wieder. In der Lehre von der Natur der Engel und der Menschen müssen wir darauf zurückkommen. Hier ist nur hervorzuheben, daß alle diese Lehren, gleich dem alten Gnosticismus und Manichäismus, den richtigen Begriff des Uebernatürlichen zugleich mit seiner Voraussetzung zerstören. Ist nämlich der endliche Geist von Natur göttlichen Wesens, so kann von einer Erhebung desselben zu einer höheren übernatürlichen Verähnlichung mit Gott nicht die Rede sein; dann ist auch der gottentflossene Geist nothwendig zur Wiedervereinigung mit der Gottheit — sei es, wie consequent, mit Aufhebung, sei es, inconsequent, ohne Aufhebung seiner endlichen Persönlichkeit — von Natur bestimmt und befähigt.

2. Die Pelagianer wollten zwar den richtigen Begriff Gottes und der Schöpfung festhalten; aber sie leugneten, sich mit dieser Voraussetzung in mannigfaltigen Widerspruch setzend, den wahren und vollen Begriff des Uebernatürlichen, und gerade hierin liegt der tiefste Grund ihres Irrthums.

Geschichtlich trat dieses allerdings nicht in den Vordergrund. Denn zunächst leugnete Pelagius die Erbsünde und behauptete, daß der Mensch, wie er jetzt geboren wird, in demselben Zustande sich befinde, in dem Adam vor dem Falle gewesen. Dieser Zustand aber sei der Zustand der reinen Natur, und in diesem Zustande sei der gegenwärtige, wie der erste Mensch, von Natur fähig, vollkommen sündelos und gerecht zu leben, und dadurch sich das ewige Leben, sowohl vor als nach Christus, zu verdienen. Dieser so gefaßten Irrlehre gegenüber heben die Vertheidiger der kirchlichen Lehre, vor Allem der heil. Augustinus, hervor, daß sich der gegenwärtige gefallene Mensch keineswegs in demselben Zustande wie Adam vor dem Falle befinde; daß er vielmehr seine ursprüngliche Vollkommenheit und damit die Möglichkeit verloren habe, ohne die Gnade Christi,

1) Wenn die Palamiten auch die Gnaden als Emanationen der göttlichen Substanz betrachteten, so haben sie, wenn auch nicht völlig an dem dualistischen, doch an dem emanatistischen Wahne der Gnostiker Theil genommen. Vgl. Bd. 3, §. 168, III, 3.

seine ursprüngliche Bestimmung, das ewige Heil, zu erreichen. Hierbei war es den Pelagianern gegenüber besonders praktisch, die thatsächliche und allgemeine Herrschaft, wie des Todes, so auch der Sünden und bösen Leidenschaften in der gefallenen Menschheit, insbesondere das Uebergewicht der bösen Begierlichkeit in dem gefallenen Menschen über die natürliche Vernunft und Freiheit hervorzuheben. Wenn ferner die Pelagianer sagten, daß die Natur der Nachkommen Adams dieselbe Unversehrtheit *(integritas)* und Tüchtigkeit *(possibilitas)* zum Guten, wie Adam im Paradiese, besäßen, so war es ganz angemessen, daß ihnen, ohne zwischen dem natürlich und übernatürlich Guten aus- und nachdrücklich zu unterscheiden, entgegnet wurde, daß keineswegs die gefallene Natur noch dieselbe Integrität und Tüchtigkeit (integritas et possibilitas) zum Guten besitze, wie Adam vor dem Falle, wobei man vielfach die höhere Güte und Tüchtigkeit Adams, weil seiner Natur von Anbeginn verliehen, als *naturalis* im Sinne von ursprünglich oder *originalis* bezeichnete [1]).

Wenn aber spätere Irrlehrer aus dieser Form der Darstellung und Weise der Polemik den Pelagianern gegenüber folgerten, daß Augustinus, und überhaupt die Kirche des Alterthums, keinen Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Bestimmung und Tugend des Geschöpfes gekannt, vielmehr die ursprüngliche Bestimmung des Menschen zur seligen Anschauung Gottes und seine in der ursprünglichen Gerechtigkeit liegende Fähigkeit und Tüchtigkeit zur Erreichung dieses seines Endzieles als specifisch natürlich betrachtet habe; wenn sie daraus schlossen, daß durch den Sündenfall die Natur als solche ihre Vollständigkeit verloren habe, oder so verschlechtert worden, daß sie auch zum natürlich Guten schlechthin unfähig sei; wenn sie endlich lehrten, daß diese Verschlechterung wesentlich in der Uebermacht der bösen Begierlichkeit bestehe und daß diese Concupiscenz nicht nur eine Folge, ein Accidenz, sondern das Wesen der Erbsünde sei: so beruht dieser tiefgreifende und in späteren Zeiten weit verbreitete Irrthum auf einer völligen Verkennung und Mißdeutung der Lehre Augustin's und der gesammten alten Kirche, wie wir bereits oben [2]) gezeigt haben und in den betreffenden Lehrstücken im Einzelnen nachweisen werden.

Aber auch in dem Kampfe gegen den Pelagianismus selbst war die specifische Supernaturalität der ursprünglichen Bestimmung und der ursprünglichen, wie der durch Christus wieder verdienten und verliehenen Gnade und Gerechtigkeit das Fundament der katholischen Wahrheit und das oberste Princip all' ihrer einzelnen Lehrbestimmungen.

1) Vgl. oben §. 277, XI. — 2) §. 278, V.

Dieses zeigte sich vollkommen dem Semipelagianismus gegenüber: denn nur deßhalb konnte die Kirche die semipelagianische Leugnung der Lehre, daß der freie Wille, überhaupt die Natur unvermögend sei, aus eigener Kraft und ohne die Gnade auch nur den ersten und geringsten Anfang des Heiles zu setzen, als häretisch verwerfen, weil jeder zur Gerechtigkeit und zum Heile führende Act, wie diese Gerechtigkeit und dieses Heil selbst, ganz, von seinem ersten Anfang an und in allen seinen Momenten specifisch übernatürlich ist.

Die wesentlich naturalistischen und rationalistischen Grundlehren des Pelagianismus wurden von den Naturalisten und Rationalisten aller folgenden Zeiten in verschiedenen Gestalten, bald in engerem, bald in weiterem Umfange erneuert.

Sowohl der Pelagianismus als der Rationalismus hat die katholische Lehre von der absoluten Nothwendigkeit der Gnade zum Heile und von der specifischen Supernaturalität derselben des Manichäismus beschuldigt. Aber nicht diese katholische Lehre hat irgend welche Verwandtschaft mit dem Gnosticismus und Manichäismus, wohl aber der Pelagianismus: denn beide, Manichäismus und Pelagianismus, verwerfen den wahren Begriff des Uebernatürlichen als einer der Natur nicht geschuldeten Vervollkommnung der Natur durch accidentale Theilnahme an Vorzügen der göttlichen Natur in Beziehung auf das specifisch übernatürliche Endziel der seligen Anschauung. Wenn der Pelagianer die Anschauung Gottes[1]) als das natürliche Ziel des endlichen Geistes und letzteren zu dessen Erreichung von Natur und aus seiner natürlichen Kraft befähigt erklärt, so stimmt er hierin in gewisser Beziehung mit den Manichäern und Theosophen überein, die auch den aus der Gottheit emanirten Geist als von Natur zur Rückkehr in die Gottheit bestimmt und befähigt betrachten. Nur der Unterschied besteht, daß die gnostisch-theosophische Lehre in der allerdings falschen emanatistischen resp. pantheistischen Voraussetzung der Consubstantialität des endlichen und unendlichen Geistes logisch begründet ist; während die natürliche Befähigung und Berechtigung der bloßen Natur zur visio beata einen inneren Widerspruch gegen die von den Pelagianern anerkannte richtige Gottes- und Schöpfungsidee enthält[2]).

1) Daran ändert die pelagianische Unterscheidung zwischen vita aeterna und regnum coelorum und die von ihnen gelehrte adoptio durch die Taufe nicht das mindeste: denn diese zur Verdeckung der Irrlehre und Aufrechthaltung der Nothwendigkeit der Taufe erfundene Unterscheidung ist, wie wir später sehen werden, völlig haltlos und läuft auf leeren Schein hinaus.

2) Der heil. Augustinus zeigt (Contra duas epistol. Pelag. lib. 2, c. 1 & 2) nicht sowohl, was Pelagianer und Manichäer mit einander gemein

So stimmten auch die Reformatoren des sechzehnten Jahrhunderts und die Bajaner und Jansenisten mit den Pelagianern, deren entschiedenste Gegner zu sein sie sich rühmten und deren extremer Gegensatz sie auch wirklich in gewisser Beziehung waren, darin überein, daß auch sie die ursprüngliche Bestimmung und den Urstand des Menschen und folgerichtig auch der Engel, wenn auch in verschiedener Weise, als etwas Natürliches bezeichneten, und überhaupt zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen nicht richtig und nicht genügend unterschieden [1]).

3. Die Pelagianer leugneten die Erbsünde, daher betrachteten sie den dermaligen Zustand der menschlichen Natur für eben so vollkommen, resp. unvollkommen, wie der Zustand Adams vor dem Falle gewesen. Wie Adam lediglich kraft seines freien Willens jede Sünde meiden, das göttliche Gesetz vollkommen erfüllen und dadurch das ewige Leben verdienen konnte, so vermögen auch wir es, ohne dazu einer innerlich auf den Willen wirkenden (gratia interna voluntatis) und specifisch übernatürlichen Gnade (gratia elevans) zu bedürfen.

Die Reformatoren, Bajaner und Jansenisten waren von solcher Lehre weit entfernt. Sie betrachteten den Zustand vor dem Falle für wesentlich vollkommener, als den Zustand des gefallenen, mit der Erbsünde behafteten Menschen, und hielten letzteren zu jedem wahrhaft Guten für schlechthin unfähig. Nichtsdestoweniger bezeichneten sie den ursprünglichen Zustand als natürlich. Hätten sie diesen Ausdruck in dem Sinne, wie Augustinus und andere Väter verstanden [2]), so läge darin keine Irrlehre; allein dem war nicht also. Ihnen war die ursprüngliche Gerechtigkeit oder, wie sie dieselbe gern nannten, Integrität etwas zur Natur Gehöriges und der Natur Geschuldetes, das nur in einer gewissen Beziehung, wie überhaupt alle natürlichen Gaben, Gnade genannt werden könne, insofern es nämlich in seinem letzten Grunde ein unverdientes Geschenk der göttlichen Güte ist. In demselben Sinne haben auch die Pelagianer die natürliche Kraft der Vernunft und des freien Willens Gnade genannt.

---

haben, als wie sie, einander entgegengesetzte Irrthümer behauptend, beide häretisch sind und der katholischen Wahrheit widerstreiten.

1) In dieser Beziehung ertheilt die Bulle Auctorem fidei Prop. 16 der jansenistischen Lehre, quatenus complexive accepta innuit, statum illum sequelam fuisse creationis, debitum ex naturali exigentia et conditione humanae naturae, non gratuitum Dei beneficium, mit Recht die Censur: Favens haeresi Pelagianae.

2) S. oben S. 434.

In welchem Sinne aber haben die Reformatoren und haben die Bajaner und Jansenisten die durch den Sündenfall verlorenen Gaben des Urstandes etwas Natürliches genannt? Die nähere Beantwortung dieser Frage werden wir in der Lehre vom Urstande des Menschen geben; hier sei nur von vornherein und im allgemeinen bemerkt, daß verschiedene Vorstellungen möglich sind, die auch in der Geschichte der genannten Irrthümer wirklich sich geltend gemacht haben.

Wenn man unter Natur die Substanz und die in der Substanz wurzelnden natürlichen Kräfte und Fähigkeiten versteht, und in diesem Sinne die durch die Sünde verlorenen Gaben des Urstandes als natürliche bezeichnet, so nimmt man an, daß das Geschöpf durch die Sünde einen Theil, und zwar den höheren und besseren Theil seines Wesens oder doch seiner natürlichen Kräfte verloren habe, oder, was dasselbe ist, in seiner Natur und seinen natürlichen Kräften wesentlich verderbt und verschlechtert und dadurch zu den höheren und besseren Thätigkeiten der Vernunft und des Willens, zu denen es ursprünglich von Natur fähig gewesen, unfähig geworden sei.

Diese Verschlechterung der Natur kann aber in doppelter Weise gedacht werden, je nachdem man die durch die Sünde verloren gegangenen Vorzüge als einen *Bestandtheil* oder als *wesentliche Eigenschaften der Natur selbst*, oder aber als *Wirkungen der göttlichen Gnade*, als *Gaben des heiligen Geistes* betrachtet, welche deßhalb natürlich genannt werden, weil sie der Natur zur Erreichung ihrer *natürlichen* Bestimmung absolut nothwendig und daher *ihr geschuldet* sein sollen. Ob und inwiefern die *Reformatoren* des sechzehnten Jahrhunderts oder einzelne ihrer Anhänger der ersteren Vorstellung huldigten und daher eine *substantiale Verstümmelung und Verschlechterung der Natur und ihrer natürlichen Kräfte* in Folge des Sündenfalls annahmen, mag hier dahingestellt bleiben [1]). Jedenfalls haben die *Bajaner* und *Jansenisten* die Gaben des Urstandes nicht in jenem ersteren, sondern in diesem letzteren Sinne *natürlich* genannt.

Sie leugneten nicht, daß die Gaben des Urstandes, ebenso wie die Anschauung Gottes, *übernatürlich in dem* Sinne seien, daß sie *nicht aus den Kräften der Natur* entsprungen, sondern vom heiligen Geiste durch die *Gnade* resp. das Licht der Glorie, der Natur verliehen seien [2]); aber sie behaupteten, daß die

1) Das Nähere in der Lehre von dem *Urstande* des Menschen und der *Erbsünde*.

2) Die heilige Liebe, ohne welche die vernünftige Creatur recht und gut nicht sein kann, sagt Jansenius (De statu purae nat. l. 1, 15) könne sowohl

Bestimmung zur Anschauung Gottes und die Verleihung aller Gnaden und Gnadengaben, welche nothwendig sind, dieselben zu erlangen und zu verdienen, einem jeden vernünftigen Geschöpfe geschuldet seien. Daher seien die Gaben des Urstandes nicht nur deßhalb natürlich zu nennen, weil sie von Anbeginn an der Natur verliehen und derselben angemessen, sondern hauptsächlich deßhalb, weil sie der Natur, ihre Erschaffung vorausgesetzt, geschuldet (naturae debita) seien [1]). Daher sei nicht die ursprüng-

natürlich als übernatürlich genannt werden. Quod supernaturalis sit, nulla inter Catholicos controversia est. Nam uti beatitudo sempiterna, ita et via ad illam, charitas Dei, omnes naturae vires superat, ita videlicet, ut quamvis utraque sit actio creaturae, neutra tamen ex naturae principiis aut facultatibus aut naturalibus ullis adjutoriis fluere possit, sed eam Spiritus sanctus supra omnes vires naturales creaturae per gratiam operari debeat, diffundendo charitatem, delectationem, et lumen cordibus nostris. Daß er dieses auch vom Urstande sagt, ergibt sich aus dem ganzen Context. S. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 161, Nr. 637 u. 638.

1) Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis, lautet Prop. damn. 21 des Bajus. Und Jansenius erklärt a. a. O.: Quidam . . . hoc tantum sensu amorem Dei naturalem esse volunt, quod sit naturae consentaneus. Hoc autem ita explicant, quia naturam ornat atque perficit. Verissimum istud quidem est, sed rem non plene explicat. Sic enim etiam unio hypostatica naturalis dici potest . . . Itaque dicendum arbitror, dilectionem Dei dici posse creaturae rationali naturalem, primo ex parte rationis, quia ratio naturali lumine dictat, Deum solum super omnia creata esse diligendum, idque non indifferenti quodam dictamine, quasi hoc esset naturae suae quoquo modo consentaneum, ornativum et perfectivum, ut illi, quos dixi, volunt, sed ita ut indicet, id esse arctissimam, universalissimam, severissimamque obligationem . . . Secundo naturalis dici potest iste amor Dei ex parte appetitus, quod ita ostendi potest. Deus enim quantumvis eum non nisi per auxilium supernaturale sequi diligendo vel consequi fruendo possimus, est tamen finis hominis naturalis, quo nec inferior nec superior dari potest . . . Ex his igitur duobus capitibus facile intelligitur, longe aliter dilectionem Dei esse creaturae rationali naturalem, quam tantummodo, quia ei consentanea est, vel quia ornat ac perficit eam. Est enim naturalis, quia natura ipsa dictat arctissimeque obstrictam se naturaliter sentit, uti eum humillime castissimeque diligat, et quia natura ipsa ad hoc appedendum condita est et naturaliter inclinatur, etsi, neque quod dictat, neque quod appetit, sibi ipsa dare possit. Die hier vorgebrachten Gründe werden im folgenden Paragraphen ihre Erledigung finden; hier kommt es uns zunächst nur darauf an, daß Jansenius die Gnade und Glorie als ein debitum naturae betrachtet. Daran ändert nichts, daß Jansenius sagt, daß Gott die Gnade nicht sowohl der Natur, als der von ihm festgesetzten Ordnung schulde: denn er sagt ausdrücklich, daß er unter dieser Ordnung nicht die übernatürliche Ordnung versteht, was einen richtigen Sinn

liche, sondern nur die durch Christus wiederhergestellte Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne Gnade zu nennen und habe deßhalb die eigentliche Gnade die Sünde zu ihrer Voraussetzung; daher seien auch die auf der ursprünglichen Gnade beruhenden Verdienste und der ihnen entsprechende Lohn nicht als Gnade zu bezeichnen [1]).

Nun fragt es sich aber, in welchem Sinne Bajus und Jansenius die ursprüngliche Gerechtigkeit eine Erhebung der erschaffenen Natur in die Gemeinschaft göttlicher Natur nannten: im wahren, oben entwickelten, katholischen, oder in einem herabgeminderten, uneigentlichen, naturalisirenden Sinne? Wenn man erwägt, daß Bajus die katholische Wahrheit bestreitet, daß der Urstand eine Erhebung über den Stand der puren Natur in den übernatürlichen Stand der Kindschaft Gottes gewesen [2]); daß er ferner den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Liebe [3]), Gerechtigkeit und

gäbe, sondern die natürliche Ordnung. Nude aliquo pacto deberi dicitur (gratia originalis) non tam ipsi naturae rationali, quam ordini Dei naturali, ne natura innocentis imaginis Dei credatur misera, priusquam miseriam mereatur. *De statu purae nat.* 1, 20. Derselbe bajanisch-jansenistische Grundirrthum ist Prop. 35 des Quesnelles: gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturae sanae et integrae, durch die Bulle *Unigenitus* verworfen. Nochmals verwirft die Bulle *Auctorem fidei* denselben, ausdrücklich als bajanisch und quesnellisch bezeichneten Irrthum gegen die Synode von Pistoja Prop. 16: Doctrina synodi de statu felicis innocentiae, qualem eum repraesentat in Adamo ante peccatum, complectentem non modo integritatem, sed et justitiam interiorem cum impulsu in Deum per amorem caritatis, atque primaevam sanctitatem aliqua ratione post lapsum restitutam; quatenus complexive accepta innuit statum illum sequelam fuisse creationis, debitum ex naturali exigentia et conditione humanae naturae, non gratuitum Dei beneficium: *Falsa, alias damnata in Bajo et Quesnellio, erronea, favens haeresi Pelagianae.*

1) Dona concessa homini integro, et angelo forsitan non improbanda ratione possunt dici gratia; sed quia secundum usum sacrae scripturae nomine gratiae ea tantum munera intelliguntur, quae per Jesum Christum male merentibus et indignis conferuntur, ideo neque merita neque merces, quae illis redditur, gratia dici debet. *Prop. Baj. damn.* 9. Nec angeli, nec primi hominis adhuc integri merita recte vocantur gratia. Prop. 1 cf. Pr. 2—5.

2) *Prop. 23:* Absurda est eorum sententia, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem naturae suae fuisse exaltatum, ut fide, spe et charitate Deum supernaturaliter coleret. *Prop. 24:* A vanis et otiosis hominibus, secundum insipientiam philosophorum, excogitata est sententia, quae ad Pelagianismum rejicienda est, hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate conditoris suplimatus et in Dei filium adoptatus.

3) *Prop. 34:* Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator,

Gesetzeserfüllung[1]) leugnet; daß er nicht die persönliche Würde des Gnadenstandes oder der göttlichen Kindschaft, sondern lediglich die Beschaffenheit des Werkes an sich, seine Uebereinstimmung mit dem Gesetze, als einzige Bedingung des Verdienstes bezeichnet[2]): so folgt hieraus und aus vielem anderen, daß Bajus keineswegs mit jenen Ausdrücken den vollen und richtigen Begriff vom Uebernatürlichen verband. Vielmehr war er der Meinung, daß die Anschauung Gottes im vollen und eigentlichen Sinne das natürliche Endziel des vernünftigen Geschöpfes, daß die heilige Liebe oder die *caritas* die natürliche Pflicht[3]) desselben sei, daß es daher ohne diese caritas gar keine wahre Gesetzeserfüllung gebe[4]) und daß somit die Erkenntniß und Erfüllung dieser Pflicht in der Natur selbst begründet sei. Daher hat nach diesem System die Gnade nicht die Aufgabe, das Geschöpf in den specifisch übernatürlichen Stand der göttlichen Kindschaft zu erheben resp. dazu vorzubereiten[5]) und zu den specifisch übernatürlichen Acten der göttlichen Tugenden zu

---

vana est et commentitia, et ad illudendum sacris literis et plurimis veterum testimoniis excogitata. *Prop. 36*: Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem praesumptionis humanae cum injuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus.

1) *Prop. 61:* Illa doctorum distinctio, divinae legis mandata bifariam impleri, altero modo quantum ad praeceptorum operum substantiam tantum, altero quantum ad certum quendam modum, videlicet, secundum quem valeant operantem perducere ad regum aeternum (hoc est ad modum meritorium) commentitia est et explodenda. *Prop. 62*: Illa quoque distinctio, qua opus dicitur bifariam bonum, vel quia ex objecto et omnibus circumstantiis rectum est et bonum (quod moraliter bonum appellare consueverunt), vel quia est meritorium regni aeterni eo, quod sit a vivo Christi membro per spiritum caritatis, rejicienda est.

2) *Prop. 2:* Sicut opus malum ex natura sua est mortis aeternae meritorium, sic bonum opus ex natura sua est vitae aeternae meritorium. Cf. *Prop.* 3—5. *Prop. 12:* Pelagii sententia est: opus bonum, citra gratiam adoptionis factum, non est regni coelestis meritorium. *Prop. 13:* Opera bona a filiis adoptionis facta non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiant per spiritum adoptionis inhabitantem corda filiorum Dei, sed tantum ex eo, quod sint conformia legi, quodque per ea praestatur obedientia legi. *Prop. 15:* Ratio meriti non consistit in eo, quod qui bene operantur, habeant gratiam et inhabitantem Spiritum sanctum, sed in eo solum, quod obediunt divinae legi. *Prop. 17:* Sentiunt cum Pelagio qui dicunt, esse necessarium ad rationem meriti, ut homo de gratia adoptionis sublimetur ad statum deificum.

3) Vgl. oben die S. 438, Note 1 angeführte Auseinandersetzung Jansen's.

4) Non est vera legis obedientia quae fit sine caritate. *Prop. 16.*

5) Vgl. auch *Prop. 93.*

befähigen und dadurch in den Stand zu setzen, das über alle Ansprüche der puren Natur erhabene Ziel der seligen Anschauung zu erreichen; sondern ihre Aufgabe ist wesentlich und einzig, die natürliche Kraft des vernünftigen Geschöpfes zu wecken und zu unterstützen, damit es die ihm natürliche Pflicht der caritas erfülle und das ihm natürliche Endziel der göttlichen Anschauung erreiche.

Wenn hiernach die selige Anschauung nicht das übernatürliche, sondern das natürliche Endziel und die heilige Liebe und Gerechtigkeit nicht eine specifisch übernatürliche, sondern eine natürliche Tugend des vernünftigen Geschöpfes ist, aber dasselbe dennoch diese Tugenden nicht aus seiner natürlichen Kraft, sondern nur mit Hilfe der göttlichen Gnade zu wirken vermag, so ist klar, daß sich Bajus die Natur als ein zur Uebung ihrer natürlichen Pflicht und zur Erreichung ihrer natürlichen Bestimmung an sich ohnmächtiges und untaugliches Vermögen betrachtet, welches zu seiner Bethätigung der göttlichen Gnade absolut bedarf, daher auch Gott dieselbe der schuldlosen Natur nicht versagen kann, ohne das Werk seiner Schöpfung zu vereiteln. Daraus ist auch klar, daß nach dieser Lehre der Stand der puren Natur unmöglich ist: denn ohne die Gnade ist die Natur einer jeden, auch der blos natürlichen Gerechtigkeit und Liebe unfähig, und sind all' ihre ohne Gnade geübten Acte nicht etwa nur von einer blos natürlichen und unvollkommenen Güte, sondern schlecht und sündhaft, nicht in jenem uneigentlichen und relativen Sinne, in welchem unter Voraussetzung der übernatürlichen Ordnung und des Sündenfalls blos Natürliches so genannt werden kann, sondern im eigentlichen Sinne und schlechthin [1]).

Während daher Bajus der Natur einen höheren Anspruch, als sie besitzt, nämlich das Recht auf die Berufung zur seligen Anschauung und auf die zu ihrer Erreichung nothwendige Gnade, und eine höhere Pflicht und Aufgabe, als ihr von Natur eigen ist, nämlich zur caritas, zuschreibt, spricht er derselben die ihr eigene und gebührende Kraft und Vollkommenheit, nämlich das Vermögen rein natürlicher guter Bethätigung ab [2]).

1) Daher die bajanisch-jansenistischen Sätze: daß alles, was nicht aus der heiligen Liebe entspringt, fleischliche Begierlichkeit sei; daß alles, was der Ungläubige, der Sünder thut, Sünde sei; daß ohne die Gnade der freie Wille nichts könne, als sündigen; daß er ohne die Gnade keiner Versuchung widerstehen könne; daß die bloße Versuchung Sünde sei; woraus dann naturgemäß die Leugnung und Fälschung des wahren Freiheitsbegriffes sich ergibt: Lehren, denen wir auch bei den Reformatoren und bei Pseudomystikern begegnen. S. die Lehre von der Erbsünde und von der Gnade Christi.

2) Daß Bajus nicht etwa, wie Einige meinten, die Natur erst in Folge des Sündenfalls, sondern an sich für unfähig und todt für das sittlich Gute

Allein diese Consequenzen, wie alle später näher zu betrachtenden Irrthümer des Bajanismus, treten nothwendig ein, sowie man den wahren Begriff des Uebernatürlichen verkennt und Uebernatürliches und Natürliches mit einander vermischt.

Obwohl Janſenius sich vorsichtiger als Bajus ausdrückt und mitunter so redet, als ob er die specifische Supernaturalität der Gnade und Glorie, als einer participatio divinae naturae anerkenne[1]), so hat er doch im Grunde keine andere Lehre, als die eben angedeutete des Bajus. Auch nach Janſenius ist die Berufung zur Anschauung Gottes und die dazu nothwendige Gnade der heiligen Liebe der nicht gefallenen Natur geschuldet, da diese Natur sonst schlecht, sündhaft, unglückselig, weil außer Stand wäre, ihre natürliche Bestimmung zu erfüllen. Was aber die Gnade nach seiner Anschauung wirkt, ist ihm, wenn er auch dieser Ausdrücke sich bedient, nicht eigentlich eine Erhebung über die Natur zu einem wahren[2]) consortium divinae naturae, sondern lediglich die Weckung und Unterstützung der in sich todten oder schlummernden Kraft der Natur zur Erreichung ihrer natürlichen Bestimmung.

Hier zeigt sich wiederum die Verwandtschaft zwischen dem pseudomystischen Janſenismus und dem Pelagianismus und Naturalismus, welche auch geschichtlich in der josephinischen Aufklärungsperiode zu Tage trat.

4. Im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert vollzog sich auf protestantischem Gebiete fast allgemein der Uebergang von der alten Orthodoxie zum Rationalismus. Diesem ist selbstverständlich, aber in einem ganz anderen Sinne, als die Reformatoren es verstanden hatten, Endziel und Urstand des Menschen rein natürlich: die natürliche Bestimmung und Befähigung des Menschen zu vernünftiger Gotteserkenntniß und Sittlichkeit. Auf diesem Standpunkte erscheint die Offenbarung lediglich als providentielle Erziehung

---

hielt, kann keinem Zweifel unterliegen. Er lehrt ausdrücklich, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit eine Wirkung des heiligen Geistes war, daß sie nicht deßhalb natürlich zu nennen, weil sie aus der Natur entsprungen und verursacht war, sondern weil sie so zu deren natürlicher Integrität gehörte, daß das Fehlen derselben ein malum wäre. Daher sei es unmöglich, daß Gott der vernünftigen Natur den heiligen Geist versagte, weil sie ohne diesen todt in sich selber wäre: Ne ipsa in se mortua fuisse credatur, non posse intelligi, Deum dedisse homini animam Spiritu sancto destitutam. *De prima hominis just.* c. 2. S. Scheeben a. a. O., nr. 635 & 636.

1) Vgl. z. B. oben S. 437, Note 2.

2) Es ist ihm, wie dem Bajus, das *consortium* divinae naturae so viel als *adjutorium* Dei. S. Scheeben a. a. O. nr. 641.

zur intellectuellen und sittlichen Vollkommenheit, die Gnade aber höchstens als eine Anregung und Unterstützung der natürlichen Kraft zur Erreichung dieses Zieles.

Sowohl diese rationalistisch-naturalistische Strömung des Zeitgeistes, als die jansenistischen Anschauungen haben in dieser Periode auch auf katholische Theologen einen nachtheiligen Einfluß geübt[1]). Der specifisch übernatürliche Charakter sowohl der ursprünglichen, als der wiederhergestellten Gerechtigkeit und die deßfallsigen Lehren der Väter und alten Theologen wurden vielfach verkannt.

Indem man die natürliche und nothwendige Bestimmung und Anlage des vernünftigen Geschöpfes zur Erkenntniß und Liebe Gottes, seines Schöpfers, von der thatsächlichen, aber nicht nothwendigen übernatürlichen Bestimmung zur seligen Anschauung und Erhebung zur göttlichen Kindschaft nicht genügend unterschied, ja beides identificirte, faßte man die ursprüngliche Gnade lediglich als eine der Freithätigkeit zuvorkommende providentielle Wirkung und Leitung der natürlichen Kräfte der Vernunft und des Willens zur Verwirklichung ihrer natürlichen Bestimmung. Wie demgemäß der durch den Sündenfall eingetretene erbsündliche Zustand vorzugsweise als eine Schwächung und eine falsche Richtung der natürlichen geistigen Kräfte, insbesondere als Uebergewicht der Sinnlichkeit über Vernunft und freien Willen erschien, so stellte sich die Erlösungsgnade lediglich als Sündenvergebung und als Unterstützung der natürlichen Kraft dar, um dem Geiste wiederum das Uebergewicht über das Fleisch zu verschaffen[2]). Diese theils ungenügenden,

1) Vgl. *Vatican.* Decret. de fide. S. Bd. 1, S. 126, Note 1. (2. Aufl. S. 121, Note 1.)

2) Dieser Semirationalismus zeigt sich schon bei Stattler; besonders aber bei Hermes, dem die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit nichts anderes ist, als die Integrität des Menschen als reinen Vernunftwesens und die Anlage und Tüchtigkeit zur rein vernünftigen Gotteserkenntniß und Sittlichkeit (Hermes, Dogm. Band 3, § 206). Demgemäß ist ihm die Rechtfertigung durch Christus die Wiedererhebung des Menschen als Vernunftwesen (a. a. O. §. 260). Deßhalb besteht nach ihm die wesentliche Wirkung der übernatürlichen Gnade darin, die Schwäche des menschlichen Willens im Werke des Heiles zu unterstützen (a. a. O. §. 279) und das Uebergewicht der Vernunft über die Sinnlichkeit wieder herzustellen (a. a. O. S. 279). Vergl. Kleutgen, Theol. der Vorzeit, Band 2, S. 191 ff. S. 274 ff. Auch Günther faßt die ursprüngliche Gerechtigkeit lediglich als Unterordnung des Fleisches, resp. seinem Dualismus entsprechend der Psyche unter den Geist, und nur in dem Sinne als Gnade, daß sie ein Geschenk Gottes ist. Vergl. Der letzte Symboliker S. 27—39. S. Clemens, die speculative Theologie Günther's und die Kirchenlehre. Br. 7. Hirscher bewegt sich in ähnlichen Anschauungen und hat sich zu dem vollen

theils irrigen Anschauungen werden in der Lehre vom Menschen, bezüglich dessen sie vorgetragen wurden, während man von der An-

---

Begriffe des Uebernatürlichen nicht erhoben. Von Natur besitzt der Mensch die Anlage zum Himmelreiche, aber sie bedarf der Entwickelung. Damit aber diese Entwickelung sich recht vollziehe und ihr Ziel erreiche, dazu hat der Mensch im gefallenen Zustande die Gnade Christi nothwendig: „Soll also der Mensch das göttliche Reich wirklich gewinnen, so muß die unzureichende Befähigung ergänzt, das Krankhafte ausgestoßen, und was als Anlage da ist, zur wirklichen Theilnahme am Reiche Gottes entfaltet werden." (Moral, 4. Aufl. S. 250.) Vergl. Kleutgen, Theol. d. Vorz. Band 2, S. 328. Denselben Anschauungen und demselben ungenügenden Begriffe des Uebernatürlichen begegnen wir bei Drey. Die Aufgabe der übernatürlichen Offenbarung und Gnade besteht darin, daß sie das durch die Schöpfungsthätigkeit gesetzte „Ursprüngliche und Normale," die „wahre Natur . . . von dem wie immer hinzugekommenen Abnormen und Nichtgöttlichen, der Unnatur befreit, und so die wahre Natur in ihrer Reinheit wieder herstellt." (Apologetik, 2. Aufl. Band 1, S. 192.) — Auch Kuhn ist zunächst von solchen Anschauungen ausgegangen und hat sich auch in seinen späteren Schriften nicht zur vollen Würdigung der kirchlichen Lehre vom Uebernatürlichen erhoben; daher seine Mißverständnisse und Anklagen bezüglich dieser Lehre, daher die Mängel und Schwierigkeiten seiner eigenen Theorie. Das Uebernatürliche ist ihm zunächst das Sittliche, Moralische im Gegensatz zum Physischen oder Substantialen (vergl. oben §. 277, VI), oder, wie er sich ausdrückt, die „Persönlichkeit" im Gegensatze zur Natur, indem er unter jener nicht die Hypostase der vernünftigen Natur, sondern den auf der freien Bethätigung der letzteren beruhenden sittlichen Charakter, die ethische Persönlichkeit, wie ein weit verbreiteter moderner Sprachgebrauch lautet, oder den „geistig sittlichen Lebensstand" versteht. „Die Unterscheidung von Natur und Persönlichkeit, sagt er, ist der eigentliche Schlüssel zum wahren Verständniß des christlichen Supranaturalismus" . . . „Der Mensch kann in substantieller Identität mit sich ohne Alterirung seiner Natur und Natureinrichtung vernünftig oder unvernünftig, gut oder bös sein. Dies Sein, weil es nicht aus seiner Naturentwickelung oder Vervollständigung hervorgeht, sondern auf Willensfreiheit beruht oder an sie geknüpft ist, ist als das Uebernatürliche zu betrachten. Das ist jedoch noch der ganz allgemeine Begriff des Uebernatürlichen, insofern hier noch nicht bestimmt ist, ob dieses Sein ein gutes oder böses ist, und ebenso wenig, woher es kommt, und ob es einen individuell persönlichen oder einen allgemein menschlichen Charakter hat. Es ist damit nur die allgemeine Voraussetzung der positiv christlichen Lehre vom Uebernatürlichen gegeben." (Das Natürl. und Uebernatürl. S. 33 und 55). Das Uebernatürliche im positiv christlichen Sinne ist nun das Sittlichgute, insofern die innerliche Gnade sein Prinzip ist. Das könnte einen guten Sinn geben, wenn nur zwischen dem natürlich und übernatürlich Guten und zwischen dem concursus universalis und der bloßen Stärkung und Bewegung der natürlichen Kraft innerhalb ihrer Sphäre und der specifisch übernatürlichen Gnade, welche nicht nur die natürliche Kraft stärkt, bewegt und insofern heilt, sondern ein specifisch übernatürliches Vermögen verleiht, unterschieden würde. Diesen Unterschied macht aber Kuhn leider nirgendwo mit genügender

wendung derselben auf die Engellehre fast ganz absah, ihre nähere Besprechung und Berichtigung finden. Nur die allgemein giltige

---

Klarheit und Schärfe. Er führt die Gnade einfach auf die göttliche Causalität in einer Weise zurück, die wohl zur Begründung des concursus universalis, nicht aber der übernatürlichen Gnade im eigentlichen Sinne ausreicht. „Wie wir, sagt er, zu dem in sich kreisenden Naturzusammenhang, zu der unendlichen Reihe von Dingen, die sich gegenseitig bedingen, halten und tragen, eine absolute Ursache fordern als Grund des Ganzen und als das alles Ursächliche in ihm Verursachende, die göttliche Macht, ebenso postuliren wir auch zu der sittlichen Welt eine absolute Ursache, auf welcher sie als eine gute ruht und welche das bewegende Prinzip alles guten Willens ist, nämlich die göttliche Gnade." (Quartalschr. 1853, S. 86 ff.) Wie er das Vermögen des Willens frei und sittlich gut zu wirken auf die Schöpfung und Allmacht, so führt er einfach die Gnade auf die Vorsehung zurück, welche er insofern eine übernatürliche nennt, als sie durch innerliche Einwirkung den Willen aus einem indifferenten, oder gar aus einem sündhaften, bösen zu einem guten macht, indem sie ihn zum Guten hinneigt und bewirkt, daß der Mensch den ihm von dem Schöpfer geschenkten freien Willen gut bethätigt, was mit der an einem anderen Orte zu betrachtenden Freiheitstheorie Kuhn's zusammenhängt. „Die göttliche Allmacht," lehrt er, „ist als das Prinzip der göttlichen Naturwirkungen von dem Prinzip der moralischen Wirkungen Gottes wohl zu unterscheiden. Daß der Wille das natürliche Vermögen des Guten und Bösen ist, das ist auf die göttliche Macht zurückzuführen; daß er aber gut ist, sowohl habituell als virtuell, das ist etwas Uebernatürliches schon insofern, als der Mensch, wenn er selbst seinen Willen dazu bestimmt, sich damit über die Natur seines Willens erhebt, noch mehr aber insofern, als Gott diesen guten Willen verursacht, und muß dieses aus der von der göttlichen Macht verschiedenen göttlichen Gnade abgeleitet werden." (A. a. O. S. 109.) „Wenn durch die schöpferische Thätigkeit Gottes, wie die Naturgaben überhaupt, so auch die Freiheit des Menschen als das Vermögen des Guten und Bösen verursacht wird, so ist es die Vorsehung, in welcher Gott, lediglich auf die Seite des Guten tretend, dasselbe durch alle Mittel seiner natürlichen Weltregierung zu fördern und zur Herrschaft zu bringen sucht. An diese Thätigkeit auf den menschlichen Willen, um denselben für das Gute zu stimmen und zu gewinnen (was man sonst die äußere Gnade nennt), schließt sich die übernatürliche Einwirkung auf die innere Willensbewegung selbst, wodurch der Wille für das Gute bestimmt und aus einem indifferenten ein zum Guten geneigter, ein guter Wille wird." (A. a. O. S. 221). Die Gnade Christi verleiht nicht ein neues Vermögen, das durch die Sünde gänzlich verloren gegangene Vermögen zu übernatürlichen heilsamen Acten, oder einen im eigentlichen Sinne übernatürlichen Habitus (habitus per se infusus), sondern sie „knüpft an das natürliche Vermögen an, das durch die Sünde geschwächt, durch ihre Einwirkung actualisirt, zum wirklichen Wollen und Thun des Guten angetrieben und in dasselbe eingeführt wird." (A. a. O. S. 83.) „Als die höchste Stufe der schöpferischen Selbstentäußerung und Mittheilung Gottes erscheint die Hervorrufung vernünftiger Creaturen, solcher Wesen, die Gott seines Gleichen nennt. An sie schließen sich unmittelbar jene Acte seiner überfließenden Liebe an, durch die er sich in diesen seinen Creaturen in übernatürlicher (über-

Lehre von dem übernatürlichen Endziele und seinem Verhältnisse zur

---

schöpferischer) Weise offenbart, indem er den eintretenden Bedürfnissen derselben in Bezug auf ihre ewige Bestimmung zu Hilfe kommt." „Die vernünftige Creatur ist zu dem Ende erschaffen und mit den dazu erforderlichen Kräften ausgerüstet, daß sie das ewige Leben, welches ein Leben des Geistes in Einheit mit Gott durch Erkenntniß und Liebe zu ihm ist, in selbstthätiger Anwendung und Uebung dieser Kräfte verwirkliche. Hierin, bei dieser ihrer Aufgabe und Bestimmung, kommt ihr Gott durch jene Offenbarung, die wir die übernatürliche nennen, vorsorglich und freiwillig entgegen. Diese Offenbarung ist daher nicht als eine Ergänzung des Schöpfungswerkes Gottes, das für sich gut und vollkommen ist, noch etwa blos als das Ergebniß seiner allgemeinen Weltregierung, sondern als ein Werk seiner besonderen Vorsehung gegenüber dem Freiheitsgebrauche der vernünftigen Creatur und als übernatürliche Versehung derselben in Absicht auf ihre durch Vernunft und Freiheit zu realisirende Bestimmung zu begreifen. Ihre Voraussetzung ist nicht eine Mangelhaftigkeit und Unzulänglichkeit der Natur des creatürlichen Geistes, sondern ein mangelhafter, unnachhaltiger oder schlechter Gebrauch ihrer Kräfte, mit einem Worte die aus solchem Gebrauch entspringende Bedürftigkeit des Geistes. Das von Ewigkeit her verschwiegene Geheimniß der Gottseligkeit, der ewige Heilsrathschluß Gottes gründet sich auf die Voraussicht dieser Bedürftigkeit, und die Veranstaltungen, die Gott auf das Eintreten derselben vorbereitet und beschlossen hat, traten zugleich mit ihr in Wirksamkeit. Zunächst ist es nun die Bedürftigkeit des Menschen in seinem rein creatürlichen Zustande, dem gegenüber Gott in übernatürlicher Weise sich offenbart. Es ist dasselbe nicht als ein Naturbedürfniß zu fassen, sondern als Bedürfniß seiner Persönlichkeit, deren durch den eigenen Freiheitsgebrauch bestimmte Beschaffenheit dem göttlichen Geiste vor Augen liegt, noch bevor sie in Wirklichkeit tritt. Auf dieses Vorherwissen gründet sich die göttliche Vorsorge, und diese Vorsorge ist ein dem Wesen des Geistes als eines persönlichen angemessene. Der Mensch, wie er aus der Hand Gottes, seines Schöpfers und Vorsehers, kommt, ist somit ein vernünftiger Geist in dem übernatürlichen Zustande der Heiligkeit und Gerechtigkeit der Wahrheit (Eph. 4, 24). Durch diese dem persönlichen Freiheitsgebrauch vorauseilende Mittheilung an den Menschen verbindet ihn Gott unmittelbar mit sich und erleichtert ihm seine Aufgabe und Bestimmung, durch selbstthätigen Gebrauch seiner Vernunft und Freiheit sich persönlich mit seinem Schöpfer zu einigen . . . Die Offenbarung Gottes in Christo schließt sich an die ursprüngliche unmittelbar an. Nach ihrer Grundlage, ihrer Ausführung und in den Mitteln dazu neu und eigenthümlich, ist sie doch ihrem Zwecke nach als die Wiederherstellung der ursprünglichen zu begreifen, sofern sie wie diese auf die Begründung der Obmacht des Geistes über das Fleisch gerichtet ist. Um sie in ihrer Eigenthümlichkeit zu erfassen, ist auf den Zustand des Menschen zu reflectiren, den sie voraussetzt und dessen Bedürftigkeit sie zu Hilfe kommt. Es ist dieses der Zustand des Abfalls von Gott, nicht mehr nur ein Zustand mangelnder Herrschaft des Geistes, sondern ein Zustand der Herrschaft des Fleisches, der Knechtschaft der Sünde, unter welcher der Mensch seufzt (Röm. 7, 24). Auch in diesem Zustande ist der Mensch noch Gottes Ebenbild, sind seine Naturanlagen noch wesentlich die ursprünglichen, in der Schöpfung ihm verliehenen; aber die Seele, die ein Spie-

Natur, sowie von der Congruenz des ersteren und der Empfäng-

gel Gottes ist, erscheint nun durch den Hauch der Sünde getrübt und die Stimme Gottes im Gewissen übertäubt von den vieltönigen und lauten Rufen der Sinnlichkeit. Die natürliche Möglichkeit des Guten steht ihm auch in diesem Zustande noch immer zur Seite, wenn gleich die Verwirklichung desselben aus eigener Kraft um so schwieriger für ihn geworden ist, je mehr er sich in die Sünde hineingelebt hat. Allein dies ist erst eine Seite seines Zustandes. Die natürlichen Kräfte seines Geistes und Willens sind keine mechanischen oder organischen Naturkräfte, die durch den Gebrauch sich abnutzen und ihre Elasticität verlieren; das Böse, die Sünde, ist keine bloße Erschlaffung der guten Natur des Geistes, sondern ein Verderbniß seiner Persönlichkeit (man vergesse nicht, daß Kuhn unter diesem Wort den auf Freiheitsgebrauch beruhenden sittlichen Charakter versteht), durch welche er in Gegensatz zu Gott tritt und seiner ewigen Bestimmung, die in der Einheit mit Gott besteht, verlustig wird. Dieses Verderben muß erst geheilt sein, damit er sich in dem analogen Zustand der Bedürftigkeit des rein creatürlichen Menschen befinde, und jene Ohmacht des Geistes über das Fleisch wieder Platz greifen könne in seinem Innern, welche durch die Sünde verloren gegangen ist. Beides liegt außer der Macht seiner natürlichen Kräfte und kann nur durch göttliche Mittheilung bewirkt werden. Diese göttliche Mittheilung, durch die wir der göttlichen Natur theilhaftig werden (2. Petri 1, 4), d. h. Gott ähnlich werden, pneumatisch gesinnt, wie er es unwandelbar ist, ist uns geschenkt in der Offenbarung Gottes in seinem Sohne." (Dogm. 2. Aufl. Band 1, S. 17—20). Diese Stelle, in welcher Kuhn in der Einleitung zur Dogmatik seine Grundanschauung entwickelt, kann kaum anders verstanden werden, als daß die ursprüngliche Gnade, wie die Gnade Christi den Zweck hat, dem Menschen die Erreichung der Bestimmung, welche derselbe bereits von Natur zur Erkenntniß und Liebe Gottes besitzt, durch Unterstützung des natürlichen Freiheitsgebrauchs zu erleichtern, resp. die Verderbniß der Sünde zu überwinden und dadurch die volle Herrschaft des Geistes über das Fleisch herzustellen und die sittliche Persönlichkeit d. h. den ethischen Charakter des Menschen zu vollenden. In diesem Sinne legt Kuhn 2. Petr. 1, 4 aus; die Theilnahme an der göttlichen Natur ist jene Gottähnlichkeit und geistige Gesinnung, zu der der Mensch von Natur bestimmt ist. In allem diesem ist das specifisch Uebernatürliche der Bestimmung des Menschen und der ursprünglichen, sowie der durch die Gnade Christi wiederhergestellten Gerechtigkeit nicht hervorgehoben. Wenn bei Kuhn sich Ausdrücke finden, die an sich das specifisch Uebernatürliche andeuten können, z. B. daß die Gnade den Geist des Glaubens und der heiligen Liebe einflöße, so ist zu besorgen, daß er diese Ausdrücke ebenso wie das consortium divinae naturae nicht im vollen und eigentlichen Sinne nehme. Wenn Kuhn sagt, daß Gott dem Menschen in der Gnadenordnung ein übernatürliches Ziel gesetzt, so versteht er eben darunter, daß ihm durch die Gnade die Erreichung des Zieles, zu dem er von Natur als Vernunftwesen bestimmt, in einer vollkommeneren Weise ermöglicht worden sei. „Offenbar aber ist der Mensch nicht erst hierdurch zu einem ewigen und unsterblichen Leben in Gemeinschaft mit Gott berufen; diese Bestimmung ist ihm vielmehr schon durch die Schöpferhand Gottes gegeben, sie liegt in dem Begriffe des Wesens des vernünftigen und freien Geistes." (Das Natürl.

lichkeit der Natur für dasselbe wollen wir an dieser Stelle noch näher betrachten.

§. 280.

Von dem übernatürlichen Endziele, insbesondere seiner Gratuität und Congruenz. Status viae und status termini[1]).

Das nothwendige Endziel jeglicher vernünftigen Creatur, die Verherrlichung Gottes und die eigene Seligkeit, kann möglicher Weise in rein natürlicher oder in übernatürlicher Weise erreicht werden. Thatsächlich ist die übernatürliche Verherrlichung Gottes und die übernatürliche Seligkeit der Anschauung und seligen Liebe Gottes das einzige Endziel der vernünftigen Geschöpfe.

Es gibt daher neben dem übernatürlichen kein zweites natürliches Endziel; vielmehr ist das natürliche Ziel der Creatur in dem übernatürlichen als niederes Moment enthalten und kann nur in und mit demselben erreicht werden. Daher sind alle natürlichen Ziele und Ordnungen dem übernatürlichen Ziele und der übernatürlichen Ordnung untergeordnet.

Die Bestimmung zu diesem übernatürlichen Endziele ist aber nicht nothwendig, ist der Creatur weder aus

---

und Uebernatürl. S. 132.) Jedoch ist in den Darstellungen Kuhn's ein Fortschritt nicht zu verkennen. Vgl. auch Gloßner, die Lehre des heil. Thomas vom Wesen der göttlichen Gnade. — Im Allgemeinen sind gegenwärtig die aus einer früheren Periode stammenden Mißverständnisse und Fehlgriffe der neueren Theologie wohl überwunden. Man war dabei vielfach von der, freilich unbegründeten, Meinung ausgegangen, daß sich durch die bisher angedeutete ungenügende Auffassung des Uebernatürlichen sowohl die Irrthümer des alten Protestantismus am besten widerlegen, als die Einsprüche des modernen Unglaubens am leichtesten zurückweisen ließen.

1) *S. Thom. S. Th.* 1, q. 12; 1. 2, q. 1—5. *S. c. g.* c. 24—63. *Suarez*, tom. 4. De Deo ut fine hom., Tr. 1; De grat. Prolog. IV. *Lessius*, De summo bono et aeterna beatitudine hominis libri quatuor (Nova edit. Hurter, Friburgi Brisg. Herder 1879.). *De Rubeis*, De peccato originali c. 33—38. *Casinius*, Quid est homo? edit. Scheeben. Artic. 7. *Perrone*, Tom. 3, De Deo creat. pars 3, cap. 2, prop. 3. Kleutgen, Theol. d. Vorz., Bd. 2, Abhandl 6, Hptst. 5. Schäzler, Natur und Uebernatur, Abschn. 2, Kap. 6. Neue Untersuch. Kap. 2, IV, 3. Scheeben, Dogmat., Bd. 2, §. 164. Natur und Gnade, Kap. 2, §. 2. *Palmieri*, De Deo creante. Thes. 39—43. *Mazzella*, De Deo creante. Disp. 4, art. 7.

Verdienst, noch aus einem Bedürfnisse ihrer Natur geschuldet, sondern Geschenk eines reinen und absolut freien göttlichen Wohlwollens. Die Bestimmung zu dem Endziele einer rein natürlichen Verherrlichung Gottes und einer rein natürlichen Seligkeit wäre daher möglich gewesen.

Während aber das übernatürliche Endziel der Natur in keiner Weise geschuldet, noch in deren natürlichem Vermögen gelegen ist, ist die nach dem Ebenbilde Gottes erschaffene vernünftige Natur *potentia obedientiali* für dasselbe empfänglich und ist die Berufung zu demselben, wie den Eigenschaften Gottes, so den Eigenschaften des vernünftgen Geschöpfes überaus angemessen.

Diese Congruenz, nicht aber eine auf einem *debitum naturae* beruhende absolute Nothwendigkeit, sowie die thatsächliche Bestimmung der vernünftigen Creatur zu dem übernatürlichen Ziele der *visio beata* haben Väter und Theologen im Auge, wenn sie mannigfaltige Gründe für diese Bestimmung anführen; wenn sie insbesondere der vernünftigen Natur irgend welches Verlangen nach der Anschauung Gottes zuschreiben und den Ausdruck gebrauchen, das Endziel der göttlichen Anschauung sei zwar der Erlangung nach *(quoad assecutionem)* übernatürlich, dem Verlangen nach *(quoad appetitum)* aber natürlich. Es drückt das nichts anderes aus, als die Wahrheit, daß das übernatürliche Ziel und die gesammte übernatürliche Ordnung zwar übernatürlich, aber nicht naturwidrig und deßhalb unmöglich, vielmehr im höchsten Grade naturgemäß ist.

Sowohl bezüglich des wirklichen übernatürlichen, als auch des nur möglichen natürlichen Endzieles ist der Stand der Vorbereitung und des Verdienstes *(status viae)* von dem Stande der Vollendung und des Lohnes *(status termini)* zu unterscheiden.

Alles dieses ist *de fide*, und beruhen die oben charakterisirten, insbesondere die bajanisch-jansenistischen Irrthümer auf der Verkennung oder sophistischen Verdrehung dieser einfachen Wahrheiten.

I. Die früher[1]) betrachtete allgemeine Wahrheit, daß Gott nothwendig das Endziel aller Dinge, daß insbesondere seine formale Verherrlichung durch Erkenntniß, Liebe und Gehorsam das primäre, die

1) §. 265.

daraus entspringende Seligkeit das secundäre Endziel der vernünftigen Geschöpfe ist, darf keineswegs, wie nicht selten geschehen, mit der uns hier beschäftigenden besonderen Wahrheit verwechselt werden, daß die in der visio beata sich vollendende übernatürliche Verherrlichung Gottes und übernatürliche Seligkeit thatsächlich, nicht aber nothwendig, das Endziel der vernünftigen Creaturen ist.

Daß jede vernünftige Creatur durch Erkenntniß und Liebe Gott verherrliche und dadurch selig werde, ist das Endziel, zu welchem Gott nothwendig sie bestimmt hat. Allein in welcher Weise und in welchem Maße sie Gott verherrlichen und selig werden soll, das ist, die Schöpfung vorausgesetzt, nicht mit Nothwendigkeit, sondern mit absoluter Freiheit von Gott angeordnet.

Denn wie eine doppelte Erkenntniß und Liebe, so ist auch eine doppelte Verherrlichung Gottes und Beseligung des Geschöpfes möglich: eine natürliche und eine übernatürliche, und beide können unendlich verschiedene Stufen der Vollkommenheit haben. Zu welcher Art und zu welcher Stufe göttlicher Verherrlichung und eigener Beseligung Gott seine Geschöpfe berufen will, hängt einzig von seiner freien Wahl ab.

Gott konnte daher Menschen und Engel nur zu dem natürlichen Endziel bestimmen, ihn durch rein natürliche Erkenntniß und Liebe zu verherrlichen und dadurch eine rein natürliche Glückseligkeit zu erlangen. Nur das war Gott vermöge seiner göttlichen Eigenschaften einer jeden vernünftigen Natur, ihre Erschaffung vorausgesetzt, schuldig, daß er sie zu einer ihrer Natur entsprechenden rein natürlichen Gottesverherrlichung und Seligkeit bestimmte, eine solche Ordnung natürlicher Providenz feststellte und solche Mittel ihr bereitete, welche ihr die Erreichung jener ihrer natürlichen Bestimmung physisch und moralisch möglich machten.

Wenn Gott daher Menschen und Engel zu der specifisch höheren, übernatürlichen Bestimmung der Anschauung Gottes berief, sie mit den hiezu nothwendigen oder nützlichen übernatürlichen Gnaden begabte und sie dadurch zu einer übernatürlichen Verherrlichung Gottes und einer übernatürlichen Seligkeit befähigte, so ist alles dieses der erschaffenen Natur in keiner Weise geschuldet, sondern reine freie Gnade.

II. Diese Gnade hat Gott wirklich den Engeln und Menschen erwiesen, indem er der Wohlthat der Erschaffung, Erhaltung und natürlichen Providenz aus purer Benevolenz die unendlich höhere Wohlthat hinzufügte, daß er ihnen die selige Anschauung und damit die Theilnahme an seiner eigenen göttlichen Seligkeit als Endziel setzte, sie von Anbeginn an in den Stand übernatürlicher Gottes-

kindschaft erhob und ihnen die übrigen Gnaden schenkte, welche zur Erreichung dieser ihrer übernatürlichen Bestimmung nothwendig und nützlich sind.

Wegen dieser übernatürlichen Bestimmung der vernünftigen Geschöpfe, insbesondere des Menschen, hat Gott selbst die vernunftlose Creatur in die übernatürliche Ordnung erhoben und derselben dienstbar gemacht.

Endlich hat Gott dadurch, daß er nach dem ewigen Rathschlusse seiner überschwänglichen Liebe die menschliche Natur Christi in die Persönlichkeit des Logos aufnahm, und so in seiner zweiten göttlichen Person selbst Mensch wurde, der gesammten übernatürlichen Ordnung ihre tiefste Grundlage und ihre absolut höchste Vollendung gegeben[1]).

Diese gesammte übernatürliche Ordnung ist also der Natur der Menschen und Engel, auch aller möglichen und denkbar vollkommensten Geschöpfe[2]), nicht geschuldet, und wäre daher für alle Geschöpfe der Stand der puren Natur möglich gewesen. Dagegen ist dieselbe selbstverständlich auf Grund des freien, thatsächlichen göttlichen Rathschlusses oder *necessitate decreti* nothwendig, wie auch, die Berufung zu dem übernatürlichen Ziele der seligen Anschauung vorausgesetzt, die Verleihung solcher übernatürlichen Mittel, insbesondere solcher innerlichen übernatürlichen Gnaden necessitate *conditionata* nothwendig war, welche die Erreichung des übernatürlichen Zieles physisch und moralisch ermöglichten. M. a. W. mit der freien Berufung zum übernatürlichen Ziele der visio beata ist nothwendig irgend eine diesem Ziele entsprechende, keineswegs aber gerade diese bestimmte, von Gottes unbeschränkt freier Güte wirklich gewählte, übernatürliche Gnadenordnung gegeben. Daraus erhellt, daß, die Berufung zum übernatürlichen Ziele vorausgesetzt, zwar irgend welche übernatürliche Gnadenordnung dem zu diesem Ziele berufenen Geschöpfe geschuldet ist, nicht aber gerade diese bestimmte, wirklich gewählte. Letztere ist daher in ihrer näheren concreten Bestimmtheit gleichfalls lediglich auf Grund göttlicher Anordnung oder necessitate decreti nothwendig.

---

1) Wir begnügen uns hier mit diesem Hinweise auf die Incarnation und mit jener Andeutung der übernatürlichen Erhebung auch der vernunftlosen Natur, die an ihrem Orte ihre Ausführung finden werden. Nur daran sei erinnert, welch' einleuchtendes und kräftiges Argument die Verklärung der vernunftlosen Natur und noch mehr die Incarnation gegen diejenigen abgibt, welche das Uebernatürliche lediglich als etwas Sittliches und demgemäß die Gnade lediglich als providentielle Anregung und Leitung der Vernunft und des freien Willens zum rechten und guten Gebrauche ihrer natürlichen Kraft darstellen.

2) Vgl. oben S. 380.

Diese einfachen, bereits aus der allgemeinen Lehre von dem Willen und den Werken Gottes [1]) sich ergebenden Wahrheiten haben alle diejenigen verkannt, welche, wie namentlich die Bajaner und Jansenisten, die thatsächlich bestehende Bestimmung zur visio beata als die allein mögliche betrachteten, und sie daher nicht lediglich necessitate decreti oder subsequente, sondern necessitate antecedente et absoluta für nothwendig, weil jeder vernünftigen Natur geschuldet behaupteten, und welche weiterhin auf Grund der Berufung zur visio beata, nicht nur irgend welche, sondern gerade diese bestimmte [2]), durch Gottes freie Güte erwählte Gnadenordnung für nothwendig und der übernatürlichen Bestimmung schlechthin geschuldet ansahen.

III. Sowie wir einerseits bekennen müssen, daß die Berufung zur seligen Anschauung und die ganze übernatürliche Ordnung der Natur nicht geschuldet ist, somit der Stand der puren Natur möglich gewesen wäre, ebenso müssen wir andererseits festhalten, daß nachdem Gott durch den freien Rathschluß seiner besonderen [3]) Liebe die vernünftigen Geschöpfe zur seligen Anschauung berufen und für sie die wirklich bestehende übernatürliche Ordnung festgesetzt hat, die *visio beata* ihr einziges Endziel und diese übernatürliche Ordnung der einzige Weg zu diesem Ziele ist.

Der Irrthum der Häretiker besteht also nicht darin, daß sie die visio beata als das einzige wirkliche Endziel der vernünftigen Geschöpfe betrachten, sondern darin, daß sie dieses Endziel als das natürliche und von Natur nothwendige Endziel behaupten, und deßhalb die Möglichkeit eines rein natürlichen Endziels und einer rein natürlichen Ordnung leugnen.

Nicht minder irren aber auch jene, welche, nachdem Gott Menschen und Engel durch seinen ewigen Rathschluß zur seligen Anschauung

---

1) S. Bd. 3, §. 199, vgl. auch Bd. 1, §. 30, I oben §. 263.

2) Zur Erreichung des übernatürlichen Zieles der visio beata nothwendig ist nur irgend welche die Setzung übernatürlicher Acte ermöglichende specifisch übernatürliche Gnade (gratia elevans). Dagegen ist kein bestimmter Grad dieser Gnade nothwendig und deßhalb geschuldet. Auch die absolute Nothwendigkeit einer habitualen Gnade dürfte sich nicht behaupten lassen, während irgend welche gratia elevans als gratia actualis unbedingt nothwendig und der übernatürlichen Bestimmung geschuldet ist. Noch weniger läßt sich, auch die übernatürliche Bestimmung vorausgesetzt, eine Nothwendigkeit der präternaturalen Gaben des menschlichen Urstandes behaupten. Aber gerade sie haben die Bajaner und Jansenisten vorzugsweise als debita naturae betrachtet. Vgl. unten die Lehre vom Urstande des Menschen.

3) *S. Th.* 1. 2, q. 110, a. 1 — oben S. 398, Note 1.

berufen und die wirklich bestehende übernatürliche Gnadenordnung festgestellt hat, daneben ein natürliches Endziel und eine wirkliche rein natürliche Ordnung annehmen.

Wohl ist die Natur und die natürliche Ordnung durch die übernatürliche Ordnung nicht aufgehoben, besteht vielmehr als die nothwendige Voraussetzung der letzteren fort; aber sie ist in die übernatürliche Ordnung erhoben und deßhalb der übernatürlichen Ordnung untergeordnet. Dem entsprechend bestehen auch das Ziel der Natur und die Ziele der natürlichen Thätigkeiten und die gesammte natürliche Ordnung fort, aber sie sind allzumal und durchaus dem übernatürlichen Ziele untergeordnet. Deßhalb ist kein natürliches Ziel Endziel (finis *ultimus*), wie der göttlichen Absicht, so der creatürlichen Bestimmung; vielmehr verhalten sich alle natürlichen Ziele und deren Erreichung als Mittel zu dem übernatürlichen Endziele; sie sind, wie die Scholastiker sagen, nicht *finis* schlechthin, sondern *ad finem*. Daher besteht in der thatsächlichen Ordnung das Endziel der Engel und Menschen nicht in irgend welcher natürlichen, sondern in der übernatürlichen Seligkeit, wenn auch die gute Beschaffenheit der Natur und die Beobachtung der natürlichen Ordnung ein entsprechendes natürliches Wohlsein, eine natürliche Befriedigung und Beglückung, eine beatitudo naturalis[1]) zur Folge hat; allein die wahre und volle Glückseligkeit kann die vernünftige Natur, nachdem und weil sie zur übernatürlichen Seligkeit bestimmt ist, in dem blos Natürlichen nicht finden. Daher kann blos natürlich Gutes, kann die Erfüllung blos natürlicher Pflichten wohl einen gewissen natürlichen Lohn, nicht aber den Lohn schlechthin, den ewigen und übernatürlichen Lohn erhalten, der denen verheißen ist, welche ihrer letzten und übernatürlichen Bestimmung entsprechen, da die Pflicht und Aufgabe der ein für allemal zur übernatürlichen Bestimmung erhobenen vernünftigen Creaturen nicht mehr eine blos natürliche, sondern eine übernatürliche ist. Wenn mithin auch rein natürliche Acte der natürlichen Ordnung und untergeordneten natürlichen Zielen entsprechen, und insofern eine natürliche Güte haben und eines natürlichen Lohnes und Glückes würdig sind: der übernatürlichen Ordnung, welcher nach Gottes Willen alles Natürliche untergeordnet und in die es erhoben sein soll, entsprechen sie nicht; daher

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 72, a. 1, wo Thomas die natürliche Seligkeit, welche die Engel sofort nach ihrer Erschaffung (wenn auch nicht als rein natürliche) besaßen, von der übernatürlichen Seligkeit der visio beata, die sie erst verdienen mußten, unterscheidet.

sind sie nicht schlechthin gut und Gott wohlgefällig, vielmehr entbehren sie jener Güte, die sie nach Gottes gnädiger Anordnung haben könnten und sollten [1]).

Allein nicht nur können die Geschöpfe, wenn und weil sie zu einer übernatürlichen Bestimmung berufen und erhoben sind, durch bloße Erfüllung des Naturgesetzes dem Willen Gottes nicht genügen und sein Wohlgefallen nicht erwerben: auch dem Naturgesetze selbst können sie nur unter der Bedingung vollkommen genügen, daß sie ihrer übernatürlichen Bestimmung entsprechen. Dieses schon aus dem allgemeinen Grunde, weil das Naturgesetz selbst das Geschöpf verpflichtet, dem göttlichen Willen schlechthin gehorsam zu sein. Wenn daher das Geschöpf erkennt, daß Gott es zu einer höheren als der blos natürlichen Bestimmung berufen hat, so ist es schon durch jenes allgemeine Naturgesetz verbunden, diesem Rufe zu folgen und die dazu gegebene Gnade zu benutzen; um so mehr, da das Uebernatürliche der Natur, die übernatürliche der natürlichen Bestimmung nicht widerspricht, sondern im höchsten Grade gemäß, weil eine übernatürliche Vervollkommnung des Natürlichen ist. Daher kann das Geschöpf — genügende Erkenntniß vorausgesetzt — seinem übernatürlichen Ziele nicht den Rücken kehren, ohne sich ebendadurch auch von seinem natürlichen Ziele abzuwenden und, durch die Verschmähung seines übernatürlichen Berufes und der dazu führenden übernatürlichen Mittel und Ziele, zugleich die natürliche Pflicht des Gehorsams und die natürliche Ehrfurcht, Liebe und Dankbarkeit gegen Gott zu verletzen und sich dadurch wie der übernatürlichen Seligkeit, so auch der natürlichen Beglückung unwürdig zu machen und zu berauben [2]).

Dazu kommt, daß das Natürliche in der wirklich bestehenden Ordnung der Providenz dergestalt mit dem Uebernatürlichen verbunden ist, daß ohne Benutzung der übernatürlichen Gnaden und Erfüllung des übernatürlichen Gesetzes die vollständige Erfüllung des Naturgesetzes moralisch unmöglich ist. Mit der Zerstörung der übernatürlichen Ordnung wird daher auch die natürliche Ordnung, zwar nicht gänzlich vernichtet, aber zerrüttet und die natürliche Kraft, zwar nicht vernichtet, aber geschwächt und verkehrt. Denn die Ordnung der Natur und der natürlichen Providenz ist unter Voraussetzung der wirklich von Gott erwählten übernatürlichen Ordnung

1) Näheres hierüber in der Lehre von der Erbsünde und insbesondere in der Gnadenlehre.

2) Vgl. Bd. 1, § 31, wo wir bereits diese Wahrheit in specieller Beziehung auf die moralische Nothwendigkeit der Offenbarung zur Erkenntniß der natürlichen Wahrheit dargelegt haben.

eine andere, als sie gewesen sein würde, wenn Gott nicht diese, sondern den Stand und die Ordnung bloßer Natur gewählt hätte.

Obwohl wir nämlich, weder aus der Erfahrung, noch aus der Offenbarung, die im Falle des status naturae purae von Gott beliebte providentielle Ordnung näher kennen, so steht doch so viel fest, daß Gott vermöge seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit in dieser Ordnung dem rein natürlichen Geschöpfe solche natürliche Kräfte und Mittel und solche Hilfe seiner natürlichen Providenz gegeben hätte, daß ihm die Erreichung seiner natürlichen Bestimmung nicht nur physisch, was immer und unter allen Umständen der Fall ist, sondern auch moralisch möglich, d. h. nicht allzu schwer gewesen wäre. Dasselbe gilt aber nicht nach dem Abfall von der übernatürlichen Ordnung. In dieser Ordnung ist das Natürliche von dem Uebernatürlichen, wie über sich selbst erhoben, so auch in sich selbst geschützt, gestärkt und getragen. Die übernatürlichen Gnaden verleihen nämlich der Natur nicht nur eine übernatürliche Verklärung und Würde und das Vermögen zu specifisch übernatürlichen Acten, sondern sie geben ihr auch Anregung, Hilfe und Leitung zur Erfüllung des in dem übernatürlichen Gesetze als niederes Moment eingeschlossenen Naturgesetzes, zum Wollen und Vollbringen auch des natürlich Guten. Daher kann das zum übernatürlichen Ziele berufene und in den Stand übernatürlicher Gerechtigkeit erhobene Geschöpf die übernatürlichen Gnaden nicht von sich werfen, ohne damit zugleich sich des Lichtes und der Kraft zur vollständigen Erfüllung des Naturgesetzes zu berauben[1]). Auch hat das durch eigene Schuld aus dem Stande der Gnade in den Stand der Ungnade herabgesunkene, der übernatürlichen Gnade beraubte Geschöpf keinen Anspruch auf jene Hilfe der natürlichen Providenz, welche im Stande der puren Natur dem unschuldigen Geschöpfe die Erlangung des natürlichen Endzieles einer rein natürlichen Gerechtigkeit und Seligkeit moralisch möglich und leicht gemacht hätte. Mit Recht wird dem gefallenen untreuen Kinde Gottes, welches das Höhere, die Kindschaft und das Erbe Gottes, verschmähte, auch das Geringere, jene Fürsorge der natürlichen Providenz, versagt, welche im Stande der puren Natur dem treuen Knechte

1) In der Gnadenlehre werden wir näher sehen, daß der gefallene Mensch aus eigener Kraft noch natürlich gute Akte zu setzen, keineswegs aber das ganze natürliche Sittengesetz zu erfüllen vermag. Wenn nun der heil. Thomas S. *Th.* 1. 2, q. 109, a. 2 sagt, dem nicht gefallenen Menschen, im Stande der ursprünglichen Integrität sei dieses möglich gewesen, so dürfen wir nicht vergessen, daß der Stand der ursprünglichen Integrität keineswegs mit dem status naturae purae identisch war. S. unten die Lehre vom Urstande.

zur Erreichung seines blos natürlichen Endzieles gegeben gewesen wäre.

Daher könnte das nicht in den Stand der Kindschaft erhöhte und nicht zum göttlichen Erbtheil der seligen Anschauung berufene Geschöpf durch natürliche Gerechtigkeit das Ziel der ihm bestimmten natürlichen Seligkeit erreichen; dagegen kann das zur Seligkeit berufene, aber gefallene Geschöpf nimmermehr eine blos natürliche Seligkeit erlangen, schon deßhalb nicht, weil es nimmer zu einer dem natürlichen Gesetze vollkommen entsprechenden natürlichen Gerechtigkeit gelangt; sodann weil selbst das natürlich Gute, das an ihm sich findet, Gott, der eine übernatürliche Gerechtigkeit von ihm fordert, nicht wohlgefällig ist; endlich und am meisten aber, weil sein Abfall von seiner übernatürlichen Bestimmung eine unermeßliche Schuld ist und eine unermeßliche Strafe verdient, die wesentlich in dem Verluste der übernatürlichen Seligkeit besteht, zu der es befähigt und berufen war, und die, nachdem es dazu berufen war und bleibt, allein sein Verlangen zu erfüllen und ihm seligen Frieden zu geben vermag.

Hieraus ist genügend klar, daß der nur mögliche Stand der nicht gefallenen reinen Natur zwar *insofern* dem wirklichen Stande der gefallenen Natur gleich ist, als in beiden Ständen der Natur die übernatürliche Gnade *fehlt*[1]); daß dagegen in anderer Beziehung beide Stände sich wesentlich unterscheiden. Im Stande der puren Natur wäre der Mangel übernatürlicher Gnade, gerade wie der Mangel des Strebens nach einem übernatürlichen Ziele, nicht eine in Folge und zur Strafe der Sünde eingetretene *Beraubung*, daher kein *Uebel*, noch weniger eine *Schuld* und *Sünde*, sondern ein, wenn auch minder vollkommener, doch durchaus guter, der von Gott gewollten Ordnung entsprechender und deßhalb Gott wohlgefälliger Zustand gewesen. Deßhalb hätte in diesem Stande der reinen Natur auch eine andere, die Erfüllung der rein natürlichen Bestimmung moralisch ermöglichende und erleichternde Ordnung der Vor-

1) Nur in dieser, nicht auch in jeder anderen Beziehung, stellte die Kirche den status naturae purae dem status naturae lapsae gleich, indem sie die Prop. 55 des *Bajus* verwarf: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur. Denn daß Gott den Menschen nicht mit Sünde behaftet erschaffen konnte, versteht sich von selbst, da Gott nicht Urheber der Sünde sein kann. In dem bekannten Vergleiche: der Mensch in statu naturae purae unterscheide sich von dem Menschen in statu naturae lapsae wie ein nackter, von einem der Kleider beraubten Menschen, ist der wesentliche Unterschied genügend ausgedrückt. Adäquater ist der Vergleich, daß beide sich unterscheiden wie Einer, der von Geburt Unterthan ist, von einem entthronten Könige, wie ein geborener Knecht von dem aus eigener Schuld verstoßenen und enterbten Sohne.

sehung bestanden, nach welcher diejenigen, die ihr mit gutem Willen und nach ihren Kräften entsprachen, nach einem diesem Zustande und den in ihm gegebenen Mitteln entsprechenden gerechten und milden Gerichte das ihnen von Gott bestimmte Endziel einer ihrer Natur entsprechenden rein natürlichen Seligkeit und darin den Lohn gefunden hätten, der dem treuen Knechte gebührt, welcher die von seinem Herrn ihm gestellte Aufgabe erfüllet hat.

IV. Die Beweise, welche die Bajaner und Jansenisten für ihre und gegen die katholische Lehre vorbringen, erledigen sich nach dem Bisherigen von selbst.

1. Gott, sagten sie, sei von Natur und nothwendig das Endziel jeglicher und insbesondere aller vernünftigen Creaturen; nur in seiner Erkenntniß und Liebe, als der höchsten Wahrheit und des höchsten Gutes, könnten sie ihre Vollendung und Seligkeit finden.

Allein aus dieser unbestreitbaren, oben von uns an die Spitze gestellten Wahrheit folgt nicht, daß die Erkenntniß und Liebe Gottes und die daraus entspringende Seligkeit, wozu jedes vernünftige Geschöpf nothwendig und von Natur bestimmt und deßhalb auch hinreichend befähigt ist, die übernatürliche Erkenntniß der Anschauung resp. des Glaubens und die übernatürliche Liebe der Kindschaft und die daraus entspringende übernatürliche Seligkeit sei — es ist vielmehr die der bloßen Natur entsprechende natürliche Erkenntniß und Liebe Gottes und die daraus resultirende natürliche Seligkeit.

2. Hiegegen erwidert man, daß nach der Lehre des Christenthums der Verlust der Gnade nicht etwa einen Stand rein natürlicher Güte, sondern den Stand der Ungnade, der Sünde und des Elendes hier auf Erden der Verlust der Anschauung Gottes, in der anderen Welt aber nicht eine natürliche Seligkeit übrig lasse, sondern mit der ewigen Verdammniß zusammenfalle, deren wesentlichste Strafe eben der Verlust der göttlichen Anschauung ist.

Allein das ist nur wahr für die wirklich bestehende, auf Gottes freier Gnade beruhende übernatürliche Ordnung, nicht aber für den gleichfalls möglichen Stand der reinen Natur. In diesem Stande wäre die rein natürliche Erkenntniß und Liebe die von dem Menschen geforderte Güte und Gerechtigkeit und die daraus entspringende natürliche Seligkeit deren gerechter Lohn gewesen, wie kurz zuvor dargelegt wurde.

3. Hiegegen bleibt kein anderer Einwand übrig, als daß man, wie Bajaner und Jansenisten wirklich thaten, die Möglichkeit einer anderen Seligkeit, als die in der Anschauung Gottes besteht, und einer anderen Liebe, als jener caritas, die der heilige Geist in die Herzen eingießt, leugnet, oder, was auf dasselbe hinausläuft,

daß man die natürliche und übernatürliche Liebe und Seligkeit mit einander identificirt.

Zur Unterstützung dieser ihrer Behauptung haben sich Bajaner und Jansenisten nicht nur auf die Natur der Sache, sondern auch auf die Lehre der Väter und Scholastiker, insbesondere des heil. Augustinus und des heil. Thomas von Aquin berufen — mit dem größten Unrecht, wie aus dem Folgenden sich ergeben wird.

V. Daß sowohl die heiligmachende Gnade als ihre Vollendung, die Glorie, ein donum naturae superadditum und indebitum ist, lehren Schrift [1]), Väter [2]) und Scholastiker [3]), wie wir bereits gesehen haben, mit solcher Bestimmtheit und Klarheit, daß man ihnen unmöglich die damit im evidenten Widerspruche stehende bajanisch-jansenistische Lehre zuschreiben kann, daß die Anschauung Gottes das natürliche und nothwendige Endziel der vernünftigen Creatur und der Natur derselben geschuldet sei. Wenn daher Väter und Theologen in manchen ihrer Darstellungen die Supernaturalität und Gratuität des thatsächlich wirklichen Endzieles, der visio beata, nicht ausdrücklich hervorheben; wenn sie von diesem thatsächlichen Endziel sprechen, ohne des nur möglichen, aber nie wirklichen Endzieles einer rein natürlichen Seligkeit zu erwähnen; wenn sie an den zwingenden Vernunftbeweis für die allgemeine Wahrheit, daß Gott allein das Endziel und die Seligkeit des vernünftigen Geistes sein kann, unmittelbar den Vernunftbeweis für die Möglichkeit und Angemessenheit der Berufung zur seligen Anschauung anschließen, ohne den Unterschied zwischen der Nothwendigkeit jener und der bloßen Congruenz dieser Wahrheit bemerklich zu machen: so darf man daraus nicht, wie die Bajaner und Jansenisten thaten und eine oberflächliche Auffassung nahe legen könnte, den Schluß ziehen, daß die Väter und großen Theologen diese Unterschiede nicht gekannt und festgehalten, daß sie das übernatürliche Endziel mit dem natürlichen confundirt und als ein nothwendiges und der Natur geschuldetes betrachtet hätten. Erst den Irrlehrern der neueren Zeit, insbesondere den Bajanern und Jansenisten gegenüber wurde es nothwendig, die Möglichkeit des status naturae purae zu betonen. Das Bestreben der älteren Theologen, insbesondere des heil. Thomas, war vorzüglich darauf gerichtet, dem Unglauben und Naturalismus gegenüber das einzig wirkliche, durch Offenbarung und Glauben feststehende übernatürliche Endziel des Menschen und aller vernünftigen Geschöpfe als vernunftgemäß zu erweisen.

---

1) Vgl. oben §. 278, IV. — 2) Vgl. oben §. 278, V.
3) Vgl. oben §. 278, VI.

Zum Belege genügt eine kurze Darlegung der beßfallsigen Lehre des heil. Thomas. Sie wird zugleich zur näheren Erklärung unseres Gegenstandes dienen. Es handelt sich hiebei zunächst nicht um die bereits früher betrachtete allgemeine Wahrheit, daß die Ehre Gottes der primäre, die Glückseligkeit der Geschöpfe der secundäre Endzweck, sowohl des göttlichen Wollens und Wirkens, als der göttlichen Werke, finis operantis und finis operis ist[1]), sondern um die Wahrheit, daß Gott die Seligkeit der Geschöpfe ist. Allerdings sind beide Wahrheiten untrennbar verbunden: denn die erste Ursache und das höchste Gut, von dem alles Gute kommt, ist nothwendig auch das letzte Ziel, zu dem alles geordnet ist und zu dem alles strebt, worin es seine Befriedigung und Ruhe oder seine Glückseligkeit findet[2]).

Alle Geschöpfe ohne Ausnahme, die vernunftlosen und unfreien vermöge des vom Schöpfer ihnen eingepflanzten Naturtriebes, die vernünftigen mit Erkenntniß und Willen streben nach einem Ziel[3]); das Ziel ist das Sein oder das Gute schlechthin; das Sein oder das Gute schlechthin aber ist Gott, das absolute Sein, das absolut Gute. Insofern streben alle Creaturen, auch die vernunftlosen, indem sie je in ihrer Weise vollkommen zu sein und vollkommen zu wirken trachten, nach der Verähnlichung mit Gott, der absoluten Vollkommenheit und der absoluten Ursache[4]).

1) Vgl. oben Bd. 3, §. 200 und oben §. 265.

2) Vgl. *S. c. g.* l. 3, c. 17. S. oben S. 155, Note 3.

3) Omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cujus ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente. Nihil enim reducit se de potentia in actum; agens autem non movet nisi ex intentione finis; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio, sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis. *S. Th.* 1. 2, q. 1, a. 2, c.

4) In omnibus rebus evidenter apparet quod esse appetunt naturaliter . . . Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens, quum omnia sint solum quasi esse participantia. Omnia igitur appetunt quasi ultimum finem Deo assimilari . . . Patet ergo . . . quod assimilari ad Deum est ultimus omnium finis. Id autem quod proprie habet rationem finis, est bonum. Tendunt igitur res in hoc quod assimilentur Deo proprie in quantum est bonus. Bonitatem autem creaturae non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquaeque res imitatur secundum suum modum. *S. c. g.* l. 3, c. 19 & 20. cf. c. 21.

Wie jedoch die vernunftlosen Creaturen, weil ohne Selbstbewußtsein, einer wahren und eigentlichen Seligkeit unfähig sind[1]), so können sie auch, weil sie der Erkenntniß des allgemeinen und daher auch des höchsten Gutes unfähig sind, nach Gott als ihrem Endziele nicht direct, sondern nur indirect, weil nach irgend welcher Vervollkommnung und somit Gottverähnlichung durch particulare Güter, streben[2]), m. a. W. sie streben zwar objectiv nach Gott (als finis cujus, wie die Scholastiker sagen), aber sie können subjectiv Gottes (als finis quo) nicht genießen und dadurch ihr Ziel nicht erreichen. Das ist ausschließlich den vernünftigen Geschöpfen eigen, welche Gott selbst zu erkennen und zu lieben vermögen. Hieraus ist klar, wie Gott zwar in einem allgemeinen Sinne das Endziel und die Seligkeit aller Dinge, in einem besonderen Sinne aber nur das Endziel und die Seligkeit der vernünftigen Geschöpfe ist[3]).

Hierauf zeigt der heil. Thomas eingehender, daß Gott allein das Endziel des Menschen sei und sein könne. Was er hier von dem Menschen sagt, gilt selbstverständlich beziehungsweise[4]) auch von den Engeln. Er beginnt mit der Wahrheit, daß es nur Ein letztes Ziel geben könne; daß der Wille nothwendig alles, was er will, wegen des letzten Zieles will; daß endlich alle Menschen (wie auch alle Engel) ein und dasselbe Endziel haben[5]).

---

1) Insofern sagt Augustinus: Non cadit in animalia expertia rationis, ut beata sint, QQ. 83, q. 4, während er in jenem weiteren Sinne sagt, das letzte Ziel des Menschen sei die Seligkeit, nach der alles strebt. Civ. Dei l. 10, c. 1. De Trin. l. 13, c. 4.

2) *S. Th.* 1. 2, q. 1, a. 2.

3) Finis dupliciter dicitur, scilicet *cujus* et *quo:* id est ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei . . . Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt, quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum; quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt vel etiam cognoscunt. *S. Th.* 1. 2, q. 1, a. 8.

4) So weit es nämlich auch auf reine Geister anwendbar ist.

5) *S. Th.* 1. 2, q. 1, a. 5—7. Die Sache ist evident. Wie bezüglich der causa efficiens kann man auch bezüglich der causa finalis nicht in infinitum fortschreiten, sondern muß, wie zu einer ersten Ursache, zu einem letzten Ziele kommen. Das Endziel ist das Gute schlechthin, das, wie es den Willen zu allen

Daraus ergibt sich, fährt Thomas fort, daß die Seligkeit des Menschen weder in Reichthum[1]), noch in Ehren[2]), noch in Ruhm[3]),

---

seinen Acten bewegt, all' sein Begehren befriedigt; das können aber nicht mehrere Güter, sondern kann nur Ein Gut sein, sonst wäre es nicht vollkommen und würde, ohne die anderen Güter, nicht vollkommen befriedigen. Es kann daher viele Ziele und viele Mittel, aber nur Ein Endziel geben, um dessen willen alles andere begehrt wird. Nothwendig will daher der Wille, was immer er will, wegen des letzten Zieles, was das Gute schlechthin, das vollkommene Gut, die Seligkeit ist. Was nicht als das vollkommene Gut gewollt wird, ist nicht Endziel, sondern Mittel zur Erlangung des vollkommenen Gutes. Und was von jedem Einzelnen gilt, gilt von Allen. Mit Nothwendigkeit verlangt die Natur Aller nach dem Guten schlechthin, nach der Seligkeit, nach dem Vollkommenen. Wenn daher Verschiedene in Verschiedenem ihr Endziel und ihre Glückseligkeit suchen, so beruht dieses auf einem Irrthume ihres von der Leidenschaft verblendeten Verstandes, der ein Mittel für das Ziel, und ein falsches Mittel für das rechte Mittel zum Endziel hält, während der Wille fortwährend und nothwendig nach dem wahren Endziel des absolut Guten verlangt und außer ihm keine Ruhe finden kann.

1) Impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiae . . . scilicet naturales et artificiales. Naturales quidem divitiae sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus, et potus, vestimenta, vehicula, et habitacula, et alia hujusmodi. Divitiae artificiales sunt quibus secundum se natura non juvatur, ut denarii, sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura rerum venalium. Manifestum est autem, quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quaeruntur enim hujusmodi divitiae ad sustentandam naturam hominis; et ideo non possunt esse ultimus finis hominis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturae omnia hujusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta, secundum illud Psalmi 8, 8: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Divitiae autem artificiales non quaeruntur nisi propter naturales; non enim quaererentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitae necessariae; unde multo minus habent rationem ultimi finis. *S. Th.* 1. 2, q. 2, a. 1.

2) Honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiae, quae est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quae est hominis bonum perfectum; et secundum partes ejus, id est secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest. *S. Th.* 1. 2, q. 2, a. 2.

3) Nam gloria nihil aliud est, quam *clara notitia cum laude* . . . Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, et aliter ad cognitionem humanam. Humana enim cognitio a rebus cognitis causatur, sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quae beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana; sed magis

noch in Macht, oder irgend einem anderen äußeren Gute[1]) besteht. Sie kann auch weder in einem Gute[2]) oder einer Lust[3]) des Leibes, noch in irgend welchen Vorzügen des eigenen Geistes[4]), sondern

---

notitia humana de beatitudine alicujus procedit, et quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo. *S. Th.* 1. 2, q. 2, a. 3.

1) Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo praemissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat. Quarum *prima* est quod cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum; omnia autem praedicta possunt inveniri et in bonis et in malis. *Secunda* ratio est quia, cum de ratione beatitudinis sit, quod sit per se sufficiens . . . hoc necesse est quod beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini disit; adeptis autem singulis praemissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis et hujusmodi. *Tertia* quia, cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire: quod non convenit praemissis . . . *Quarta* ratio est quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur; praemissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna; unde et bona fortunae dicuntur. *S. Th.* 1. 2, q. 2, a. 4.

2) Esse enim hominis consistit in anima et in corpore; et quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanae animae non dependet a corpore . . . ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat; unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animae sicut ad finem. Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat, quae est ultimus finis. *S. Th.* 1. 2, q. 2, a. 5.

3) Delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria . . . Unde manifestum est, quod nec ipsa delectatio quae sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens. Voluptas autem corporalis non potest etiam modo praedicto sequi bonum perfectum, nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animae corpore utens; bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum . . . sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animae . . . Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis. *S. Th.* 1. 2, q. 2, a. 6.

4) Appetitus . . . humanus, qui est voluntas, est boni universalis: quodlibet autem bonum inhaerens ipsi animae est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis. Freilich, insofern die Seele es ist, welche die Seligkeit genießt, ist letztere etwas in der Seele; was sie aber selig macht, ist Gott. Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptio-

nur in Gott, dem unendlichen und höchsten Gute, bestehen [1]).

In allem diesem ist offenbar nur die ganz allgemeine, sowohl für die natürliche, als für die übernatürliche Ordnung, sei es in status natura purae, sei es in statu naturae reparatae giltige Wahrheit ausgesprochen, daß Gott das Endziel und seine Erkenntniß und Liebe die Seligkeit jedes vernünftigen Wesens ist, ohne zwischen der natürlichen und übernatürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes zu unterscheiden.

Allein man behauptet, Thomas lehre nicht nur im Allgemeinen, daß Gott unser Endziel und unsere Seligkeit sei, sondern daß letztere formaliter [2]) in der Anschauung Gottes bestehe und bestehen müsse, weil nur durch die Anschauung des göttlichen Wesens das natürliche Verlangen des Geistes vollkommen befriedigt werde [3]), das weder durch die natürliche Gotteserkennt-

---

nem, vel possessionem, seu quemcunque usum ipsius rei, quae appetitur ut finis; sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animae; quia homo per animam beatitudinem consequitur. Res ergo ipsa quae appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit, sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quod beatitudo est aliquid animae; sed id in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam. *S. Th.* 1. 2, q. 2, a. 7.

1) Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc aliquid restaret appetendum. Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. *S. Th.* 1. 2, q. 2, a. 8.

2) Das Object und die Ursache der Seligkeit ist Gott selbst und insofern, nämlich terminativ, ist die Seligkeit etwas Unerschaffenes, formaliter aber besteht die Seligkeit in dem durch das Licht der Glorie ermöglichten und verwirklichten Lebensacte des creatürlichen Geistes, wodurch er Gott schaut und genießt. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam, vel objectum, sic est aliquid increatum: si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum. *S. Th.* 1. 2, q. 3, a. 1. Die Frage, ob dieser seligmachende Act principaliter, wesentlich und allein in der Anschauung, also einem Acte des Intellectes, oder auch in dem Willensacte der Liebe und Freude besteht, berührt uns hier nicht näher. Wir werden dieselbe, sowie überhaupt das Wesen der Seligkeit und der visio beata insbesondere, ausführlich in der Lehre von dem Himmel behandeln.

3) Man beruft sich hiefür namentlich auf *S. Th.* 1, q. 12, 1, wo Thomas die Möglichkeit der Anschauung Gottes (Utrum aliquis intellectus

niß[1]), noch durch den übernatürlichen Glauben[2]) gestillt werden könne. Daraus wird gefolgert, daß unser Endziel und unsere Seligkeit nicht in dem gegenwärtigen Leben liegen könne[3]). Allerdings lehre Thomas, daß die visio beata jede natürliche Kraft des Geschöpfes übersteige und nur in Kraft der Gnade und durch das Licht der Glorie erlangt werden könne[4]), also ein superadditum naturae sei; allein daß sie der Natur nicht geschuldet sei, leugne

---

creatus possit Deum videre per essentiam) folgendermaßen beweist: Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quae est operatio intellectus; si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet quam in Deo; quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi; in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Ebenso *S. Th.* 1. 2, q. 3, wo Thomas — nachdem er gezeigt, daß die Seligkeit weder in den Erkenntnissen der speculativen Wissenschaften, a. 6, noch in der Erkenntniß der reinen Geister bestehen könne, a. 7 — den Satz: Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae, a. 8, folgendermaßen beweist: Si . . . intellectus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam; unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae.

1) Die *S. c. g.* specificirt näher, daß weder die allen Menschen gemeinsame natürliche Gotteserkenntniß (lib. 3, cap. 38), noch die durch wissenschaftlichen Beweis vermittelte zur Seligkeit genüge. Lib. 3, cap. 39.

2) *S. c. g.* lib. 3, cap. 40.

3) *S. c. g.* lib. 3, cap. 48. Thomas beweist dieses zunächst aus der Wahrheit, daß wir auf Erden Gott nicht schauen können. Vgl. *S. c. g.* lib. 3, cap. 47, aber auch aus einer Reihe anderer Gründe, namentlich daß sich die stete Veränderlichkeit des irdischen Zustandes, sowie die Menge der Uebel und das schließliche Ende durch den Tod mit der Seligkeit nicht vertrage. Daraus ergibt sich, daß ein Leben sein muß nach dem Tode. Impossibile est naturale desiderium esse inane; natura enim nihil facit frustra. Esset autem inane naturae desiderium, si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam; est igitur filicitas ultima hominis post hanc vitam. *S. c. g.* l. 3, c. 48.

4) Vgl. z. B. *S. c. g.* lib. 3, c. 51—53. *S. Th.* 1, q. 12, a. 4; 1. 2, q. 5, a. 5 oben S. 399, Note 1.

Thomas, da ja nach ihm der Geist von Natur nach der in der seligen Anschauung bestehenden vollkommenen Seligkeit verlange, und dieses Verlangen durch eine minder vollkommene Erkenntniß keine Befriedigung finde. Dieses sei auch der Sinn des scholastischen Satzes, daß das Endziel der vernünftigen Geschöpfe *supernaturalis quoad assecutionem*, aber *naturalis quoad appetitum* sei.

Allein diese jansenistische Auslegung[1]) der Lehre des heil. Thomas und des zuletzt angeführten Ausdruckes ist gänzlich falsch, indem Jansenius Dinge vermischt, die Thomas unterscheidet, und so seiner Darstellung einen Zweck und einen Sinn unterschiebt, der ihr fremd ist.

Um die angeführten und andere Stellen des heil. Thomas, überhaupt der Väter und alten Theologen, richtig aufzufassen, müssen wir vor allem, wie gesagt, bedenken, daß sie nicht dem bajanisch-jansenistischen oder einem ähnlichen Irrthume gegenüber standen. Es kann daher nicht befremden, wenn sie in ihrer unbefangenen Ausdrucksweise nicht immer jene Unterschiede hervorhoben und jene Cautelen anwendeten, welche erst durch die späteren Irrlehren nothwendig wurden. In der Sache selbst stimmen Thomas und die älteren Scholastiker mit den durch den Bajanismus und Jansenismus hervorgerufenen kirchlichen Entscheidungen, sowie mit der entwickelteren Lehre der späteren Theologen vollkommen überein.

Wie aus den angerufenen Stellen und aus dem Zusammenhange der betreffenden Lehrabschnitte sich ergibt, geht Thomas überall von dem Standpunkte der wirklich bestehenden übernatürlichen Ordnung aus, ohne die blos mögliche Ordnung der reinen Natur weiter zu berühren. Unter dieser Voraussetzung kann allerdings nur die selige Anschauung das zu ihr berufene Geschöpf selig machen, daher ist es, derselben beraubt, unglückselig. Allein so wäre es keineswegs gewesen, wenn Gott den Menschen nicht zur visio beata berufen hätte. In diesem Falle hätte der Mensch durch rein natürliche Erkenntniß und Liebe wahrhaft, wenn auch nicht in jener specifisch höheren Weise der übernatürlichen Seligkeit, selig werden können. Daß aber der Stand der puren Natur möglich, und

---

1) Jansenius spricht sie in der Schrift De statu purae naturae lib. 1, cap. 15 kurz also aus: Dicit S. Thomas (Libro de Trinitate Boëtii Qu. ult. ad 5.): *Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam; et hoc est propter eminentiam illius finis* (qui est Deus clare visus). Unde colligitur: Deum, quamvis supernaturaliter videndum ac fruendum, esse finem hominis naturalem, in quem inclinatur homo naturaliter.

daß in diesem Falle der Mangel der seligen Anschauung den Menschen resp. Engel keineswegs, wie unter Voraussetzung der übernatürlichen Ordnung, unglückselig machen würde, lehrt der heil. Thomas klar und ausdrücklich.

Wohl ist die Seligkeit die letzte Vollendung der vernünftigen Natur, nach welcher sie naturnothwendig verlangt. Allein es gibt eine doppelte Seligkeit: die natürliche, welche sie kraft ihrer Natur erreichen kann, und die übernatürliche, welche über die Natur eines jeden erschaffenen Geistes erhaben ist[1]). Was aber das natürliche Verlangen nach der Seligkeit betrifft, so ist der jedem Willen angeborene nothwendige, unbegränzte Trieb nach Seligkeit, der appetitus *innatus (naturalis,* auch *exigentiae)*, keineswegs das, eine

---

1) Nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae; et inde est, quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex: una quidem quam potest assequi virtute suae naturae, et haec quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles 10 Ethic. c. 8, perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro exspectamus, *qua videbimus Deum sicuti est;* quod quidem est supra cujuslibet intellectus creati naturam. *S. Th.* 1, q. 62, a. 1. — Durch diese Auseinandersetzung beantwortet Thomas zunächst die Frage, inwiefern die Engel sofort nach ihrer Erschaffung selig gewesen. Sie waren, sagt er, schon in statu viae durch die ihnen darin bereits gegebene Gotteserkenntniß einigermaßen selig, hatten aber die übernatürliche Seligkeit der visio beata, zu der sie berufen waren, noch nicht erreicht: Sic igitur dicendum est quod quantum ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus; quia perfectionem hujusmodi Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo; sed statim ei adest propter naturae suae dignitatem, ut supra dictum est q. 58, a. 3 et 4. Sed ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, Angeli non statim in principio suae creationis habuerunt; quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere. In dieser Stelle hebt allerdings Thomas nicht hervor, daß die Seligkeit, welche die Engel bereits in statu viae, wie die Menschen im Paradiese besaßen, nicht eine rein natürliche war wegen der Gnaden des Urstandes: denn er erwähnt seinem Zweck entsprechend nur den Unterschied zwischen status viae und status termini, der auch unter Voraussetzung des status naturae purae bestünde. Allein die Darlegung des Unterschiedes zwischen natürlicher und übernatürlicher Seligkeit verliert dadurch selbstverständlich nicht an Werth und Beweiskraft. Auch bedarf es keiner Bemerkung, daß Thomas die Seligkeit nicht in dem Sinne Ziel der Natur nennt, als ob sie der Natur geschuldet wäre: denn wir werden alsbald sehen, daß er den status naturae purae für möglich erklärt.

entsprechende Erkenntniß voraussetzende, Verlangen des freien Willens (actus elicitus) nach einem bestimmten, wahren oder falschen, natürlichen oder übernatürlichen, Gute. Geradeso, wie in jenem angeborenen naturnothwendigen Verlangen nach der Seligkeit und in der darin liegenden Erkenntniß des Guten in communi eine gewisse dunkele Erkenntniß Gottes liegt [1]), liegt auch in diesem Triebe ein dunkles Streben nach Gott als dem letzten Ziele [2]). Allein sowie die confuse Erkenntniß Gottes und des Guten im Allgemeinen noch keine förmliche Erkenntniß des Daseins und des Wesens Gottes ist, so ist auch dieses unbestimmte Verlangen noch nicht förmlich auf Gott, geschweige auf die selige Anschauung seines Wesens, gerichtet. Damit das förmliche Verlangen nach dem wahren Gott als appetitus elicitus oder rationalis zu Stande komme, ist eine genügende natürliche Gotteserkenntniß erfordert; damit aber dieses Verlangen sich auf die Anschauung Gottes, wenigstens unbedingt und wirksam [3]), hinrichte, muß die übernatürliche Offenbarung dieses Zieles oder wenigstens eine innere übernatürliche Erleuchtung vorausgehen [4]). Aus dem Gesagten

---

1) Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo. *S. Th.* 1, q. 2, a. 1, ad 1. Cf. *S. c. g.* 1, 11, al. 4. S. Bd. 3, §. 137.

2) Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle (das ist der appetitus innatus). Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc, vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. (Das ist der actus elicitus.) Von dem rein natürlichen actus elicitus ist der durch die Gnade bewirkte verschieden, wovon es in unserer Stelle weiter heißt: Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam. *S. Th.* 1, 2, q. 9. a. 6, ad 3.

3) Vgl. unten S. 481.

4) Das setzt Thomas klar auseinander QQ. disp. De veritate, q. 22, a. 7: Aliis . . . rebus inditus est naturalis appetitus alicujus rei determinatae, sicut gravi quod sit deorsum, et unicuique animali id quod est sibi conveniens secundum suam naturam; sed homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel in scientiis, vel delectabilibus, vel hujusmodi aliis, non est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione, adjutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum veritatem sua beatitudo consistit. Thomas erklärt in dieser Stelle zunächst, inwiefern das Streben

ist auch klar, daß das Wort appetitus *naturalis* in einem doppelten Sinne gebraucht werden kann: in dem oben angegebenen des appetitus *innatus*, kraft dessen jeder Wille mit Naturnothwendigkeit nach dem Guten, nach der Seligkeit, nach Gott *in communi* verlangt, oder aber in dem Sinne eines auf rein natürliche Gotteserkenntniß gestützten appetitus *elicitus* nach Gott als natürlichem Endziele, wie im status naturae purae der Fall gewesen wäre. Jenes naturnothwendige und deßhalb nicht verdienstliche Verlangen nach dem Guten in communi umfaßt, weil auf Gott und die Seligkeit schlechthin gerichtet, sowohl die in der natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes bestehende natürliche Seligkeit, als die in der seligen Anschauung und Liebe bestehende übernatürliche Seligkeit. Durch erstere wird dieses Verlangen in einer minder vollkommenen und blos natürlichen, durch letztere in einer überschwänglich-vollkommenen und übernatürlichen Weise gesättigt.

Daraus also, daß die visio beata die vollkommenste Seligkeit ist, wodurch das natürliche Verlangen nach Seligkeit gesättigt werden kann, folgt keineswegs, daß die bloße Natur einen Anspruch auf die Berufung zu dieser übernatürlichen und höchsten Seligkeit habe, oder daß die vernünftige Natur ohne die Berufung zu dieser Seligkeit unglückselig wäre. So etwas sagt auch der heil. Thomas in den von den Jansenisten angerufenen Stellen nirgendwo. Die natürliche

---

nach der Seligkeit (versteht sich in statu viae) verdienstlich sei (utrum aliquis mereatur volendo illud quod de necessitate vult). Sofern man unter diesem Streben nur den appetitus inditus oder naturalis in diesem Sinne versteht, ist es nicht verdienstlich; dagegen als actus elicitus ist dieses Streben verdienstlich, und zwar begründet es als freiwilliges Streben nach dem blos natürlichen Ziele ein natürliches, als Streben nach dem übernatürlichen Ziele ein übernatürliches Verdienst, meritum im engeren Sinne. Man bemerke auch, wie Thomas das letztere Streben als übernatürliches durch die Worte: *adjutus divina gratia* kenntlich macht. Ohne besonderen Hinweis auf die übernatürliche Ordnung setzt Thomas den Unterschied zwischen dem nothwendigen und indefectibelen appetitus innatus und dem (in statu viae) freien und defectibelen appetitus elicitus auseinander In 4 Sent. Dist. 49, q. 1, a. 3: Quamvis ex naturali inclinatione voluntas habeat, ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem; tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinvenit vel in hoc, vel in illo summum hominis bonum consistere. Et ideo quandocunque aliquis beatitudinem appetit, actualiter ibi conjungitur appetitus naturalis et rationalis: et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo, sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo, ubi vere est; quandoque autem perversitas, quando appetitur, ubi vere non est.

Seligkeit ist ihm vielmehr eine wahre, aber specifisch geringere Seligkeit, welche aber das Geschöpf, wenn Gott es in statu naturae belassen hätte, vollkommen befriedigen würde. Die Entbehrung der visio beata ist nur für denjenigen, der dazu wirklich berufen ist, Verlust, Beraubung, Uebel und Strafe, nicht aber für den dazu nicht Berufenen, also nicht für den möglichen Stand der reinen Natur. Dieses lehrt Thomas so klar und bestimmt, als nur möglich, und als eine unbestrittene katholische Wahrheit[1]). Selbst vorausgesetzt, daß der Geist im Stande der reinen Natur die Möglichkeit der seligen Anschauung erkennen und in Folge davon einen natürlichen appetitus elicitus nach dieser Seligkeit erwecken könnte, würde die Nichterfüllung dieser Velleität keine Unglückseligkeit zur Folge haben, da ein vernünftig denkendes Wesen durch die Entbehrung einer seine Natur und Bestimmung übersteigenden, ihm vom Schöpfer versagten Vollkommenheit sich nicht unglücklich fühlen kann[2]).

1) Carentia divinae visionis dupliciter competit alicui. Uno modo sic, quod non habet in se unde possit ad divinam visionem pervenire; et sic carentia divinae visionis competeret ei qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato: sic enim carentia divinae visionis non est poena, sed defectus consequens omnem naturam creatam, quia nulla creatura ex suis naturalibus potest pervenire ad visionem divinam. Alio modo potest alicui competere carentia divinae visionis hoc modo, ut habeat in se aliquid ex quo debeatur ei quod careat visione divina; et sic carentia divinae visionis est poena et originalis et actualis peccati. QQ. disp. De malo q. 4, a. 1, ad 14.

2) Das lehrt der heil. Thomas *Sent. Dist.* 33, q. 2, a. 2, wo er sagt, daß die ohne Taufe gestorbenen Kinder, obwohl sie der übernatürlichen Seligkeit entbehren, einer gewissen natürlichen Seligkeit genießen können. Was auch bezüglich dieser, an einem anderen Orte zu betrachtenden Frage nach dem Looſe der ungetauften Kinder die Meinung des heil. Thomas gewesen sein mag, und wie wir immer diese Frage entscheiden mögen, die Voraussetzung, von der Thomas ausgeht, nämlich die Möglichkeit einer rein natürlichen Seligkeit, und der von ihm aufgestellte allgemeine Grundsatz wird davon nicht berührt und bleibt unanfechtbar. Die betreffende Stelle lautet: Sciendum, quod ex hoc quod caret aliquis eo, quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectae rationis; sicut nullus sapiens affligitur, quod non potest volare, sicut avis, vel quia non est rex vel imperator, cum sibi non sit debitum; affligeretur autem, si privaretur eo, ad quod aptitudinem habuit . . . Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc, quod vitam aeternam haberent, quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere poterant, quibus tantum bonum consequerentur, et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis intuitivae. Letzteres könnte, wie angedeutet, wegen der Erbsünde bezüglich der Kinder bestritten werden, nimmer aber bezüglich des status naturae purae, auf den alles von Thomas Gesagte unbedingte und volle Anwendung leidet.

Da nach allem Bisherigen und nach seiner ganzen Lehre der heil. Thomas die visio beata keineswegs als ein naturae debitum betrachtet, ohne welches der vernünftige Geist seine natürliche Bestimmung nicht erreichen und somit nur unglückselig sein könnte, so ist klar, daß die oben angeführten Darstellungen nicht so verstanden werden dürfen, wie sie die Bajaner und Jansenisten und theilweise auch die s. g. Augustinianer[1]) verstanden haben.

Diese Darstellungen haben einzig den Zweck, das in der thatsächlichen Ordnung wirklich, aber aus freier Gnade, von Gott gewollte Endziel der seligen Anschauung als möglich und der Natur des vernünftigen Geistes entsprechend, somit als naturgemäß und in diesem Sinne als natürlich[2]) den Ungläubigen gegenüber nachzuweisen[3]).

Wir haben in dem Bisherigen nur den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Seligkeit an sich in's Auge gefaßt, dagegen den Unterschied zwischen dem status viae und dem status termini, sowie den Unterschied zwischen dem gefallenen und nicht gefallenen Zustande außer Augen gelassen. Wir müssen aber wohl beachten, daß Thomas in seinen Darstellungen seine Gründe auch aus den Mängeln des status viae und aus den Uebeln der natura lapsa hernimmt[4]). Diese Gründe haben für die Frage der Supernaturalität und Gratuität unserer thatsächlichen Bestimmung zur visio beata keine Bedeutung und gelten sowohl für die blos natürliche, als für die übernatürliche Ordnung. Wenn z. B. Thomas sagt, daß die Veränderlichkeit und das schließliche Ende alles irdischen Glückes keine vollkommene Glückseligkeit auf Erden aufkommen lasse, so ist das auch für den status naturae purae richtig: denn, wie wir später sehen werden, müssen wir auch für diesen Stand annehmen, daß erst in statu termini volles Glück möglich sei. Wenn ferner der heilige Thomas die

---

1) S. unten S. 479, Note 1.

2) Vgl. oben §. 277, X. S. 375.

3) Treffend sagt hierüber de Rubeis in seiner Erörterung über die Lehre des heil. Thomas: Eo ex appetitu argumentum sumpsit Aquinas, quo *possibilem* suaderet *claram visionem Dei*. Nimirum *conjecturas* et *argumenta* quaeque probabilia, quae praesto forent, adhibuit ille. Quod si conjecturae vim plus justo amplificare videatur, non egit solo *naturae lumine* consulto, sed *lumine fidei* praelucente. Pagano homini si tu proponas beatitudinem *supernaturalem*, in clara visione Dei consistentem, quam *fide supernaturali* tenes, hanc apprehendit paganus ille tanquam objectum quoddam naturale, tametsi naturam omnem reipsa excedat. *De pecc. orig.* c. 35.

4) Vgl. oben S. 464, Note 3.

Uebel des wirklich bestehenden Zustandes gegen die Möglichkeit vollen Glückes auf Erden geltend macht, so hat er hiebei den wirklich bestehenden Zustand der gefallenen Natur im Auge, obwohl in entsprechender Weise das Argument auch auf den Stand der puren Natur angewendet werden könnte.

Mit dem heil. Thomas stimmen alle Theologen überein, namentlich auch diejenigen, bei welchen der Ausdruck sich findet, daß die selige Anschauung dem Verlangen nach natürlich, der Erlangung nach übernatürlich sei[1]). Denn daß sie unter ersterem Ausdruck nur den appetitus innatus, oder auch einen appetitus elicitus conditionatus et inefficax, nimmermehr aber ein unbedingtes und wirksames Verlangen der Natur verstehen, dem ein debitum naturae Seitens Gottes entspräche, geht evident daraus hervor, daß alle diese Theologen die Möglichkeit des status naturae purae ausdrücklich[2]) mit allen rechtgläubigen Theologen[3]) lehren. Die noch zur Zeit Bellarmin's vielbestrittene Frage, ob das thatsächliche Endziel der visio beata natürlich oder übernatürlich zu nennen sei, war daher im Grunde mehr ein Streit um den Ausdruck, als um die Sache[4]), wie wir dieses am besten aus Bellar-

1) Als solche werden namentlich angeführt Scotus, Durandus, Paludanus, Dominicus Soto, Gregor von Valentia.

2) So namentlich Duns Scotus. In 2 Sent. dist. 28; Dominicus Soto, De natura et gratia l. 1, c. 2. Näheres in der Lehre vom Urstande des Menschen.

3) Von der schlechthinigen Möglichkeit des status naturae bezeugt Suarez: Assertio haec, ut opinor, communis est theologorum, licet eam magis supponant, quam disputent. Proleg. IV. De grat. c. 1, nr. 10.

4) So urtheilt auch Ripalda De ente supernat. Disp. 8, Sect. 4: Ecce nunc dissensionem de voce! Nam qui naturae adscribunt appetitum innatum donorum supernaturalium, reipsa appetitum intelligunt capacitatem naturae ad bonum sibi conveniens, sive propriis sive alienis viribus assequibile. Et quidem talem capacitatem interpretantur appetitum, quoniam, si natura cognitione duceretur, expeteret ea dona per amorem elicitum naturalem. Innatum vero sive naturalem dicunt, vel quia ea capacitas in liberi arbitrii voluntate constituta non est, vel quia non est ab entitate naturae realiter distincta. Quae omnia utriusque factionis auctores admittunt. Identidem qui negant eum appetitum, tantum revera volunt, potestatem naturae ad assequendum ea dona non esse naturalem eo sensu, quo potestas naturalis obedientiali opponitur, quae viribus alienis operatur. Putant enim non posse naturam in ea propendere, quae suis viribus impossibilia sunt. Naturam autem suis viribus impotentem esse ad supernaturalia dona, in omnium catholicorum scholis constantissimum est. Haec admittuntur in re ab omnibus disputantibus . . . Nulla igitur de re ab ipsis controversia proponitur, sed tantum de voce.

min sehen. Er sagt, man könne zugestehen, daß das Endziel der visio beata natürlich sei quoad appetitum, aber übernatürlich quoad executionem, wenn man nur die unzweifelhafte Wahrheit festhalte, daß die Anschauung Gottes finis *improportionatus* sei, und daß daher Gott dieses die Kraft und Ansprüche der Natur übersteigende Endziel, sowie die Gnaden dazu, dem Menschen auch habe versagen und ihn lediglich zu dem ihm proportionirten natürlichen Ziele habe bestimmen können[1]). Zwischen den älteren Theologen und denen, welche nach Bajus und Jansenius geschrieben haben, besteht also sachlich volle Uebereinstimmung; nur haben letztere den neuen Häresien gegenüber die katholische Wahrheit vorsichtiger und schärfer formulirt und gewisse Ausdrücke, die von den Bajanern und Jansenisten mißbraucht wurden, gemieden- oder genauer erklärt. Vorzüglich kommt es hier auf den Ausdruck und Begriff der *potentia obedientialis* und des *appetitus naturalis* an, die wir daher noch etwas näher in's Auge fassen müssen.

VI. Mit dem Ausdruck *potentia obedientialis* bezeichnet die Scholastik im Allgemeinen die Empfänglichkeit des Geschöpfes für übernatürliche Einwirkungen Gottes. Der Ausdruck ist seit Thomas[2]) allgemein recipirt und sehr geeignet, um die Eigenthümlichkeit dieser Empfänglichkeit auszudrücken; der Begriff selbst liegt in der Natur der Sache und war bereits von den Vätern klar entwickelt[3]).

---

1) Nam tametsi summa illa beatitudo sit finis hominis naturalis, tamen est finis improportionatus, et praeter eum habet homo alium finem naturalem sibi omnino proportionatum, qui est ratiocinando quaerere veritatem. Quare potuit Deus hominem per naturalia media ad finem naturae suae proportionatum perducere, nec altius evehere. *Bellarm. Controv.* tom. 4, De gratia primi hominis, cap. 7, ad object. 13.

2) Vgl. *S. Th.* 1, q. 115, a. 2, ad 4; III, q. 1, a. 3, ad 3; q. 11, a. 1, c; In 1, Sent. d. 42, q. 2, 2 ad 4. In 2, d. 1, q. 1, 2, c; 3, ad 2; d. 18, 1, 2, c; De verit. q. 8, 4, 13; 12, ad 4; q. 12, 3, ad 18; q. 23, 3, ad 3; De potent. q. 1, 3, ad 1 etc.

3) Die potentia obedientialis und der unbedingte Gehorsam aller Dinge dem Machtgebote Gottes gegenüber ist das nothwendige Correlat der Allmacht und Allherrschaft Gottes. Vgl. Bd. 3, §. 206 und oben §. 271. Vgl. auch Bd. 1, §§. 22; 33; 41; 42. Deßhalb, sagt Irenäus, ist Gott möglich, was den Menschen unmöglich ist, *Luc.* 18, 27, weil alles Erschaffene Gott unbedingt unterworfen ist, *Adv. haer.* l. 5, c. 5, nr. 2. Daher kann Gott unseren Geist zu übernatürlicher Vollkommenheit erheben: Facere enim proprium est benignitatis Dei; fieri autem proprium est hominis naturae. *Iren.* adv. haer. l. 4, c. 39, nr. 2. Wer die Möglichkeit des Uebernatürlichen, insbesondere der Auferstehung des Fleisches, leugnet, leugnet die unbeschränkte Macht

1. Unter Potenz im weitesten Sinne versteht man die Fähigkeit, etwas zu wirken oder eine Wirkung in sich aufzunehmen[1]). Man unterscheidet logische (wie die Scholastiker sagen, objective) und reale (subjective) Potenz. Erstere ist die bloße Möglichkeit der Existenz oder der Nichtwiderspruch mit den Gesetzen des Denkens und des Seins. Was immer logisch und ontologisch möglich, ist selbstverständlich insofern auch real möglich, als es durch Gott verwirklicht werden kann[2]).

Diesen Unterschied zwischen der logischen und realen Möglichkeit hier hervorzuheben, ist deßhalb wichtig, weil die potentia *obedientialis*

Gottes über die Creatur, verabsolutirt die Natur ihrem Schöpfer gegenüber, sagt Tertullian: Naturam adversus Dominum suum temere defendis, legem adversus gratiam impie asseris; quasi Domino Deo non liceat et mutare naturam et sine lege servare. Mit großer Klarheit entwickelt der heil. Augustinus unsere Wahrheit, gelegentlich der schöpferischen Bildung Eva's Gen. ad lit. 9, 17: Omnis iste naturae usitatissimus cursus habet quasdam naturales leges suas, secundum quas et spiritus vitae, qui creatura est, habet quosdam appetitus suos determinatos quodammodo, quos etiam mala voluntas non possit excedere. Et elementa mundi hujus corporei habent definitam vim qualitatemque suam, quid unumquodque valeat, quid non valeat, quid de quo fieri possit, quid non possit. Ex iis velut primordiis rerum omnia, quae gignuntur, suo quoque tempore exortus, processusque sumunt, finesque et decessiones sui cujusque generis. Unde fit ut de grano tritici non nascatur faba, vel de faba triticum, vel de homine pecus. Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent . . . Alius est ergo rerum modus, quod illa herba sic germinat, illa sic, illa aetas parit, illa non parit, homo loqui potest, pecus non potest. Horum et talium modorum rationes non tantum in Deo sunt, sed ab illo etiam rebus creatis inditae atque concreatae Ut autem lignum de terra excisum, aridum, perpolitum, sine radice ulla, sine terra et aqua repente floreat et fructum gignat, ut asina loquatur, et si quid ejusmodi est, dedit quidem naturis, quas creavit, ut ex eis et haec fieri possent, neque enim ex eis vel ille faceret, quod ex eis fieri non posse ipse praefigeret, quoniam se ipso nec est ipse potentior. Verumtamen alio modo dedit, ut hoc non haberent in motu naturali, sed in eo quod ita creata essent, ut eorum natura voluntati potentiori amplius subjaceret. Habet ergo Deus in seipso absconditas quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque non implet illo opere providentiae, quo naturas substituit ut sint, sed illo quo eas administrat ut volucrit, quas ut voluit condidit. Ibi est et gratia, per quam salvi fiunt peccatores.

1) Principium seu aptitudo aliquid suscipiendi vel faciendi. *Zigliara*, Ontol. 8, II.

2) S. Bd. 3, §. 206, IV, vgl. §. 148, III.

keineswegs, wie Einige meinten[1]), blos logische Möglichkeit, sondern reale Potenz ist[2]).

Die reale Potenz ist nicht in der bloßen Denkbarkeit, sondern in der wirklichen Wesenheit des Subjectes, dem sie zugeschrieben wird, begründet. Die reale Möglichkeit setzt daher ein wirkliches Wesen als ihr Subject voraus. Daher wird sie auch subjective Potenz genannt.

Diese reale oder subjective Potenz ist entweder active oder passive Potenz. Active Potenz nennt man die Fähigkeit etwas zu wirken, irgend etwas, eine Vollkommenheit hervorzubringen, einen Act zu setzen. Passive Potenz ist die Fähigkeit irgend etwas von einem anderen zu empfangen, einen Act in sich aufzunehmen, oder wie man auch sagt, bewegt zu werden oder zu leiden; nur dürfen wir das letztere Wort nicht lediglich in dem engeren Sinne, wonach es eine Privation bezeichnet, sondern in dem weiteren Sinne verstehen, wonach es auch das Aufnehmen oder Empfangen einer Vollkommenheit, oder eines Complementes, wodurch die passive Potenz actu wird, was sie vorher nur potentia war[3]), ausdrückt.

Jedem Geschöpfe ist aber, sagt der heil. Thomas, eine doppelte passive Potenz eigen: die Empfänglichkeit für die natürlichen Agentien, welche — selbstverständlich auf Grund des allgemeinen göttlichen Concurses und unter Leitung der natürlichen Providenz — innerhalb der natürlichen Ordnung wirken, und die Empfänglich-

---

1) Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorz., Bd. 4, S. 803 ff.

2) Wohl wurde, wie Suarez, Metaph. Disp. 43, Sect. 4, nr. 2 bemerkt, die logische Möglichkeit von Einigen auch potentia obedientialis genannt, allein die potentia obedientialis im engeren und allgemein üblichen Sinne ist keineswegs blos logische Möglichkeit. Haec enim potentia non tam obedit, quam non resistit, cum tamen obedire in praesenti locutione seu translatione esse videatur, aliquo modo exsequi praeceptum alterius et cooperari illi. Hinc facile intelligitur, quid dicendum sit de potentia, quam res creatae habent ad recipiendos aliquos actus divinae et supernaturalis virtutis, quos per naturales causas recipere non possunt, ut est capacitas animae ad gratiam et intellectus ad lumen gloriae. Non est enim dubium, quin talis potentia positiva et realis sit, et in ipsius rei entitate fundata. Non enim dici potest, quod sit sola non-repugnantia. L. c. nr. 16.

3) Nomen *potentiae* primo impositum est ad significandum principium actionis; sed secundo translatum est ad hoc, ut illud etiam, quod recipit actionem agentis, potentiam habere dicatur: et hoc est potentia passiva. Et sicut potentiae activae respondet operatio vel actio, in qua completur potentia activa, ita etiam illud, quod respondet potentiae passivae quasi perfectio et complementum, actus dicitur. In I, dist. 42, q. 1, a. 1, ad 1.

keit für die übernatürliche Einwirkung Gottes, welcher jegliche Creatur zu einer höheren Vollkommenheit und einer höheren Thätigkeit erheben kann, als die natürlichen geschöpflichen Ursachen vermögen. Diese Empfänglichkeit für die übernatürliche Einwirkung Gottes wird passend *potentia obedientiae* oder *obedientialis* genannt, im Gegensatze zur potentia *naturalis*, nämlich der Empfänglichkeit für die natürlichen Einwirkungen[1]).

Wenn hiernach die Empfänglichkeit der Natur für das Uebernatürliche als potentia *obedientialis* von der potentia *naturalis* unterschieden wird, so wird erstere nicht als etwas an sich Uebernatürliches bezeichnet; vielmehr ist dieselbe einem jeden Geschöpfe nothwendig und von Natur eigen. In dieser Beziehung ist also die potentia obedientialis etwas natürliches, ist die Natur, insbesondere die geistige, mit ihren natürlichen Kräften, insofern dieselbe fähig ist, durch Gott in ein übernatürliches Sein erhoben und zu übernatürlichen Acten befähigt zu werden[2]). Der Grund dieser potentia obedientialis liegt in der unbedingten Abhängigkeit der Creatur von Gott[3]) und in der unbegrenzten Macht Gottes über seine Geschöpfe[4]). Der Name potentia obedientialis ist daher sehr ge-

1) In anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu in quem reducitur per agens naturale: et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creatura. *S. Th.* 3, q. 11, a. 1, c. In demselben Sinne, wie potentia, gebraucht Thomas den Ausdruck capacitas, z. B.: Duplex capacitas attendi potest in humana natura: una quidem secundum ordinem potentiae naturalis, quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem; alia vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum . . . Non autem Deus omnium talem capacitatem implet. *S. Th.* 3, q. 1, a. 3, ad 3.

2) Davon sagt der heil. Augustinus: Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, naturae est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium. *De praedest. Sanctor.* c. 25. Aehnlich *Contra Julian.* l. 4, c. 3: Bonam dicis hominum naturam, quae talis gratiae opitulationem meretur; quod gratanter audirem, si hoc propterea, quia rationalis natura est, diceres: Neque enim gratia Dei lapidibus aut lignis pecoribusve praestatur, sed quia imago Dei est, meretur hanc gratiam. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß mereri hier weder ein debitum meriti, noch ein debitum naturae insinuirt.

3) . . . cui omnis creatura obedit ad nutum. *S. Th.* 3, q. 1, a. 3, ad 3. S. oben Note 1.

4) Quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eandem rem potest perducere in altiorem effectum: unde natura potest ex terra facere aurum

eignet, um diese auf dem Grundverhältniß der Creatur zu Gott beruhende Empfänglichkeit jeglicher erschaffenen Natur für alles, was Gott in ihr wirken will, auszudrücken.

Auch die Bezeichnung der potentia obedientialis als potentia *passiva* bedarf einer näheren Erklärung. Es wird dadurch ausgesprochen, daß die Natur Uebernatürliches nicht aus sich selbst und durch ihre natürliche Thätigkeit, wie aus einem in ihr selbst liegenden Keime, zu entwickeln und hervorzubringen vermag, sondern nur durch Gottes freie Gnadenmittheilung empfangen kann. Keineswegs aber will dieser Ausdruck sagen, daß die geistige Natur, insbesondere Intellect und Wille, der übernatürlichen Einwirkung Gottes gegenüber rein passiv sich verhalte, da im Gegentheil die übernatürliche Gnade ja gerade darauf gerichtet ist, den erschaffenen Geist zu den Lebensacten der Erkenntniß und Liebe, aber einer übernatürlichen, zu befähigen und zu bewegen [1]).

2. Nun fragt es sich, ob außer der bisher betrachteten Empfänglichkeit für das Uebernatürliche, insbesondere für das übernatürliche

---

aliis elementis commixtis, quod ars facere non potest; et inde est quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest: et ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quaelibet creatura creatori obedit. *De potest.* q. 6, a. 1, ad 18.

1) Mit großem Unrecht hat man daher die Lehre der Scholastiker von der passiven potentia obedientialis der altlutherischen Lehre von der capacitas passiva gleichgestellt. Vgl. Schäzler, Natur und Uebernatur, S. 97 ff. Hat ja gerade die Kirche und haben alle ihre Theologen letzterer Lehre gegenüber die Freithätigkeit des Menschen, jedoch unter voller Wahrung der Principalität der Gnade im Werke des Heiles, vertheidigt. Vgl. *Trid.* Sess. 6, cap. 5. Bei allen übernatürlichen Acten ist die Gnade das principale, die Natur und ihre lebendige Kraft das secundäre Agens. Wenn die Scholastiker sagen, daß die Gnade durch die Natur wie durch ein Werkzeug wirke, so wollen sie durch diesen Ausdruck einestheils hervorheben, daß die Natur nicht aus sich, sondern nur in Kraft der Gnade Uebernatürliches zu wirken vermöge, anderntheils aber betonen, daß die Gnade durch die Natur wirke, so daß der übernatürliche Act wahrhaft und ganz, wie durch die Gnade als principale, so durch die Natur als secundäre Ursache gesetzt wird. Nulla creatura potest agere ea, quae sunt supra naturam, quasi principale agens; potest tamen agere quasi agens instrumentale a virtute increata motum: quia sicut creaturae inest obedientiae potentia, ut in ea fiat quidquid creator disposuerit, ita etiam ut ea mediante fiat. *In 4 Sent.* dist. 8, q. 2, a. 3 ad 4. Dagegen liegt nichts den Scholastikern ferner, als durch diesen Ausdruck, sowie durch den entsprechenden potentia passiva und obedientialis, die Selbstbestimmung und Freithätigkeit der vernünftigen Natur im Werke des Heiles zu leugnen. Denn homo

Ziel, in der vernünftigen Natur auch noch ein natürliches Verlangen (appetitus) vorhanden sei, und in welchem Verhältnisse dasselbe zu der potentia obedientialis stehe.

Während, wie wir oben sahen, bei den älteren Theologen sich hierüber eine Meinungsverschiedenheit findet, ist es seit den bajanisch-jansenistischen Streitigkeiten allgemeine Lehre[1]), daß es keinen appetitus *innatus* bezüglich der visio beata im Unterschied von der potentia obedientialis gebe; wohl aber sei ein appetitus naturalis *elicitus*, jedoch nur als ein appetitus *inefficax* und *conditionatus* möglich.

Da der s. g. appetitus *innatus* nichts anderes ist, als die in der Natur selbst liegende nothwendige Hinordnung der Geschöpfe zu ihren natürlichen Zielen, also der Vernunft zur Wahrheit, des Willens zum Guten oder zur Seligkeit im Allgemeinen, die Natur aber aus sich selbst und nothwendig nicht zum übernatürlichen Ziele der seligen Anschauung hingeordnet ist, so ist klar und unbestritten, daß ein über die potentia obedientialis hinausgehender appetitus naturalis nicht behauptet werden darf. Da nun, wie wir bereits oben sahen, in der Sache selbst keine Meinungsverschiedenheit zwischen den älteren und neueren Theologen besteht, so ist es besser, den wegen des bajanisch-jansenistischen Mißbrauches bedenklichen und an sich minder geeigneten Ausdruck appetitus naturalis zu vermeiden und für die Empfänglichkeit für das Uebernatürliche nur den Ausdruck

---

sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur (al. excludit) quin moveat se ipsum per liberum arbitrium, ut ex supra dictis q. 10, a. 4 patet, et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum. *S. Th.* 1. 2, q. 21, a. 4, ad 2. — Q. 10, a. 4 lautet: Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur . . . (Et ideo) voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere prout competit suae naturae. Vgl. oben §. 274, V und Bd. 3, §. 207 und die Lehre von der Willensfreiheit.

1) *Vasquez*, In 1. 2, d. 22, c. 1, nr. 7, wo er dieses als die sententia communis seiner Zeit bezeugt. *Suarez*, tom. 4, disp. 16.

potentia obedientialis, dagegen den Ausdruck appetitus naturalis ausschließlich für die Hinordnung zu dem natürlichen Ziele und zu den natürlichen Gütern zu gebrauchen, auf welche die Natur einen natürlichen Anspruch hat, und ohne welche sie elend wäre und ihren natürlichen Zweck nicht erreichen könnte[1]). Insofern fällt der appetitus naturalis mit der potentia obedientialis zusammen, m. a. W. die Natur *kann* von Gott zu dem übernatürlichen Ziele der Anschauung Gottes hingeordnet werden, aber sie *muß* es nicht.

In diesem Sinne nennen die Theologen die potentia obedientialis eine potentia *indifferens* oder *neutra*.. Diese Ausdrücke

---

1) So *Suarez*, tom. 4, disp. 16. De appetitu beatitudinis, Sect. 2: Dicendum ergo est, in homine (dasselbe gilt vom Engel) non esse appetitum innatum ad videndum Deum clare, et prout in se est, et consequenter nec ad supernaturalem beatitudinem. Er beruft sich hiefür auch auf eine Reihe der angesehensten Thomisten, namentlich auf Cajetan, Ferrariensis, Capreolus, Medina; und auch Thomas, sagt er, der nicht überall klar sich ausdrücke, sei dieser Ansicht günstig — und in der That lehrt derselbe De veritate q. 22, a. 7, c. ausdrücklich, daß der Mensch von Natur nicht nach der visio beata verlange. Hier beweist er nämlich, daß das Verlangen nach der übernatürlichen Seligkeit deßhalb verdienstlich sei, weil es ein freies Verlangen, also appetitus elicitus ist, nicht ein nothwendiges Verlangen, wie der appetitus innatus nach Seligkeit überhaupt. S. oben S. 467, Note 4. Auch *S. Th.* 3, q. 9, a. 2, ad 3 spricht Thomas einfach, ohne von einem *appetitus* naturalis zu reden, von der Empfänglichkeit der Natur für das Uebernatürliche, welche Empfänglichkeit er an vielen anderen Stellen als potentia obedientiae bezeichnet. Visio seu scientia beata est quodam modo supra naturam animae rationalis, in quantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum naturam ipsius, in quantum scilicet secundum naturam suam capax est ejus, prout scilicet est ad imaginem Dei facta. Von den neueren Theologen wollen wir noch Palmieri anführen. Er sagt *De Deo creante* S. 343: Non est in natura exigentia ad visionem Dei ceteraque dona cum ea connexa, sed sola capacitas. Capacitas quidem doni convenientis naturae, sed boni quod per vires naturales sive suas, sive cujusque alterius naturae creatae assequi nequit. Est ergo capacitas boni indebiti naturae, bonique assequendi per auxilium indebitum naturae. Atqui haec non est nisi potentia obedientialis. Mazzella unterscheidet den appetitus *innatus* in appetitus *exigentiae*, welcher auf das natürliche Ziel gerichtet ist, und appetitus *aptitudinis* sive simplicis capacitatis bezüglich des übernatürlichen Zieles; letzterer ist auch nach ihm nichts anderes, als die potentia obedientialis. Schließlich aber ist auch er der Meinung, daß man hier besser den Ausdruck appetitus vermeide: Melius tamen simpliciter negatur esse *appetitum* eum, qui simplicis aptitudinis dicitur. *De Deo creante*, p. 632.

sprechen also lediglich die Wahrheit aus, daß alle übernatürlichen Güter ein absolut freies Geschenk der göttlichen Gnade und über jeden Anspruch der bloßen Natur erhaben sind; daß Gott daher dieselben der Natur auch nicht schenken konnte, ohne dadurch, wie die Bajaner und Jansenisten, und — obgleich minder schroff und nicht in häretischer Weise — auch die s. g. Augustinianer[1]) behaupteten, weder seine Gerechtigkeit, Güte und Weisheit zu verleugnen, noch die natürliche Bestimmung und die natürliche Glückseligkeit der Menschen und Engel zu vereiteln.

Aber auch hier ist es nothwendig, einem Mißverständnisse jener Ausdrücke entgegen zu treten. Man hat nämlich in denselben die Lehre finden wollen, daß die übernatürlichen Güter etwas für die Menschen und Engel Gleichgiltiges, Indifferentes in diesem Sinne, etwas Zufälliges und Aeußerliches, von Seiten Gottes aber etwas rein Willkürliches im schlechten Sinne dieses Wortes seien[2]).

---

1) So werden jene Augustiner Theologen genannt, die, indem sie zwischen den Jansenisten und deren katholischen Gegnern die richtige Mitte und die ächte Lehre des heil. Augustinus finden wollten, zwar auf's nachdrücklichste die Supernaturalität der Gnade und der Berufung zur visio beata hervorhoben, aber doch meinten, Gott habe dieselbe zwar potentia absoluta, nicht aber potentia ordinata, d. h. wohl seiner Allmacht, nicht aber seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit nach dem vernünftigen Geschöpfe versagen können. Die Hauptvertreter dieser Richtung sind Noris, Bellelli und Berti. Letzterer legt die betreffende Ansicht der Augustinianer kurz also dar: „Creaturae rationalis finem ultimum esse Deum hujusque intuitivam visionem; hunc finem naturalem esse quoad inclinationem et appetitum ejusdem rationalis creaturae, et supernaturalem quantum ad executionem et ad media quibus acquiritur . . . Naturae integrae nulloque pacto corruptae supernaturalia gratiae auxilia conferenda fuisse ut posset finem suum adipisci, non quod auxilia ejusmodi sint naturalia, pertineantque ad naturae constitutionem, sed potius quia ad finem suum consequendum rationales creaturae egent adminiculis naturae ordinem excedentibus, et quae propterea ipsis quodammodo debeantur, sive *decentia* creatoris, ut docuit Cardinalis Norisius (Vindic. Augustin. c. 3, §. 2), sive *lege justissimae providentiae*, quae nulli denegat media ad finem assequendum necessaria, ut Bellellius contendit.“ Wir haben bereits Bd. 3, §. 206, IV, 3 die falsche Unterscheidung zwischen potentia ordinata und absoluta, wie sie die Augustinianer machten, widerlegt. Vgl. *Palmieri*, l. c. Thes. 38. Daß übrigens die Lehre des Cardinal Noris keinen Jansenismus enthält und eine günstige Auslegung zuläßt, ergibt sich aus dem auch in anderer Beziehung sehr lehrreichen Schreiben Benedict's XIV. an den Großinquisitor von Spanien vom 31. Juli 1748.

2) Ueber frühere Mißverständnisse Schmid's in seinem Buche „Wissenschaftliche Richtungen“ vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorz., Bd. 2, S. 803 ff.

Nichts kann dem katholischen Glauben und der einmüthigen Lehre der Theologen fremder und ferner sein, als eine solche Auffassung.

Wahrlich, nichts Gleichgiltiges, Indifferentes in diesem Sinne, sind die übernatürlichen Güter der Gnade und Glorie, sowie der Menschwerdung und Erlösung; sie sind vielmehr die Bedingung der höchsten Vollkommenheit und Seligkeit der vernünftigen Creatur; es ist daher für letztere nicht einerlei, ob sie derselben theilhaftig wird oder nicht. So wenig es für sie gleichgiltig war, erschaffen zu werden oder im Nichts zu bleiben; ebenso wenig war es gleichgiltig für sie, ob sie zu der übernatürlichen Würde der göttlichen Kindschaft und zur übernatürlichen Seligkeit der göttlichen Anschauung berufen, oder im Stande der puren Natur belassen wurde. Auch nichts Aeußerliches und Zufälliges sind die übernatürlichen Güter für die Natur, sondern ihre innerlichste[1]) und höchste[2]), aber übernatürliche und deßhalb auf reiner freier Gnade beruhende[3]) Vollendung. Nachdem aber Gottes höchste und freieste Liebe Menschen und Engel zu solcher Würde, Vollkommenheit und Seligkeit thatsächlich berufen hat, sind die übernatürlichen Güter für Menschen und Engel das zum Heile absolut nothwendige Gut, ihr einziges Endziel, das Eine Nothwendige[4]), ohne welches es für sie auch keine wahre und volle natürliche Güte und Glückseligkeit gibt[5]).

Daher sind auch die übernatürlichen Güter der Gnade und Glorie für das angeborene Streben der Vernunft nach Wahrheit und des Willens nach Glückseligkeit keineswegs etwas Gleichgiltiges, Aeußerliches, Fremdes, Zufälliges, sondern die denkbar höchste, aber der Natur nicht geschuldete und zu ihrer rein natürlichen Güte und Glückseligkeit nicht nothwendige, weil übernatürliche Befriedigung dieses natürlichen Verlangens und Strebens. Dieses, nicht aber eine absolute Nothwendigkeit und ein darauf gegründetes debitum naturae, beweisen alle jene Gründe, welche Väter und Theologen, welche insbesondere der heil. Thomas für die Congruenz der thatsächlichen Bestimmung der vernünftigen Geschöpfe zur seligen Anschauung anführen.

Wie der Natur des vernünftigen Geschöpfes, entspricht die Berufung zur seligen Anschauung und die ganze übernatürliche Ordnung, bis hinauf zu ihrer Krone, der Incarnation des ewigen Wortes, auch allen Eigenschaften, insbesondere der Liebe und Weisheit

1) Vgl. oben §. 279, III. — 2) Vgl. oben §. 279, VII.
3) Vgl. oben §. 279, IV—VI. — 4) *Luc.* 10, 42.
5) S. oben III. S. 452.

Gottes. Die Liebe Gottes zu sich selbst beabsichtigt seine Verherrlichung nach Außen, seine Liebe aber zu den Creaturen deren Beseligung. Gott wird aber, namentlich auch seiner inneren trinitarischen Herrlichkeit nach, durch die übernatürlichen Güter der Gnade, Glorie und der hypostatischen Union vollkommener geoffenbart und verherrlicht, und die vernünftige Creatur wird zu einer specifisch höheren Gottähnlichkeit und Seligkeit erhoben, als durch die rein natürlichen Güter in einer rein natürlichen Ordnung möglich wäre. Daraus folgt aber nur die hohe Angemessenheit, keineswegs aber die Nothwendigkeit der übernatürlichen Ordnung. Letztere behaupten wäre falscher Optimismus, Leugnung der Freiheit der benevolenten Liebe Gottes gegen die Geschöpfe, Zerstörung der Grundbestimmung der Gnade.

Nun fragt es sich aber, ob und inwiefern die vernünftige Creatur die Möglichkeit und Congruenz der übernatürlichen Güter und insbesondere der seligen Anschauung Gottes erkennen, und auf Grund dieser Erkenntniß ein natürliches Verlangen danach erwecken könne (appetitus elicitus).

Hier ist vor Allem unbestritten und evident, daß das Geschöpf ein wirksames und unbedingtes Verlangen nach der übernatürlichen Seligkeit nur unter der Voraussetzung der wirklichen Berufung zu derselben erwecken kann. Eine Gewißheit dieser wirklichen Berufung kann aber nur die göttliche Offenbarung gewähren, weil diese Berufung ein freier Rathschluß Gottes und überdies die visio beata und die dazu führende Gnade ein übervernünftiges Geheimniß ist[1]).

Hätte Gott Menschen und Engel in *natura pura* belassen, so hätten sie also jedenfalls kein wirksames und unbedingtes Verlangen nach der Anschauung Gottes haben können. Auf die Frage, ob sie wenigstens ein unwirksames und bedingtes Verlangen danach hätten erwecken können, kann man zugeben, daß die richtig denkende Vernunft im Stande sei, die Möglichkeit einer höheren Offenbarung und Erkenntniß Gottes, als der natürlichen, zu erkennen und demgemäß auch unter der Bedingung, daß es Gott so wohlgefällig gewesen wäre, danach zu verlangen. Nimmermehr aber könnte das Geschöpf in statu naturae purae ein vernünftiges und geordnetes unbedingtes[2]) Verlangen

1) Vgl. Bd. 1, §. 30, II, B; §. 32, II. Bd. 2, §. 124—126.

2) Denn die Vernunft gebietet, nur das praktisch Mögliche zu erstreben, das Sittengesetz aber fordert Unterwerfung unter Gottes Ordnung. Sowie es daher dem höchsten Gesetze der sittlichen Ordnung, der Pflicht des Gehorsams gegen

nach einer anderen und höheren, als der ihr beschiedenen natürlichen Gotteserkenntniß und Seligkeit haben, oder sich wegen der Nichtbefriedigung jenes bedingten und unwirksamen Verlangens unglücklich fühlen[1]). Ob in statu naturae purae je ein solches unwirksames und bedingtes Verlangen wirklich in dem Geschöpfe entstanden wäre[2]), können wir dahingestellt sein lassen; jedenfalls steht fest, daß im Stande der reinen Natur das vernünftige und in seinem Willen wohlgeordnete Geschöpf, sowohl in statu viae als in statu termini, in der ihm allein beschiedenen und der reinen Natur entsprechenden Erkenntniß und Liebe Gottes die Erfüllung seiner Bestimmung und die hieraus entspringende natürliche Glückseligkeit gefunden hätte.

Anders verhält es sich unter Voraussetzung der thatsächlich von Gott erwählten, übernatürlichen Ordnung.

Gott widerstreitet, wenn das wirklich zum übernatürlichen Endziel berufene Geschöpf nach demselben nicht strebt, so wäre im Fall einer rein natürlichen Ordnung das Geschöpf verpflichtet gewesen, nach nichts Anderem und Höherem zu trachten, als Gott ihm bestimmt hat, und wäre das unbedingte Verlangen nach Höherem eine sündhafte Anmaßung — auch ein Eritis sicut dii — gewesen.

1) Denn quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, tamen voluntas ordinata et completa non est nisi eorum, ad quae quis aliquo modo ordinatus est, et si in hac voluntate deficiunt homines, dolent, non autem si deficiant ab illa voluntate, quae impossibilium est, quae potius velleitas, quam voluntas dici debet: non enim aliquis vult illud simpliciter, sed vellet, si possibile foret. *S. Thomas In 2 dist.* 33, q. 2, a. 2.

2) Man könnte für die Verneinung geltend machen, daß von der übernatürlichen Seligkeit gesagt ist: Nec in cor hominis ascendit (*1 Cor.* 2, 9), und daß Schrift und Väter Glorie und Gnade so oft und mit Nachdruck als ein in Gott verborgenes Geheimniß bezeichnen. So sagt auch Thomas: Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet, quasi ultimus finis: quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum naturales vires sufficiunt. Et haec est felicitas de qua philosophi locuti sunt . . . Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt: *nec ad cogitandum vel desiderandum. De verit.* q. 17, a. 2. Diese Stellen stehen jedoch nicht unbedingt im Wege, mit Ripalda (De Ente supernat. Disp. 14, sect. 2) und anderen Theologen die Möglichkeit eines bedingten und unwirksamen Verlangens der bloßen Natur anzunehmen. Et sane, schreibt Palmieri, posset intellectus etiam in pura natura apprehendere hoc bonum quod est visio Dei; cum enim videret res alias, et sic conceptum visionis formare posset, et sciret existere Deum, ex his ideam *Dei visi* sponte componere liceret; imo judicare quoque probabiliter posset Deum videri posse, si se velit manifestare; nam quam repugnantiam in hoc videret? Id vero satis esset, quod in eo desiderium excitaret ad hanc visionem. *De Deo creante*, Thes. 40, IV, pag. 338.

In diesem Stand der übernatürlich erhöheten Natur (status naturae elevatae) hatten Engel und Mensch in ihrem Prüfungszustande (status viae) eine sichere Erkenntniß ihres übernatürlichen Zieles und ein wirksames Verlangen nach demselben. Allein sowohl diese Erkenntniß, als dieses Verlangen, waren nicht rein natürlich, sondern hatten die übernatürliche Offenbarung und Gnade zum Princip, in specie die eingegossenen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung. Wie aber verhält es sich im Stande der gefallenen Natur (status naturae lapsae) mit dieser Erkenntniß und diesem Verlangen? Für die gefallenen Engel folgte unmittelbar auf die Sünde die ewige Verdammniß; im Stande der Verdammniß aber ist mit der nothgedrungenen Erkenntniß der verlorenen Seligkeit das ewig vergebliche Verlangen nach derselben als wesentliche Strafe (poena damni) verbunden. Was aber den gefallenen Menschen betrifft, für welchen nach dem Falle der status viae noch fortdauert und dem auf Grund der Erlösung die Möglichkeit der Wiederherstellung gegeben ist, so geht mit der heiligmachenden Gnade und übernatürlichen Liebe nicht nothwendig auch die eingegossene Tugend des Glaubens und der Hoffnung verloren. So lange nun im Sünder diese Tugenden fortbestehen, bleibt auch in ihm die Glaubensgewißheit seiner Berufung zur visio beata und das in der Hoffnung begründete übernatürliche Verlangen nach ihr. Hat er aber den übernatürlichen Glauben und die übernatürliche Hoffnung verloren, so kann sowohl auf Grund historischer Kunde, als auch vernünftiger Einsicht ein natürliches, richtiges[1]), oder ein mit Irrthum verbundenes Fürwahrhalten der Bestimmung zur Anschauung Gottes und dem entsprechend ein natürliches Verlangen danach als actus *elicitus* stattfinden. So lange dagegen der unverschuldet Nichtgläubige (negative infidelis) ohne jegliche Kunde der Offenbarung wäre, fehlte ihm alle Erkenntniß der thatsächlichen Bestimmung zur visio beata, und nur eine gewisse Erkenntniß der Möglichkeit und Congruenz der Anschauung Gottes und ein darauf sich gründendes unwirksames und bedingtes Verlangen danach wäre möglich, das dann weiterhin der Botschaft des Glaubens einen Anknüpfungspunkt bieten kann. Insofern sind die von den Theologen entwickelten Congruenzgründe für die visio beata geeignet, dem Ungläubigen den Glauben plausibel

1) So z. B. bei einem formellen Häretiker, dem als solchem die Gnade des Glaubens fehlt, der aber die christliche Lehre von der Bestimmung des Menschen zur seligen Anschauung als seine religiöse Meinung festhält. Vgl. *S. Th.* 2. 2, q. 5, a. 3, ad 1. S. Bd. 1, S. 644 (2. Aufl. S. 619), Note 2.

zu machen und ihn mit Hilfe der Gnade zum Anfange des Glaubens zu führen.

VII. Wie die Bajaner und Jansenisten den Unterschied zwischen dem nur möglichen Endziele natürlicher Gottesverherrlichung und Seligkeit, und dem auf Gottes freier Gnade beruhenden thatsächlichen Endziele der übernatürlichen Gottesverherrlichung und Seligkeit leugneten, und darauf ihre Lehre von der absoluten Nothwendigkeit und Natürlichkeit der Bestimmung zur seligen Anschauung gründeten; ebenso verwarfen sie auch den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Gesetzeserfüllung und Liebe[1]). Da wir diesen Gegenstand in der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung ausführlich behandeln müssen, so wollen wir zur vorläufigen Orientirung und zur Ergänzung des bisher Gesagten nur mit wenigen Worten die Mißverständnisse beziehungsweise Mißdeutungen bemerklich machen, worauf diese Irrthümer beruhen.

Unser einziges thatsächliches übernatürliches Endziel kann selbstverständlich nur durch die übernatürliche Gerechtigkeit, deren Fundament der übernatürliche Glaube und deren Vollendung die übernatürliche Liebe ist, erreicht werden. *In statu naturae purae* dagegen wäre nicht diese übernatürliche, sondern nur die natürliche Gerechtigkeit möglich und Pflicht gewesen, welche in der natürlichen Erkenntniß Gottes und des natürlichen Sittengesetzes ihr Fundament, in der natürlichen Liebe Gottes ihre Vollendung hat.

Vor Allem ist hier wichtig, den Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Liebe richtig zu fassen. Er besteht nicht, wie manche anzunehmen scheinen, darin, daß die übernatürliche, nicht aber die natürliche Liebe Gott über Alles liebe; sondern darin, daß jene, wie wir bereits oben[2]) erklärten, die auf der übernatürlichen Erhebung zur Theilnahme an göttlicher Natur beruhende Liebe der Kindschaft ist; während die aus dem natürlichen Verhältnisse des Geschöpfes zu Gott entspringende blos natürliche Liebe die Liebe des Geschöpfes zu seinem Schöpfer, des Knechtes zu seinem göttlichen Herrn ist. Auch diese natürliche Liebe soll sein und ist, insoweit das Geschöpf nicht davon in Folge der Sünde deficirt, wahrhaft Liebe Gottes über Alles; auch ist sie keineswegs nothwendig in dem Sinne knechtische Liebe oder blos amor concupiscentiae, als ob sie Gott nur um des Lohnes willen lieben könnte; deßgleichen ist sie nicht lediglich Liebe der Dankbarkeit. Auch durch die natürliche Liebe soll und kann Gott von seinem

1) Vgl. oben S. 439, Note 3; S. 440, Note 1.
2) §. 279, VI.

Geschöpfe um seiner selbst willen, mit einer uneigennützigen Liebe und in diesem Sinne[1]) mit einer Liebe der Freundschaft geliebt werden: denn auch die Vernunft sieht ein, daß Gott das höchste Gut ist, und um seiner selbst willen geliebt zu werden verdient, nicht nur aus eigenem Interesse des Geschöpfes, sondern weil es so recht und billig ist, und aus lauterem Wohlgefallen an der unendlichen Güte und Schönheit Gottes. Was aber die natürliche Vernunft als wahr, gut und recht zu erkennen vermag, das vermag auch der natürliche Wille in gleicher Weise zu wollen oder zu lieben. Ja, wie die natürliche Vernunft die natürliche Gotteserkenntniß, so hat auch der natürliche Wille die natürliche Liebe Gottes über Alles zu seinem nothwendigen Endziele: denn wie jedes Geschöpf von Natur in seiner Weise dem höchsten Gute zustrebt, so auch der vernünftige Wille. Von Natur ist das Maß der Güte des Geliebten das Maß der Liebe zu ihm. Da nun die natürliche Vernunft Gott als das höchste, weil unendliche Gut erkennt, so ist es auch dem Willen ganz natürlich, Gott, und zwar um seiner selbst willen, höher zu schätzen und mehr zu lieben, als alle endlichen Güter, nicht nur als die anderen Geschöpfe, sondern auch als sich selbst. Dieses ist auch die einmüthige Lehre der Theologen[2]). Diese

---

1) Nämlich insofern das Geschöpf uneigennützig Gott alle Ehre wünscht und über seiner Vollkommenheit und Seligkeit sich erfreut, wie ein guter Knecht seinem Herrn aus Liebe zu ihm dient und ihm alles Gute wünscht; nicht aber in dem Sinne einer Verbindung unter Gleichen, wie sie zwischen Freunden besteht; solche Freundschaft zwischen Gott und Creatur besteht nur in der übernatürlichen Ordnung. *Joann.* 15, 15. S. oben S. 387, Note 1.

2) Vgl. *S. Th.* 1, q. 60, a. 5 oben S. 166, Note 1. Dieselbe Wahrheit entwickelt Thomas Quodlibet q. 4, a. 8 ausführlich, wo er zeigt, daß der erste Mensch, wenn er nicht in statu gratiae sanctificantis erschaffen wäre, schon vor Empfang dieser Gnade Gott mit natürlicher Liebe über Alles und mehr als sich selbst geliebt hätte. Er beweist dies vor Allem dadurch, daß Gott über Alles zu lieben Naturgesetz und daß es geradezu Sünde ist, irgend etwas mehr zu lieben, als Gott. Wenn man daher annähme, der unschuldige Mensch habe vor Empfang der heiligmachenden Gnade sich selbst mehr als Gott geliebt, so nehme man an, er sei von vornherein verkehrt und sündhaft gewesen. Si non deligebat Deum plus quam seipsum, aut ergo minus se aut aequaliter sibi, ex utroque modo sequitur quod se ipso homo frueretur, dum se non referret in Deum. Frui autem se ipso ducit in perversitatem peccati, ut Augustinus dicit. Ergo primus homo in statu innocentiae — man beachte, daß Thomas hier die von ihm nicht gebilligte Meinung voraussetzt, daß der Mensch erst einige Zeit nach seiner Erschaffung die übernatürliche Gnade empfangen habe — jam erat perversus per peccatum, quod est impossibile: sequitur ergo quod diligebat Deum super omnia. Weiterhin widerlegt Thomas die Meinung

natürliche Liebe des Vorzuges zu Gott als dem höchsten Gute um seiner selbst willen ist aber keineswegs schon jene übernatür-

---

Einiger, welche annahmen, daß der Mensch von Natur Gott wohl amore concupiscentiae, nicht aber amore amicitiae über Alles liebe: denn nur amore amicitiae zu sich selbst begehre er Gott als das höchste Gut. Dixerunt ergo quidam quod homo vel Angelus, in puris naturalibus existens, (hieraus sieht man auch, daß Thomas unter dem status innocentiae, wovon er unmittelbar vorher redet, den status purae naturae versteht) diligit Deum plus quam seipsum naturali dilectione secundum amorem concupiscentiae, quia scilicet bono divino magis frui desiderat tanquam majori et suaviori; sed secundum amorem amicitiae naturaliter homo plus diligit seipsum quam Deum. Est enim amor concupiscentiae, quo dicimur amare illud, quo volumus uti vel frui, sicut vinum vel aliud hujusmodi: amor autem amicitiae est, quo dicimur amare amicum, cui volumus bonum. Sed ista positio stare non potest. Dilectio enim naturalis est quaedam naturalis inclinatio indita naturae a Deo: nihil autem naturale est perversum. (Wir erinnern hier an das *S. Th.* 1, q. 60, a. 5 (S. 166, Note 1) angeführte schöne Argument, daß, wenn das Geschöpf von Natur sich selbst mehr als Gott lieben würde, die Gnade, welche dem Menschen die caritas einflößt, kraft welcher dieser Gott mehr als sich selbst liebt, die Natur nicht erhöhen, sondern zerstören würde.) Impossibile est ergo quod aliqua naturalis inclinatio vel dilectio sit perversa: perversa autem dilectio est, ut aliquis dilectione amicitiae diligit se plus quam Deum. Non potest ergo talis dilectio esse naturalis. Dicendum est ergo, quod diligere Deum super omnia plus quam seipsum, est naturale non solum Angelo et homini, sed cuilibet creaturae, secundum quod potest amare aut sensibiliter aut naturaliter. Er begründet das weiter, ähnlich wie in der früher angeführten Stelle der *Summa theol.* durch das erfahrungsgemäße Gesetz der Natur und des politischen Lebens, wonach jedes Wesen und jeder gute Bürger das allgemeine Beste dem particularen vorzieht. Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam; insensibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia sensitive, creatura vero rationalis per intellectualem amorem, quae dilectio dicitur. Aus den letzten Worten, wie aus dem Ganzen, geht auch klar hervor, daß Thomas hier nicht etwa von der bloßen Hinordnung zu Gott, sondern von der Liebe als vernünftigem und freiem actus elicitus redet. Treffend spricht dieses auch Palmieri l. c. S. 355—356 aus, wo er mit Recht hervorhebt, daß die Ansicht, daß das Geschöpf von Natur sich selbst mehr liebe, als Gott, auf den jansenistischen Irrthum hinauslaufe, daß der bloß natürliche Wille nur zum Bösen, nicht zum Guten frei sei. Rationalis voluntas, sagt er, est essentialiter libera, atqui repugnat libertas, quae libera tantum sit ad malum, ut Janseniani volunt, potens scilicet eligere inter diversa mala: sed est essentialiter libera etiam ad bonum, ita ut possit in exercitio libertatis esse recta. Nam cum ejus radix sit ratio, quae voluntatem regit, necesse est ut possit voluntas dirigi etiam secundum normas rationis h. e. secundum eas normas honestatis, quae ratio certissime cognoscere potest ... Atqui si essentialiter libera est voluntas ad bonum,

liche Liebe, welche durch den heiligen Geist ausgegossen ist in die Herzen der Gläubigen[1]). Sie ist wahrhaft Liebe Gottes über Alles und kann eine ganz reine und uneigennützige und eine überaus starke Liebe sein — allein sie ist nicht Liebe der Kindschaft. Sie wurzelt in der natürlichen Gottebenbildlichkeit und in dem natürlichen Verhältnisse des Geschöpfes zu seinem Schöpfer, Erhalter und Regierer; die übernatürliche Liebe dagegen zu Gott als dem Gegenstande unserer übernatürlichen Seligkeit[2]) entspringt aus der übernatürlichen Gottähnlichkeit, aus der übernatürlichen Gotteskindschaft, auf dem *Consortium divinae naturae*, und ist in diesem höheren Sinne Liebe der Freundschaft[3]), ein übernatürliches Nachbild jener Liebe, womit Gott sich selbst liebt, die göttlichen Personen einander lieben[4]).

Wenn wir in dem Bisherigen die natürliche Liebe in ihrer Vollkommenheit schilderten, so dürfen wir nicht vergessen, daß in der thatsächlichen übernatürlichen Ordnung Gottes die natürliche Liebe nur in und mit der übernatürlichen ihre Verwirklichung findet; daß dagegen der gefallene, der übernatürlichen Gnade beraubte Mensch, zwar, wie überhaupt noch sittlich guter Acte, so auch noch irgend welcher Acte natürlicher Gottesliebe fähig, aber moralisch außer Stande ist, ohne die aus der Gnade entspringende übernatürliche Liebe die natürliche Gottesliebe in ihrer Reinheit und Vollkommenheit zu verwirklichen. Wir haben das bereits oben[5]) erklärt, wo wir zeigten, daß in der wirklich bestehenden übernatürlichen Ordnung eine blos natürliche Gerechtigkeit,

---

inest ei essentialiter potestas diligendi Deum, et diligendi Deum super omnia alia bona, quae diligi possunt . . . Naturaliter ergo potest a voluntate diligi super omnia Deus, qui naturaliter cognoscitur ut auctor et finis naturae. Neque confundenda est haec dilectio naturalis cum caritate, quae per Spiritum sanctum diffunditur in cordibus nostris, quae propria est filiorum Dei, qua Deus ut pater et amicus diligitur.

1) *Rom.* 5, 5.

2) Diligere Deum, prout est principium totius esse, ad naturalem dilectionem pertinet; sed diligere Deum prout est objectum beatitudinis, est gratiae dilectionis, in qua meritum consistit. QQ. disp. q. 4, a. 8, ad 1.

3) Vgl. Bd. 3, §. 197, V, 2.

4) . . . ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, betet Christus im hohenpriesterlichen Gebete *Joann.* 17, 26.

5) III, S. 452 ff.

und ebenso eine blos natürliche Liebe, nicht nur Gott nicht genügt, weil er übernatürliche Gerechtigkeit und übernatürliche kindliche Liebe fordert, sondern daß auch das von der Gnade und übernatürlichen Gerechtigkeit und Liebe abgefallene Geschöpf von der natürlichen Gerechtigkeit und Liebe deficirt.

Wenn demgemäß Schrift und Väter sagen, daß da, wo die heilige Liebe nicht herrscht, die Sünde und böse Begierlichkeit die Herrschaft führe, so ist dieses unter Voraussetzung der thatsächlichen übernatürlichen Ordnung und des Sündenfalles im Allgemeinen vom Stande der Ungnade gesagt. Damit ist aber weder die Möglichkeit des Standes der reinen Natur geleugnet, noch auch behauptet, daß im Stande der Ungnade jeder innere und äußere Act eigentliche Sünde und gar nichts natürlich Gutes möglich, ja daß ein jeder Act, der nicht aus der heiligen Liebe entspringe, schlecht und verdammungswürdig sei. Alles dieses aber behaupteten die Bajaner und Jansenisten. Doch es genügt, dieses hier angedeutet zu haben, da wir davon in der Gnadenlehre ausführlich handeln müssen; dort werden dann auch die hierauf sich beziehenden Einwände der genannten Irrlehrer gegen das katholische Dogma ihre vollständige Erledigung finden.

VIII. Zum Schlusse dieser allgemeinen Erörterungen über das übernatürliche Endziel noch ein Wort über den Stand der Prüfung *(status viae)* und den Stand der Vollendung *(status patriae, status termini)*. Die Glaubenswahrheit, daß Menschen und Engel nicht von vornherein in den Besitz des übernatürlichen Zieles der seligen Anschauung, sondern in einen zeitlichen Stand der Prüfung versetzt wurden, in welchem sie auf Grund der ihnen verliehenen Gnade durch freie Wahl das Heil sich aneignen und ihre Seligkeit verdienen sollten, daß sie aber auch in diesem Prüfungsstande durch Mißbrauch ihrer Freiheit Gott und das Heil von sich weisen und ewiger Verwerfung sich würdig machen konnten; ist, weil Gegenstand der folgenden beiden Kapitel, an dieser Stelle nicht näher zu erklären und zu begründen. Nur einige allgemeine Punkte wollen wir bereits hier hervorheben.

1. Die Theologen pflegen in der Lehre vom Endziele und der Seligkeit der vernünftigen Geschöpfe insbesondere die Frage zu stellen, ob die Seligkeit, die unser Endziel ist, in diesem Leben möglich sei, und ob sie, einmal erlangt, wieder verloren gehen könne. Sie behandeln beide Fragen speciell bezüglich des Menschen, wie er gegenwärtig ist, und sind die für die Verneinung beider Fragen angeführten Vernunftgründe meist dieselben, durch welche man auch die Nothwendigkeit eines Lebens nach dem

Tode zu beweisen pflegt. Allein in ihrer Allgemeinheit leidet unsere Frage in ihrer Weise auch auf die Engel Anwendung, weil sie überhaupt auf den Unterschied zwischen dem Streben nach dem Endziele und dem Besitz des Endzieles, oder zwischen dem status *viae* und dem status *patriae* oder *termini* anwendbar ist.

Eine unvollkommene Glückseligkeit ist allerdings schon in diesem Leben möglich, weil schon in diesem Leben eine wahre, aber unvollkommene Erkenntniß und Liebe Gottes, oder des Wahren und Guten, möglich ist, und zwar sowohl eine natürliche, wie sie allein den heidnischen Philosophen bekannt war, als eine übernatürliche durch den übernatürlichen Glauben und die übernatürliche Liebe, welche den Gläubigen gegeben ist.

Allein die in diesem Leben mögliche Glückseligkeit genügt nicht, sie kann nicht jene Glückseligkeit sein, die unser Endziel ist. Für den Gläubigen, der die selige und ewige Anschauung Gottes als sein Endziel erkennt, versteht sich dieses von selbst, da wir hier auf Erden Gott nicht schauen und der Unwandelbarkeit des ewigen Lebens uns nicht erfreuen. Aber auch bezüglich der natürlichen Glückseligkeit, welche schon die Vernunft zu erkennen vermag, bleibt es wahr, daß jene Glückseligkeit, die unser Endziel ist, in diesem Leben nicht verwirklicht werden kann. Die Gründe, wodurch die Theologen und christlichen Philosophen zeigen, daß überhaupt die Glückseligkeit, die unser Endziel ist, in diesem Leben sich nicht findet, werden zwar meistens zunächst unter der Voraussetzung des übernatürlichen Endzieles der visio beata, welche zuvor als congruentes Endziel nachgewiesen worden, von dem heil. Thomas und den meisten Theologen[1]) vorgetragen; aber sie haben offenbar auch für den Stand der puren Natur, bezüglich der diesem Stande entsprechenden natürlichen Glückseligkeit, ihre Geltung: denn auch diese Glückseligkeit müßte, um wahrhaft Endziel zu sein, eine das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit vollständig befriedigende[2]),

1) Vgl. namentlich *S. c. g.* l. 3, c. 48. *Lessius*, De summo bono lib. 1, cap. 11.

2) Ultimus finis hominis terminat ejus naturalem appetitum, ita quod, eo habito, nihil aliud quaeritur; si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita accidere non potest; quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur; quod est omnibus naturale, nisi forte aliquis sit qui omnia intelligat, quod in hac vita nulli unquam accidit qui esset solum homo, nec est possibile accidere, quum in hac vita substantias separatas, quae sunt maxime intelligibilia, cognoscere non possimus, ut ostensum est (c. 45 et 46). Non est igitur possibile ultimam hominis felicitatem in hac vita esse. *S. c. g.* l. 3, c. 48.

Ruhe[1]) gewährende, das ganze Leben erfüllende[2]), durch keine Leiden[3]), von keinem Todesgedanken[4]) getrübte, von keinem Verlust

---

1) Omne quod movetur in finem desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo; unde a loco quo corpus naturaliter movetur non recedit nisi per motum violentum, qui contrariatur appetitui. Felicitas autem est ultimus finis quem homo naturaliter desiderat. Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quod in felicitate stabiliatur. Nisi igitur cum felicitate pariter immobiliterque stabilitatem consequatur, nondum est felix, ejus desiderio naturali nondum quiescente. Quum igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem et quietem consequitur; unde et omnium haec est de felicitate conceptio quod de sui ratione stabilitatem requirat; propter quod Philosophus dicit (Ethic., I, c. 14) quod „non aestimamus felicem chamaeleonta quemdam.“ In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas; cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmitates et infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quaecumque sit illa, in qua ponitur felicitas. Non igitur est possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem. *S. c. g.* l. c.

2) Inconveniens videtur et irrationabile quod tempus generationis alicujus rei sit magnum, tempus autem durationis ipsius sit parvum; sequeretur enim quod natura, in majori tempore, suo fine privaretur; unde videmus quod animalia quae parvo tempore vivunt parvum etiam tempus ad hoc quod perficiantur habent. Si autem felicitas consistat in perfecta operatione secundum virtutem perfectam, vel intellectualem vel moralem, impossibile est eam advenire homini nisi post tempus diuturnum; et hoc maxime in speculativis apparet, in quibus ultima felicitas hominis ponitur, ut ex praedictis patet; nam vix in ultima aetate homo ad perfectam speculationem scientiarum pervenire potest; tunc autem, ut plurimum, modicum restat humanae vitae. Non est igitur possibile in hac vita ultimam hominis felicitatem esse perfectam. *S. c. g.* l. c.

3) Felicitatem perfectum quoddam bonum omnes confitentur; alias appetitum non quietaret. Perfectum autem bonum est quod omnino caret admixtione mali, sicut perfectum album est quod est omnino impermixtum nigro. Non est autem possibile quod homo, in statu istius vitae, omnino sit immunis a malis, non solum corporalibus sive carnalibus, quae sunt fames, sitis, frigus et alia hujusmodi, sed etiam a malis animae; nullus enim invenitur qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur, qui non aliquando praetereat medium, in quo virtus consistit, vel in plus vel in minus, qui non etiam in aliquibus decipiatur, vel saltem ignoret quae scire desiderat, aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. Non est igitur aliquis in hac vita felix. *S. c. g.* l. c.

4) Homo naturaliter refugit mortem et tristatur de ipsa, non solum ut nunc, quum eam sentit et eam refugit, sed etiam quum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix. *S. c. g.* l. c.

bedrohte[1]), stets wirkliche[2]) Glückseligkeit sein — und eine solche ist in diesem Leben nicht möglich.

Hiermit ist auch bereits die andere Frage beantwortet und gezeigt, daß die Glückseligkeit, die unser Endziel, wesentlich und nothwendig unverlierbar ist. Das ist bezüglich der übernatürlichen Seligkeit evident: denn da die selige Anschauung das naturnothwendige Verlangen nach Wahrheit und Glückseligkeit absolut befriedigt, so ist es unmöglich, daß derjenige, der Gott schaut, sich jemals in Thorheit und Sünde von ihm abwende[3]). Ebenso unmöglich ist es, daß Gott ihm die Seligkeit, für die er ihn von Ewigkeit bestimmt und die er ihm als Lohn des Gehorsams und der Treue gegeben, wiederum entziehe und eben dadurch, ohne dessen eigene Schuld, in ewige Qual stürze[4]). Noch weniger vermag irgend

1) Quanto aliquid est magis desideratum et dilectum, tanto ejus amissio majorem dolorem et tristitiam affert. Felicitas autem maxime desideratur et amatur. Maxime igitur ejus amissio tristitiam habet. Sed, si sit in hac vita ultima felicitas, certum est quod amittetur saltem per mortem; et non est certum utrum duratura sit usque ad mortem, quum cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos, quibus totaliter ab operatione virtutis impeditur, sicut phrenesim et alia hujusmodi, in quibus impeditur rationis usus. Semper igitur talis felicitas habebit tristitiam naturaliter annexam. Non erit igitur perfecta felicitas. *S. c. g.* l. c.

2) Felicitas ultima non consistit in habitu, sed in operatione; habitus enim propter actus sunt. Sed impossibile est in hac vita continue agere quamcumque actionem. Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem. *S. c. g.* l. c.

3) Est . . . impossibile, quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre, quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, et quaeritur aliquid sufficientius loco ejus, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum conjungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur in Psalm. 16, 15: *Satiabor, cum apparuerit gloria tua;* et Sap. 7, 11, dicitur: *Venerunt mihi omnia pariter cum illa*, scilicet cum contemplatione sapientiae. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum, quia de contemplatione sapientiae dicitur Sap. 8, 16: *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus ejus.* Sic ergo patet, quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. *S. Th.* 1. 2, q. 5, a. 4.

4) Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente, quia cum subtractio beatitudinis sit quaedam poena, non potest talis subtractio a Deo justo judice provenire, nisi pro aliqua culpa; in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est q. 4, a. 4. *S. Th.* l. c. In der angeführten q. 4, a. 4: Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis zeigt Thomas, daß die rectitudo voluntatis mit der Seligkeit

eine erschaffene Macht dem Seligen seine Seligkeit zu rauben [1]). Aber auch für den Stand der puren Natur würde der Verlust der diesem Stande entsprechenden natürlichen Seligkeit dem Wesen derselben widersprechen [2]).

---

nothwendig verbunden ist, sowohl antecedenter, als concomitanter. *Antecedenter* quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum; finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam; ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. *Concomitanter* autem, quia . . . beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit; et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

1) Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere, quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur, et sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatudine ad miseriam, et e converso, quia hujusmodi temporales alternationes non possunt esse nisi circa ea quae subjacent tempori et motui. *S. Th.* 1. 2, q. 5, a. 4.

2) Daß auch der heil. Thomas dieser Meinung ist, ergibt sich aus dem bisher angeführten Artikel selbst, worin er die Frage: Utrum beatitudo habita possit amitti, allerdings seinem theologischen Standpunkte gemäß auf Grund der Offenbarung negirt: Sed contra est, quod dicitur Matth. 25, 46 de justis, quod *ibunt hi in vitam aeternam*, quae . . . est beatitudo sanctorum. Quod autem est aeternum, non deficit. Allein aus seiner Argumentation erhellt, daß er die Unmöglichkeit des Verlustes der endlichen Seligkeit nicht nur von der visio beata, sondern von der Seligkeit überhaupt versteht. Denn zuerst zeigt er, daß nur die unvollkommene Seligkeit des gegenwärtigen Lebens, in welchem sowohl die Erkenntniß als die Gerechtigkeit des Willens verloren gehen kann, verlierbar ist. Hierauf widerlegt er die gewissen Platonikern und dem Origenes (Periarch. l. 1, c. 5) zugeschriebene Meinung, daß auch die vollkommene Seligkeit des zukünftigen Lebens verloren gehen könne, durch einen doppelten Grund. Zuerst aus dem allgemeinen Begriffe der vollkommenen Seligkeit. Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet, quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod ejus retinendi securitatem obtineat; alioquin necesse est, quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet nunquam se amissurum; quae quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam

Obwohl aus der göttlichen Offenbarung und der Lehre der Kirche nur die Möglichkeit des status naturae purae erhellt, nicht aber wie derselbe beschaffen gewesen wäre, so nehmen doch sowohl die Theologen, als die christlichen Philosophen an, daß auch im Stande der bloßen Natur auf die wohlbestandene Prüfungszeit eine nie endende und von keinem Leiden gestörte natürliche Glückseligkeit in einer das natürliche Verlangen vollkommen befriedigenden natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes der vom Leibe geschiedenen Seele[1] zu Theil geworden wäre[2]. Was aber von dem Menschen, gilt, so weit anwendbar, auch von den Engeln. Für den Fall des Standes der puren Natur wäre nach bestandener Prüfung auch ihre natürliche Glückseligkeit unverlierbar gewesen und hätte wesentlich in einer, ihrer hohen natürlichen Vollkommenheit entsprechenden, überaus vollkommenen natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes aus seinen Werken bestanden.

2. Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß sowohl in der thatsächlichen übernatürlichen, als in der (nur möglichen) rein natürlichen Ordnung der Ewigkeit der Vollendung und des Lohnes eine Zeit der Prüfung und Entscheidung vorangeht, von welcher die bleibende Erlangung oder der bleibende Verlust des seligen Endzieles abhängt. Das ist in der heiligen Schrift[3] und Ueberlieferung mit höchster Klarheit enthalten und von der Kirche in

---

amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere; nam falsum est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius, ut dicitur in 6 Eth. c. 2. Non igitur jam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest. Das gilt alles offenbar von jeder wahren und vollständigen, auch der rein natürlichen Seligkeit. Darauf erst beweist Thomas seinen Satz aus der visio beata, wie wir oben sahen: *Secundo* idem apparet si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Daß aber Thomas die Möglichkeit des status naturae und somit einer natürlichen Seligkeit lehrt, wurde genugsam gezeigt.

1) Hierüber in der Lehre vom Urstande, in specie von der Gnadengabe der leiblichen Unsterblichkeit.

2) Vgl. Scheeben, Natur und Gnade, Kap. 2, §. 2. *Zigliara*, Summa phil. tom. 3; *Ethic.* l. I, c. II, a. IV (7).

3) Hierher gehören all' die klaren Aussprüche, daß hier auf Erden, nicht aber mehr im anderen Leben, die Zeit des Wirkens und Verdienens ist; daß jeder nach dem gerichtet wird, was er in diesem irdischen Leben gethan; daß im Momente des Todes das Gericht eintritt, wodurch der Gerechte in's Paradies aufgenommen, der unbußfertige Sünder in der Hölle begraben wird; daß die abtrünnigen Engel ewig verworfen sind, 2c. 2c., welche wir an seinem Orte, namentlich in der Lehre von den Engeln, vom Verdienste und den letzten Dingen, nebst der entsprechenden Tradition betrachten werden.

mannigfaltiger Weise ausgesprochen[1]). Die Grundwahrheiten des Christenthums[2]), ja der natürlichen Religion und Moral[3]) stehen zu dieser Wahrheit in inniger Beziehung. Auf ihr beruht der ganze Ernst der christlichen Lebensauffassung. Weil die Ewigkeit von der Prüfungszeit, ja von jedem, weil dem letzten Momente derselben, abhängt, darum hat diese Zeit und hat jeder Moment derselben einen unendlichen Werth, den Werth der Ewigkeit[4]).

Daß auch im Falle des Standes der reinen Natur auf die entscheidende Prüfungszeit dieses Lebens ein unwandelbares, vor Versuchungen und Sünden sicheres, unwandelbar glückseliges geistiges Leben, oder aber dessen Verlust gefolgt wäre, ist einmüthige und wohlbegründete Lehre der Theologen. Es spricht dafür die Analogie der übernatürlichen Ordnung; aber auch die Vernunft sieht ein, daß es den Eigenschaften Gottes und der Natur der Dinge höchst entsprechend ist, daß das vernünftige und freie Geschöpf aus einem vorübergehenden Stande der Prüfung in den Stand seiner unwandelbaren Vollendung eingehe. Das Endziel muß einmal erreicht werden: auch bezüglich des Zieles ist ein Fortschritt in's Unbegränzte unmöglich. Eine Seligkeit, nach welcher der Geist ewig strebte, ohne sie je erreichen zu können, wäre eine Lüge und eine Qual. Die Seligkeit, nach welcher der Wille nothwendig verlangt und strebt, ist nicht dieses

---

1) Dahin gehören namentlich die Erklärungen und Entscheidungen der Kirche, daß jene, die im Stande der Gnade und ohne jegliche Sünde und noch zu verbüßende Strafschuld sterben, daß namentlich die nach der Taufe sterbenden Kinder sofort zur Anschauung Gottes gelangen, die im Stande der Ungnade Sterbenden sofort in Verdammniß eingehen; daß die Leiden des Fegfeuers reinsatisfactorisch sind ꝛc. *Anath. 9 c. Origenist.* (edict. Justiniani resp. Cpt. 2.); *Symbol. Athanas.; Benedicti XII.* Constitutio Benedictus Deus a. 1336; *Profess. fid. Michael. Paleol.; Profess. Fid. Graec. praescript. a Gregor. XIII.; Trid. Sess. 25 Decr. de purgat.*

2) Wie die Dogmen vom besonderen Gerichte, von Himmel, Hölle und Fegfeuer, von der Gnade der Beharrung, von dem Verdienst; indirect von der Menschwerdung und Erlösung, von der Gnade, Freiheit und Prädestination.

3) Wenigstens insofern, als die jenseitige Vergeltung ein Beweis der Existenz Gottes und eine Folgerung aus der wahren Gottesidee, sowie die Sanction des übernatürlichen Sittengesetzes ist; die entgegenstehenden Meinungen aber leicht in ihren Consequenzen zu Fälschungen der wahren Gottesidee führen, wie wir unten sehen werden.

4) Momentum a quo pendet aeternitas. Darauf gründet sich die Mahnung Christi: Vigilate, quia nescitis diem neque horam. *Matth.* 25, 13. Vita nostra modo spes est; vita nostra postea aeternitas erit: vita vitae mortalis spes est vitae immortalis. *Augustin.* Enarr. in Ps. 113, 33. Sermo 4, nr. 17.

Verlangen und Streben selbst, sondern der Besitz des Gutes, welches der Gegenstand seines Strebens ist, nämlich Gottes, des höchsten Gutes, sei es nun in der übernatürlichen Anschauung und Liebe, oder in der rein natürlichen Erkenntniß und Liebe. Könnte der Wille nach diesem Ziele nur streben, aber es nie erreichen, so würde der Geist durch seine eigene Natur betrogen; aber die Natur lügt nicht. Der Wille kann nur so lang nach einem Ziele streben, als ihm die Erreichung desselben möglich dünkt. Von dem Augenblicke an, wo der Geist die Unmöglichkeit der Erreichung des Zieles, und somit die ersehnte Seligkeit, die eben in der Erreichung des Zieles besteht, als Täuschung erkennen würde, müßte er aufhören danach zu streben. Dann wäre also die Erkenntniß der Wahrheit der Tod des Willens und all seines Strebens, und nur der Irrthum sein Leben. Wollte man einwenden, im Streben an und für sich bestehe das Leben und seine Lust, so ist dieses nur unter der Bedingung wahr, als dieses Streben mit Hoffnung verbunden und mit irgend welchem Erfolg auf das wahre Ziel gerichtet ist. Streben nach einem Ziele, ohne Hoffnung, es je erreichen zu können, ist Hungern und Dursten ohne Möglichkeit einer Erquickung und Sättigung. Ein solches Hungern und Dursten ist aber nicht Leben und Freude, sondern Verschmachten und Hölle. Daher muß ein solches hoffnungsloses Wollen und Streben entweder verzweifelt sich selbst aufgeben, oder es kann nicht auf die Erreichung des unmöglichen Ziels und Ideals der Vollkommenheit und Seligkeit, sondern nur auf Vernichtung als auf die Erlösung von der Unglückseligkeit des Daseins und Strebens gerichtet sein. Solche Anschauungen aber, sowohl die idealistische Täuschung von einer lediglich im Streben nach einem ewig unerreichbaren Ziele bestehenden Glückseligkeit[1]), als die pessimistische Resignation[2]) oder Selbstvernichtung[3]) wurzelt nicht in der wahren Gotteserkenntniß, sondern in dem pantheistischen Wahne. Ist dagegen der endliche Geist Geschöpf Gottes, und ist Gott die Wahrheit und Güte selbst, so kann das nothwendige Verlangen nach Gott, dem höchsten Gute, und der Seligkeit in ihm, keine Täuschung sein, und muß der Geist in der definitiven Erreichung dieses Zieles bleibende Ruhe und unwandelbaren Frieden finden können.

Wollte man insistiren: dennoch sei nur das ewige Streben ewiges Leben und ewige Freude, denn Leben sei Thätigkeit, und Freude die damit verbundene Lust[4]); bloße Ruhe aber, ohne weiteres Streben,

---

1) Schelling, Fichte, Hegel, Lessing, Goethe.

2) Schopenhauer. — 3) Hartmann.

4) Goethe läßt im „Faust" diesen Gedanken sogar von seinem Apostelchor dem Auferstandenen zusingen: „Bist du in Werdelust schaffender Freude nah!"

sei etwas Negatives, sei wahrer Tod und darin könne unmöglich die Seligkeit des Geistes bestehen: so beruht diese oft wiederholte Phrase auf einer plumpen Verwechslung und großen Oberflächlichkeit, wenn nicht auf atheistischer Blasphemie. Vor Allem ist das Ruhen in Gott keineswegs Unthätigkeit, sondern die höchste Thatigkeit, der vollkommenste Act; weit vollkommener als das Suchen des Geistes nach Wahrheit, ist das wirkliche Erkennen der Wahrheit; vollkommener als die suchende Liebe der Begierde, ist die besitzende Liebe des Wohlgefallens. Gott ist purer Act und gerade deßhalb die absolute Thatigkeit und absolute Ruhe zugleich; ein endliches Abbild davon wäre schon die natürliche Erkenntniß und Liebe, welche das Endziel des Standes der reinen Natur sein würde: in weit erhabenerer Weise ist es die übernatürliche Seligkeit, in welcher der erschaffene Geist zur höchsten Aehnlichkeit mit Gott, der absoluten Thatigkeit und Ruhe zugleich, gelangt ist.

Sodann beruht es auf purer Täuschung, wenn man meint, das bloße Streben nach einem Gute, wenn es auch unerreichbar ist, mache glücklich; glücklich macht das bereits Erreichte und die zuversichtliche Hoffnung auf vollständige Erreichung des erstrebten Zieles.

Sowie das naturnothwendige Verlangen des erschaffenen Geistes nach Seligkeit dessen definitive Befriedigung verbürgt, so leuchtet dieselbe Wahrheit noch klarer ein, wenn wir auf Gott und seine Absicht hinblicken. Alle Werke Gottes sind vollkommen, und er hat alle Dinge nach seiner Weisheit zu einer bestimmten Vollendung geordnet und bestimmt, entsprechend seiner göttlichen Idee und seinem ewigen Rathschlusse. Diese einem jeden Geschöpfe von Gott gesetzte Vollkommenheit und Vollendung ist nichts Unbestimmtes, sondern sie ist nach Form und Maß bestimmt: denn alles Wirkliche kann nur ein Bestimmtes, und der tiefste und letzte Grund dieser Bestimmtheit kann nur der Gedanke und freie Wille Gottes sein. Dieses ergibt sich aus der Natur der Sache, aber auch durch Induction aus der Erfahrung. Nicht in's Unbestimmte wachsen und entwickeln sich die Naturwesen. Wo nicht Störungen und Defecte eintreten, gelangt jedes Wesen zu der ihm bestimmten Form und dem ihm bestimmten Maße der Vollendung. Wenn die vernunftlosen Wesen, die nicht individuell, sondern nur in der Gattung fortdauern, nachdem sie ihre Vollendung erlangt und ihre Art fortgepflanzt, vergehen; so ist es nicht so mit dem unsterblichen Geiste. Seine Vollendung ist wesentlich eine

— was dann auch noch am Ende des zweiten Theils in der himmlischen Phantasmagorie vor Augen gestellt und durch den bekannten Schlußgesang beleuchtet wird.

persönliche und ewig bleibende; als solche ist sie von Gott gewollt und durch das vernünftige Geschöpf, auf Grund des natürlichen providentiellen Concurses beziehungsweise der übernatürlichen Gnade Gottes, frei zu verwirklichen. Das verträgt sich aber nicht mit einem endlosen Streben in's Unbestimmte, sondern fordert eine bestimmte Zeit der Prüfung und Entwickelung und ein Aevum bleibender und ewiger Vollendung [1]).

Aber wäre es nicht besser gewesen, daß Gott alle Geschöpfe von vornherein in den Besitz ihres Zieles gesetzt, also namentlich die zur göttlichen Anschauung bestimmten vernünftigen Geschöpfe von Anfang an, derselben theilhaftig gemacht und sie dadurch über die Mühe der Entwickelung und Prüfung und über jede Gefahr des Deficirens erhoben hätte?

1) Dieses setzt Thomas auseinander, wo er die Frage, ob die seligen Engel in der Seligkeit fortschreiten, verneint, weil sie nicht viatores, sondern comprehensores sind. Mereri et proficere pertinent ad statum viae. Sed Angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo Angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere. Die folgende Begründung bezieht sich zwar zunächst auf die thatsächliche Bestimmung zur visio beata, aber sie ist auch auf den status naturae purae verhältnißmäßig anwendbar. Sie lautet: In unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit. Intentio enim est de fine, cui repugnat processus in infinitum. Manifestum est autem quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quae in visione Dei consistit, . . . indiget ut ad beatitudinem a Deo moveatur. Oportet igitur quod sit aliquid determinatum, ad quod quaelibet creatura rationalis dirigatur, sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse in divina visione quantum ad ipsum quod videtur, quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur; sed quantum ad modum visionis praefigitur diversimode terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quod, sicut rationalis creatura perducitur ad videndum summam essentiam, ita perducatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio; hic enim modus soli Deo competere potest, ut ex supra dictis patet, q. 12, a. 7, et q. 14, a. 3. Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturae vero efficacia in videndo non possit esse nisi finita, ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet; multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, ut (al. vel) clarius et (al. vel) minus clare. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic ergo unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex praedestinatione Dei. *S. Th.* 1, q. 62, a. 9, c. Inwiefern auch in der ewigen Glorie noch accidentale Veränderung und Vervollkommnung möglich, werden wir in der Lehre von den letzten Dingen sehen. Vgl. auch Bd. 3, §. 176, III, 4.

Wenn wir auch nicht bestreiten wollen, daß dem höchsten Herrn aller Dinge solches möglich gewesen wäre, daß er also Engel und Menschen im Zustande ihrer endlichen Vollendung, sei es einer natürlichen, sei es der übernatürlichen Anschauung und Verklärung, hätte in's Dasein rufen können; so ist es doch erfahrungsmäßig gewiß, daß er dieses nicht gewollt, weil nicht gethan hat, und auch die Congruenzgründe hiefür sind einleuchtend. Sowie nur Gott ewig, jedes Geschöpf aber zeitlich ist, so ist es auch dem Geschöpfe als solchem angemessen, nicht wie Gott ewig vollendet zu sein, sondern durch eine zeitliche Entwickelung zu seiner Vollendung zu gelangen. Was aber das vernünftige und freie Geschöpf insbesondere betrifft, so ist es vollkommener, daß dasselbe seine natürliche und übernatürliche Vollendung und Seligkeit nicht blos als Gabe Gottes, sondern auch auf Grund dieser Gabe, als Verdienst seiner freien Wahl empfange[1]); dieses setzt aber einen Stand der Prüfung und damit die Möglichkeit des Falles voraus[2]).

Fragt man aber weiter, weßhalb Gott nicht die Sünde überall und allezeit verhindere; weßhalb er ihre Folgen sich entwickeln lasse und ihre Strafe endgiltig verhänge; weßhalb er, nachdem eine Prüfungszeit zu Ende, nicht eine neue Zeit der Bekehrung und Prüfung gewähre, und damit fortfahre, bis endlich alle gerettet seien: so haben diese Fragen bereits in der Lehre von dem Ursprung[3]) und der Zulassung des Bösen[4]) im Allgemeinen ihre Beantwortung gefunden und werden in späteren Lehrstücken concretere Beleuchtung finden. Nur daran

1) Habere aliquod bonum per se est nobilius, quam habere illud per aliud. Semper enim causa, quae est per se, potior est ea, quae est per aliud . . . Hoc autem dicitur aliquis habere per seipsum, cujus est sibi aliquo modo causa. Prima autem causa omnium bonorum nostrorum per auctoritatem est Deus: et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per seipsam, secundum illud 1 Cor. 4, 7: *Quid habes quod non accepisti?* Potest tamen secundario aliquis esse causa sibi alicujus boni habendi, in quantum scilicet in hoc ipso Deo cooperatur, et sic ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum. Unde nobilius habetur id quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito. *S. Th.* 3, q. 19, a. 3. Näheres in der Lehre vom freien Willen und vom Verdienste.

2) Mereri et demereri pertinet ad statum viae; unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis praemium; et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis poenam. *S. Th.* 2. 2, q. 13, a. 4, ad 2.

3) S. oben §. 267.

4) S. oben §. 275.

sei hier erinnert, daß die Zulassung von Sünden der Freiheit der Creatur, die Zulassung ihrer Folgen der Natur und Ordnung der Dinge; die Verhängung der Strafe der Gerechtigkeit Gottes und dem Besten des Universums; die Einzigkeit und definitive Beendigung der Prüfungszeit der Würde Gottes und der Heiligkeit der natürlichen und übernatürlichen sittlichen Ordnung in hohem Grade entsprechend ist. Alle jene Theorien von jenseitiger Erneuerung des Prüfungszustandes und von der endlichen Wiederbringung aller Dinge (ἀποκατάστασις πάντων) bezwecken die Leugnung der ewigen Strafe, dadurch gefährden sie aber die Heiligkeit des Sittengesetzes, die entscheidende Bedeutung dieses Lebens und indirect die christliche Grundwahrheit von der Erlösung und dem Werthe der Gnade. Ihren tiefsten und allein consequenten Grund haben sie in denselben pantheistischen und emanatistischen Anschauungen, auf welchen auch der Wahn der Seelenwanderung beruht.

So viel über die natürliche und übernatürliche Ordnung im Allgemeinen. Die genaueren Bestimmungen werden wir in der Lehre von den Engeln und dem Menschen, insbesondere aber in der Lehre von der Gnade des Erlösers und von der Prädestination behandeln.

Zweites Kapitel.

Von den Engeln[1]).

§. 281.

Wichtigkeit und Charakter der Engellehre.

I. Die Lehre von den Engeln berührt die Dogmen von unserer Erlösung und Rechtfertigung nicht unmittelbar. Insofern ist sie für uns Menschen nicht von der principalen Bedeutung, wie diese Dogmen, welche überdies der Gegenstand der religiösen und theologischen Kämpfe der letzten Jahrhunderte waren. Daher wurde auch der Lehre von den Engeln nicht nur von den protestantischen, sondern auch von manchen neueren katholischen Theologen mindere Beachtung zugewendet. Nichtsdestoweniger ist sie von einer hohen Wichtigkeit und wurde demgemäß von den alten Theologen mit Recht sehr sorgfältig behandelt. Wir wollen nur drei Gründe dieser Wichtigkeit hervorheben.

1. Die heilige Schrift alten und neuen Testamentes redet sehr oft von den Engeln, sowohl den guten, als den gefallenen. Es erfordert also schon die Ehrfurcht vor dem Worte Gottes, sowie das Interesse seiner Vertheidigung und richtigen Auslegung, von den hier einschlagenden dogmatischen Wahrheiten eine richtige und genaue Kenntniß zu haben.

---

1) *S. Thom. S. Th.* 1, q. 50—64; q. 106—114. *S. c. g.* l. 1, c. 46—55; l. 3, c. 78—80. *Opusc.* 15 De substantiis separatis. *Bonaventura*, Breviloqu. Pars 2, c. 6—8; In 2 Sent. dist. 2—10. *Petavius*, Theol. dogm. tom. 3, De Angelis, l. 1—3. *Suarez*, Opp. omn. tom. 2, De Angelis. lib. 1—8. *Gotti*, Theol. scholast.-dogm. Tom. 1, Tract. 9. *Theol. Wirceburg.* Tom. 2, Tract. de Angelis. *Perrone*, Praelect. theol. Vol. 3, Tr. De Deo creatore, Pars 1, De Angel. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 135—141; §. 181 u. 182; §. 193—195. Gloßner, Dogmatik, 2. Abthl., 2. Th., II, De Angel. S. 259 ff. *Jungmann*, Instit. dogm. Tract. de Deo creat., cap. 2. *Hurter*, Comp. tom. 2, Tract. 6, sect. 2. *Magnasco*, Instit. theol. tom. 2, Tract. 6. *Palmieri*, De Deo creante et elevante, Thes. 17—24; 58—64. *Mazzella*, De Deo creante, Disput. 2, art. 1—9. Oswald, Angelologie (Paderb. 1883).

2. Die Engel sind die Erstlinge der Schöpfung, ihrer Natur nach die vorzüglichsten Geschöpfe, sie sind die vollkommensten natürlichen Ebenbilder Gottes und nehmen in der übernatürlichen Ordnung eine bevorzugte Stelle ein; sie stehen zur Menschheit und zum Werke und zur Geschichte ihres Heiles in innigster Beziehung, auch sie gehören zu dem göttlichen Reiche, dessen Haupt Christus ist. Ueber alles dieses wollte Gott in seiner Offenbarung uns belehren. Es geziemt sich also auch, daß wir in diese, wie in alle anderen göttlichen Belehrungen, möglichst allseitig und tief einzudringen suchen, um dadurch nicht nur das hohe Werk, das Gott in den Engeln gewirkt hat, sondern Gott selbst, aber auch uns und unser Heil, vollkommener kennen zu lernen. Denn die Engel sind Spiegel der göttlichen Herrlichkeit; uns Menschen aber sind sie Vorbilder und Helfer in diesem, Genossen der Seligkeit im anderen Leben.

3. Die Engellehre ist aber auch von besonderer Wichtigkeit gegenüber den Hauptirrthümern des Alterthums und der neueren Zeit: wichtig gegenüber dem Zerrbild und den Entstellungen dieser Wahrheit im Heidenthum; wichtig gegenüber den Entstellungen der wahren Gottes- und Schöpfungslehre in den origenistischen Irrthümern, in den emanatistischen und dualistischen Doctrinen des Gnosticismus, Manichäismus, Priscillianismus, wie der späteren und neueren Theosophie und Pseudomystik; ganz besonders wichtig gegenüber den materialistischen und pantheistischen, dualistischen und naturalistischen Lehren der Gegenwart, welche insgesammt in der Existenz reiner erschaffener Geister ihre schärfste Widerlegung finden.

II. Auf der anderen Seite bietet die Lehre von den Engeln auch besondere Schwierigkeiten: denn in ihr sind wir mehr, als in anderen Lehrstücken, auf Vernunftschlüsse und theologische Analogien angewiesen.

Die heilige Schrift redet zunächst und vorzugsweise nur von dem Verhältnisse der heiligen und der gefallenen Engel zu uns Menschen und von ihrer Wirksamkeit in der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden; dagegen gibt sie über die Natur, die Gnade und die Geschichte der Engel an sich nur wenige Andeutungen. Diese Andeutungen wurden von den Vätern auf Grund des Glaubens der Kirche näher entwickelt[1]), aber natürlich nicht mit der Vollkommenheit, wie jene Glaubenswahrheiten, um welche sich vorzugsweise die großen dogmatischen Kämpfe des Alterthums drehten. Ebenso hatte auch die

1) Ueber das Dogmengeschichtliche der patristischen Zeit vgl. Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit, §. 27 u. 28; über die scholast. Zeit vgl. Dessen Dogmengesch. d. mittl. Zeit, §. 44—46.

Kirche weniger Veranlassung, sich über diesen Gegenstand auszusprechen. Daher war die theologische Wissenschaft vorzugsweise darauf angewiesen, die näheren Bestimmungen über die Natur der Engel aus der Sache, soweit dieselbe der menschlichen Vernunft erkennbar ist, die näheren Bestimmungen aber über die Gnade der Engel aus den Wahrheiten zu entwickeln, die uns über die Gnade des Menschen in der Offenbarung und den Ueberlieferungen und Entscheidungen der Kirche gegeben sind. Wir müssen daher das durch klare Aussprüche der heiligen Schrift und die Lehre der Kirche Feststehende von den wissenschaftlichen Aufstellungen unterscheiden. Dabei aber dürfen wir nicht vergessen, daß auch dasjenige, was von den kirchlichen Schulen einmüthig und constant als in Glauben und Vernunft wohlbegründet gelehrt wird, eine Autorität und Garantie der Wahrheit in sich trägt, von der ohne die wichtigsten Gründe abzuweichen, Vermessenheit wäre. Wir werden den sicheren Weg gehen, wenn wir auch in dieser Lehre uns dem Doctor angelicus anschließen.

§. 282.

Namen, Existenz, Erschaffung, Zahl, Ordnungen der Engel.

I. Der von dem Amte hergenommene[1]) Name Engel[2]) wird im weiteren Sinne von allen erschaffenen reinen †)

1) In dieser Beziehung sagt Augustinus: Spiritus Angeli sunt, et cum spiritus sunt, non sunt Angeli; cum mittuntur fiunt Angeli, Angelus enim officii nomen est, non naturae. Quaeris nomen hujus naturae, spiritus est; quaeris officium, Angelus est. Ex eo quod est, spiritus–est; ex eo quod agit, Angelus est. In Ps. 103, serm. 1, nr. 15. Ebenso Greg. d. Gr.: Angelorum vocabulum nomen est officii, non naturae. Nam sancti illi coelestis patriae spiritus semper quidem sunt spiritus, sed semper vocari Angeli nequaquam possunt; quia tunc sunt Angeli, cum per eos aliqua nuntiantur. Aehnlich Origenes c. Cels. 5, 4 (τούτους δὴ ἀγγέλους ἀπὸ τοῦ ἔργου αὐτῶν μεμαθηκότες καλεῖν) u. s. w. Man führt hier öfters auch Ps. 103, 4: „Qui facis Angelos tuos spiritus“ an, id est eos, qui sunt natura spiritus, facis esse Angelos tuos. (*Mazzella*, l. c. pag. 170). Allein wenn man auch nicht, was nach dem Psalmentext nahe liegt, hier die Winde und Stürme als Boten Gottes versteht, sondern nach Hebr. 1, 7: Καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει· ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα unter den angeli nicht im Allgemeinen Boten, sondern die Engel versteht, so ist doch diese Auslegung hier nicht anwendbar, da aus dem Artikel τοὺς erhellt, daß die Engel Subject sind und es also nicht heißt, daß Gott die spiritus zu angeli, sondern umgekehrt, daß er die angeli zu spiritus mache, d. h. schnell und stark, wie Sturmwinde, und vor Eifer und Liebe brennend, wie Feuerflammen. Vgl. *Cornel. a Lapide* in h. l.

2) Ebenso das Hebräische מַלְאָכִים und das chaldäische מִירִים Daniel 4, 10. 13. 17, was aber auch nach dem Hebräischen mit Wächter (ἐγρήγορος im Buche

Geistern, im engeren von der untersten Ordnung derselben[1]) gebraucht.

Der Name Engel, sowie der Name (reine) Geister[2]) als Name der Natur, wird sowohl den seligen, als den gefallenen[3]) Engeln beigelegt; gewöhnlich aber werden mit dem Namen Engel nur die heiligen und seligen Engel bezeichnet, die auch Söhne oder Kinder Gottes[4]), Elohim[5]), Heilige[6]) genannt werden, im Gegensatz zu den gefallenen Engeln, den bösen Geistern, den Teufeln oder Dämonen.

II. Daß Engel existiren, d. h. daß es von der ganzen sichtbaren Welt, insbesondere von den Menschen specifisch verschiedene, der Natur nach über sie erhabene, freie und vernünftige Geschöpfe gibt, ist Dogma.

Aber auch die Vernunft vermag die Glaubwürdigkeit und hohe Congruenz dieser Lehre einzusehen.

1. Obwohl die Wahrheit, daß die Engel reine Geister sind, über jeden Zweifel erhaben und mindestens prope de fide ist, so pflegen dennoch die Theologen dieselbe nicht in die These von der

Hennoch, vigil) übersetzt wird. *Administratorii spiritus* (λειτουργικὰ πνεύματα) *Hebr.* 1, 14 drückt beides aus: Amt und Natur. Ἄγγελος im allgemeinen Sinne wird deßhalb auch auf von Gott gesendete Menschen angewendet: Gesandte, *Js.* 33, 7; Priester, *Mal.* 2, 7; Bischöfe, *Apoc.* 1, 2. 3; Propheten *2 Chron.* 36, 15; *Agg.* 1, 13; auf den Vorläufer Johannes *Malach.* 3, 1; *Matth.* 11, 10; *Marc.* 1, 2. Auch vernunftlose Wesen können so genannt werden. Vgl. die vorige Note über *Ps.* 103, 4. Aber auch der Sohn Gottes — vgl. Bd. 4, §. 215 — und der heilige Geist können als gesendet — vgl. Bd. 4, §. 253 — so genannt werden. Ob ἄγγελος vom sanskrit. *ang*, sich bewegen, also der Schnelle, der Bote, abzuleiten, und ob dem hebräischen Wort ein Stamm ähnlicher Bedeutung zu Grunde liegt, hat hier kein weiteres Interesse.

†) Im Unterschiede von den Menschenseelen. Vgl. den folgenden Paragraphen.

1) Vgl. unten von den Ordnungen der Engel.

2) Spiritus, πνεύματα s. *Hebr.* 1, 7. S. 502, Note 1. Auch *intelligentiae* werden die Engel mitunter genannt. Vgl. *Suarez*, Metaph. Disp. 35, sect. 1. Der Name ist besser zu meiden. Nomen *intelligentia* proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de arabico translatis substantiae separatae, quas nos *Angelos* dicimus, intelligentiae vocantur, forte propter hoc quod hujusmodi substantiae semper actu intelligunt. In libris tamen de graeco translatis dicuntur *intellectus*, seu *mentes S. Th.* 1, q. 79, a. 10, c. — An einen platonischen Ausdruck sich anlehnend, nicht aber den damit bei griechischen Philosophen verbundenen unrichtigen Begriff verbindend, nennt Gregor von Nazianz or. 38 die Engelwelt κόσμος νοητός.

3) Vgl. z. B. *Matth.* 25, 41; *2 Cor.* 12, 7; *Jud.* 6; *2 Petr.* 2, 4; *Apoc.* 9, 14. 15; 12, 7. 9. Cf. *Ps.* 77, 49; *Prov.* 17, 11.

4) *Job* 1, 6; 38, 7. — 5) Vgl. Bd. 3, §. 158, IV. — 6) *Job* 15, 15.

Existenz der Engel ausdrücklich aufzunehmen, sondern erst in dem Lehrstück von der Natur der Engel zu behandeln, da die reine Geistigkeit der Engel nicht mit derselben höchsten Klarheit in Schrift und Tradition enthalten und von der Kirche nicht so förmlich definirt ist, wie die Existenz und die Geschöpflichkeit der Engel.

Was also an dieser Stelle als Dogma geltend gemacht und erwiesen wird, ist vor Allem die Wahrheit, daß die Engel — die guten sowohl als die bösen — für sich bestehende Wesen, Substanzen, und zwar für sich bestehende vernünftige und freie Wesen, also Personen, daher selbstverständlich Geschöpfe Gottes sind; da es, wie bereits in der Gottes- und Schöpfungslehre gezeigt wurde, außer Gott kein Wesen gibt und geben kann, das nicht von Gott geschaffen ist.

Die hier gegebene allgemeine Definition genügt, um die christliche und katholische Engellehre, welche auch die Lehre des alten Bundes war, von allen falschen Lehren, sowohl der Heiden, als jüdischer und christlicher Häretiker zu unterscheiden, welche man öfter mit ihr identificiren und in Verbindung bringen wollte.

a. Die Engel sind Geschöpfe Gottes; sie unterscheiden sich daher wesentlich von den Göttern, den Unter- und Halb-Göttern der heidnischen Mythologie; mochten die Heiden dieselben als vergötterte Menschen, Heroen, oder als Söhne und Abkömmlinge der Götter, oder als Emanationen Eines ursprünglichen göttlichen Urwesens betrachten. Ebenso sind sie wesentlich verschieden von den Elementargeistern, von den guten und bösen Dämonen[1]), Genien, Elfen. Sie sind insbesondere wesentlich verschieden von den guten und bösen Geistern des persischen Dualismus[2]).

Ob und inwiefern diese heidnischen Mythen und Lehren entstellte Ueberreste der wahren Engellehre aus der Uroffenbarung enthalten, können wir hier dahingestellt sein lassen[3]).

1) Obwohl die heidnischen Griechen diesen Namen, gerade so wie die Römer den Namen Genien, auch für gute Geister gebrauchen, so haben die Väter diesen Namen stets für die guten Geister zurückgewiesen und ausschließlich auf die bösen Geister, die gefallenen Engel angewendet wissen wollen. Betrachteten sie ja auch die heidnischen Götter als böse Dämonen. Ueber die heilige Schrift s. Bd. 3, S. 289, Note 5 cf. S. 288, Note 6. (2. Aufl. S. 275, Note 5 cf. S. 274, Note 4.).

2) Vgl. Hettinger, Fundamentaltheologie, Bd. 1, §. 50.

3) Daß Anklänge an die Engellehre zum Theile aus der Uroffenbarung stammen, läßt sich wohl ebenso wenig bezweifeln, als daß diese und alle Mythen zum anderen Theil einen naturalistischen Ursprung haben und daß namentlich Götter und Dämonen vielfach mythisch personificirte Naturkräfte sind; mag nun dieser mythische

Wenn Väter[1]) und neuere Schriftsteller[2]) jene heidnischen Mythen zum Beweise der Engellehre apologetisch verwendet haben, so waren sie weit entfernt, die wesentlichen Unterschiede zwischen beiden zu übersehen oder herabzumindern.

Was von den heidnischen Mythen, gilt auch von den, mehr oder weniger aus ihnen entsprungenen Lehren heidnischer Philosophen, insbesondere Plato's und noch mehr der Neuplatoniker, welche gleichfalls von Vätern[3]) und Theologen†) apologetisch ver-

---

Naturalismus ursprünglich sein, oder auf späterer Umdeutung der aus der Uroffenbarung stammenden Ueberreste beruhen. Vgl. Hettinger a. a. O. §. 56.

1) Vgl. z. B. *Augustinus*, Civitas Dei, lib. 9.

2) Vgl. z. B. Lücken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes, 3. Buch, 4. Kap.

3) So sagt z. B. Tertullian, die Platoniker hätten die Engel nicht geleugnet. *Apologet.* c. 22. Aehnlich *Cyprian*, De idol. vanit. *Lactant.* Inst. 2, 14, etc. Wir wollen hier nur eine größere Stelle von Augustinus mittheilen, da sie klar zeigt, daß er und überhaupt die Väter, wenn sie auch die Platoniker zu günstig auslegten, in der Sache selbst von der Vermischung christlicher Wahrheiten mit den Vorstellungen heidnischer Philosophen gänzlich frei waren. Hos (sc. s. Angelos) si Platonici malunt deos quam daemones dicere, eisque annumerare, quos a summo Deo conditos deos scribit eorum auctor et magister Plato *(In Timaeo)*; dicant quod volunt: non enim cum eis de verborum controversia laborandum est. Si enim sic immortales, ut tamen a summo Deo factos, etsi non per seipsos, sed ei, a quo facti sunt, adhaerendo, beatos esse dicunt: hoc dicunt quod dicimus, quolibet eos nomine appellent. Hanc autem Platonicorum esse sententiam, sive omnium, sive meliorum, in eorum litteris inveniri potest. Nam et de ipso nomine, quo hujusmodi immortalem beatamque creaturam deos appellant, ideo inter nos et ipsos pene nulla dissensio est, quia et in nostris sacris litteris legitur: *Deus deorum Dominus locutus est* (*Ps.* 49, 1); et alibi: *Confitemini Deo deorum* (*Ps.* 135, 2); et alibi: *Rex magnus super omnes deos* (*Ps.* 94, 3). Illud autem ubi scriptum est: *Terribilis est super omnes deos*, cur dictum sit, deinde ostenditur. Sequitur enim: *Quoniam omnes dii gentium daemonia, Dominus autem coelos fecit* (*Ps.* 95, 4. 5.). *Super omnes ergo deos* dixit, sed *gentium*, id est, quos gentes pro diis habent, quae sunt *daemonia:* ideo terribilis, sub quo terrore Domino dicebant: *Venisti perdere nos!* (*Marc.* 1, 24.) Illud vero ubi dicitur: *Deus deorum*, non potest dici Deus daemoniorum: et *Rex magnus super omnes deos*, absit ut dicatur Rex magnus super omnia daemonia. Sed homines quoque in populo Dei eadem scriptura deos appellat. *Ego*, inquit, *dixi: Dii estis et filii Excelsi omnes* (*Ps.* 81, 6) . . . . Non multum ergo de nomine disceptandum est, cum res ipsa clareat, ut a scrupulo dubitationis aliena sit. Illud vero, quod nos ex immortalium beatorum numero missos Angelos esse dicimus, qui Dei voluntatem hominibus annuntiarent, illis autem non placet, quia hoc ministerium non per illos, quos deos

werthet wurden. Nur ist es hier noch mehr, als selbst bei den Mythen, nothwendig, den specifischen und principiellen Unterschied zu betonen, welcher zwischen der Engellehre der Offenbarung und den in mythische Formen gehüllten pantheistisch-dualistischen und emanatistischen Lehren der heidischen Philosophen, insbesondere Plato's und der Neuplatoniker besteht: denn diesen allen sind die Götter, Dämonen und Menschenseelen, nicht wie die Engel und Menschenseelen nach der Lehre der Offenbarung und der Vernunft, von Gott absolut und unter einander specifisch verschiedene erschaffene Substanzen, sondern mit Gott und unter einander consubstantiale, directe oder indirecte Emanationen des göttlichen Urwesens, oder logisch gefaßt, aus der höchsten Idee abgeleitete untergeordnete Ideen.

b. Ebenso ist auch von der wahren Engellehre wesentlich verschieden die Engellehre Philo's, der die Lehre des alten Testamentes im Sinne des Platonismus umdeutete und dadurch verfälschte. Wie ihm der Logos, der „höchste Engel", der „Engel des Angesichtes", die erste Emanation aus dem absolut unerkennbaren und unzugänglichen göttlichen Urwesen ist, so sind ihm die Engel in ihren verschiedenen Hierarchien weitere und niedere Emanationen, Kräfte, Urbilder, Typen der Dinge, entsprechend den platonischen Ideen [1]).

Diese allegorisirende, emanatistische und pantheistische Ausdeutung der Engellehre fand üppige Entwickelung sowohl in der falschen

---

appellant, id est immortales et beatos, sed per daemones fieri creduut, quos immortales tantum, non autem beatos audent dicere; aut certe ita immortales ac beatos, ut tamen daemones bonos, non deos sublimiter collocatos et ab humana contrectatione remotos: quamvis nominis controversia videatur, tamen ita detestabile est nomen daemonum, ut hoc modis omnibus a sanctis Angelis nos removere debeamus. *Civ. Dei* l. 9, c. 23.

†) Vgl. z. B. *Petavius*, De Ang. lib. 1, c. 1.

1) Der Logos, den Philo, an den Malcach-Jehova der Offenbarung anknüpfend, als den höchsten der Engel faßt und sowohl mit dem platonischen Nous, als der Weltseele der Stoiker identificirt, ist ihm die erste Emanation aus dem absolut verborgenen Urwesen; von ihm gehen die obersten Kräfte und Typen oder Geister, und von diesen wiederum die Menge niederer Mittelwesen aus, die er mit den Engeln identificirt. Hiebei, wie überall, bedient er sich der allegorischen Deutung der heiligen Schrift und schwankt zwischen der biblischen Wahrheit und seiner philosophischen Speculation hin und her, so daß die Engel bei ihm bald wie unpersönliche Kräfte und Wirksamkeiten, bald wieder wie Personen und Diener Gottes erscheinen. Vgl. Bd. 5, §. 211, S. 19—21.

jüdischen Gnosis der Kabbalisten[1]), als in den mannigfaltigen Systemen der christlichen Gnostiker[2]) und der späteren Pseudo-Mystiker und Theosophen.

Alle diese Wahnsysteme fassen die Engel als Emanationen aus dem göttlichen Urwesen, mag man nun diese Emanationen als unpersönliche Kräfte oder Urbilder, oder als Hypostasen fassen. Damit verbindet sich wesentlich der dualistische Irrthum, daß diese „Engel" oder „Aeonen" Mittelwesen[3]) seien, durch welche der höchste Gott, der mit dieser niederen Welt nicht unmittelbar in Berührung treten könne, die sichtbare Welt und die Menschen gebildet habe und regiere, dem sich dann meist der, auch dem Origenes zugeschriebene, fernere Wahn beigesellt, daß die Seele resp. das Pneuma im Menschen ein diesen Engeln consubstanziales Wesen sei, das durch eine Verschuldung mit der Materie in Verbindung trat und in den Kerker des Leibes eingeschlossen wurde, aus dem es durch Hilfe der freigebliebenen Aeonen wieder befreit werden soll[4]).

c. Der ältere Protestantismus wich bezüglich der Engel von der katholischen Lehre im Allgemeinen nicht ab; jedoch übertrieb er nach Luther's Vorgang[5]) zum Theil in bedenklicher

1) Vgl. Bd. 5, §. 211, S. 18. Die Engellehre der jüdischen Apokryphen sind in der phantastischsten Weise ausgesponnen, ebenso die der Talmudisten und Kabbalisten. Dabei kommen Aeußerungen vor, welche offenbar die Engel als Ideen und Kräfte im Sinne einer pantheistischen Mystik auffassen, so wenn es z. B. heißt: „Es gibt kein Ding in der Welt, nicht einmal ein Gräschen, über das nicht ein Engel gesetzt wäre." Und: „Tag für Tag werden Engel des Dienstes aus dem Feuerstrom geschaffen und sagen ein Lied und gehen unter, wie gesagt ist, neu sind sie alle Morgen." Das sind die Naturkräfte zur Erklärung der Naturerscheinungen, welche naturalistische Tendenz ja auch zum Theil in den jüdischen Apokryphen vorwaltet, in welchen die Engel nicht etwa Geheimnisse des Heils, sondern Geheimnisse der Natur mittheilen und erklären.

2) Auf die Anfänge der gnostischen Aeonenlehre und ihren Ursprung aus der jüdischen Gnosis weist schon der heil. Paulus hin *1 Tim.* 1, 3. 4: Ut denuntiares quibusdam, ne aliter docerent, neque intenderent fabulis et genealogiis interminatis: quae quaestiones praestant magis, quam aedificationem Dei, quae est in fide. Das sind die fabulae Judaicae *Tit.* 1, 14.

3) Wenn die Theologen vielfach sagen, daß die Engel zwischen dem Menschen und Gott in der Mitte stehen (In earum rerum genere, quae ratione intelligentiaque praeditae sunt, supremum locum Deus, infimum homines tenent: inter ambos interjecti sunt creati, sed immortales spiritus, fängt Petavius seine Engellehre an), so liegt ihnen jeder Gedanke an Mittelwesen im Sinne des Dualismus und Gnosticismus fern.

4) Hierüber in der Lehre vom Menschen.

5) Selbst der protestantische Dogmenhistoriker Hagenbach ist der Ansicht, daß „Luther's Diabologie bisweilen an manichäischen Dualismus streift." Dogmengesch., 2. Aufl., Bd. 2, §. 265.

Weise den Einfluß des Teufels; während er die Lehre von den Schutzengeln wenigstens in den Hintergrund treten ließ, die Verehrung der Engel aber bekämpfte, wenn nicht für das alte, doch für das neue Testament.

Der rationalistische Protestantismus hat die ganze alte Lehre von den Engeln, sowohl den guten, als den gefallenen, geleugnet und demgemäß, im vollen Widerspruch mit den geschichtlichen Thatsachen und dem klaren Inhalt der heiligen Bücher, behauptet, daß die Juden erst im Exil die Vorstellungen von Engeln und Dämonen von den Babyloniern, Medern und Persern angenommen, Christus und die Apostel aber sich diesem Volksglauben accommodirt und sich desselben als symbolischer Hülle bedient hätten.

Demgemäß faßte man, wie schon die Widertäufer des sechzehnten Jahrhunderts[1]), die guten Engel als Sinnbilder von Gnaden resp. providentiellen Einwirkungen Gottes, oder auch von Naturkräften; die bösen Engel aber als Symbolisirungen sowohl der bösen Leidenschaften und böser Einflüsse der Menschen, als auch göttlicher Strafgerichte auf.

Solche Lehren vertragen sich dann nicht nur mit einer theistischen, sondern auch mit einer pantheistischen Auffassung des Christenthums.

Wenn die gläubigeren protestantischen Richtungen auch bezüglich der Engel und Dämonen vielfach zur alten Lehre zurückgekehrt sind, so herrscht doch in den theologischen Darstellungen dieser Richtung oft eine große Unklarheit, welche die Lehre der heiligen Schrift mit rationalistischen, ja pantheistischen Anschauungen, mit heidnischen Mythen und mit den Fabeln der jüdischen Gnosis in bedenklichster Weise vermischt[2]).

---

1) Sie lehrten, wie Kemnitz bezeugt: Angelos non esse perculiares creaturas, quae vocentur Angeli; sed si quando Deus exserat suam potentiam ad nocendum, vel puniendum, hoc vocari malum angelum, et contra bonum appellari, si quando Deus nos custodiat et conservet. — *Mazzella*, l. c. p. 171.

2) Um sich davon zu überzeugen, lese man nur den Artikel „Engel" von Dr. Böhmer in Herzog's Real-Encyklopädie der protest. Theologie. 1. Aufl. Er fängt mit folgendem, offenbar den Grundgedanken des Verfassers aussprechenden Satze an: „Unmittelbarer als uns, war dem Hebräer mit dem Namen der Gottheit, אלהים, der Gedanke einer in Gott befaßten Vielheit gegeben, und Deut. 6, 4: „Höre, Israel, Jehova ist unser Gott, Jehova allein," kann so wenig zum Beweise für die Einfachheit Gottes gebraucht werden, daß dort vielmehr eben so sehr die Mannigfaltigkeit desselben in אלהים als seine Einheit in אחד liegt. Die Machtwirkungen, welche der Irrglaube (der Heiden) als nur von einer Menge von Göttern herrührend ansah, sind hier auf ihre Quelle zurückgeführt; אלהים ist der Gottesname des im Monotheismus aufgehobenen Polytheismus." Nur

Hier sind auch noch Swedenborg und die modernen Spiritisten zu nennen. Beide betrachten die Engel, wie die bösen Geister, als

---

beiläufig sei hier auf den Widerstreit dieser Worte mit der wahren Gotteslehre, wie des Glaubens, so der Vernunft, hingewiesen. Hier berührt uns nur, daß der Verfasser die Engel mit Elohim und diese mit den mannigfaltigen Machtwirkungen Gottes nach Außen identificirt. Das führt nun der Artikel mit einem großen Aufwand von Gelehrsamkeit durch, wobei fort und fort neben den Stellen der heiligen Schrift promiscue die Speculationen Philo's und die Aussprüche der Rabbinen verwendet werden. Doch citiren wir noch einige charakteristische Stellen Böhmer's: „Die Gottesboten der Hebräer werden, da sie eben Gott in seiner Erscheinung sind, selbst Götter genannt . . ., aber auch Söhne Gottes . . . weil ihre Vielheit aus der Einfachheit des göttlichen Wesens hervorgeht . . . Unterschieden von sich selbst als für sich Seiendem ist Gott als Weltregierer der Engel Gottes, die Gesandten sind die weniger oder mehr besonderen Wirksamkeiten der Weltregierung. Dafür werden nun mit großem Unrecht Athenagoras, mit mehr Recht die Rabbinen angeführt: „Gott thut," sagt Rabbi Bachja (zu Bereschi. f. 8), „alle seine Thaten durch die Hand von Mittlern, (also εν χειρι μεσιτων), die z. B. auch in dem: Laßt uns den Menschen machen, angedeutet seien. Aehnlich R. Jonathan (Sanhedr. f. 38) mit Berufung auf Daniel 4, 14: „Gott thut nichts ohne Berathschlagung mit der oberen Familie." Dann heißt es weiter: „Alle Gotteswirkungen, sowohl Naturwirkungen, als Geisteswirkungen, sind Engelwirkungen." Dafür wird dann nicht nur die Jakobsleiter, sondern sogar Joann. 1, 18 und 1 Joann. 3, 2 citirt: „Daß Gott stets im Engel erscheint und im Engel stets Gott erscheint und daß darum Gotteserscheinungen und Engelerscheinungen dasselbe sind." Das wird nun aus Stellen über den Jehovaengel zu belegen gesucht; noch mehr aber aus Philo und den Rabbinen, und wird hier in einer Weise gesprochen, als ob die Engel Hypostasen, aber doch wiederum Gott wären. „Dennoch ist stets der jedesmalige Bote von seinem Herrn unterschieden, den er nicht in aller Fülle der göttlichen Herrlichkeit, sondern nur so weit es für den einzelnen Fall gerade erforderlich ist, darstellt. Die Engel haben die Selbstständigkeit von mitwirkenden Dienern der göttlichen Weltregierung. Jeder ist Ich, denn er ist Gott selbst in einer bestimmten Wirksamkeit und stets wirkt ja der allgegenwärtige Gott persönlich (!). Ein Jeder hat sein unsterbliches Leben (Luc. 20, 36). Wie Gott πνευμα ist (Joh. 4, 24), so sind die Engel πνευματα (1 Kor. 14, 12. 23; Hebr. 1, 14; Offenb. 22, 6; Apg. 8, 26. 29. 39). R. Jonathan sagt (Chagigah f. 14): aus jedem Worte, das aus dem Munde Gottes geht, wird ein Engel geschaffen, wie geschrieben steht (Ps. 33, 6): Durch Jehova's Wort (λογῳ) sind die Himmel (die Engel) gemacht und durch den Hauch (πνευματι) seines Mundes all' ihre Schaaren. Der λογος ist bei Philo der αγγελος . . . die αγγελοι sind die λογοι. Der Engel sinnliche Leiblichkeit sind die Natur und der Mensch; die Engel sind leiblich, wie der geschaffene Geist leiblich ist. Daher erscheinen dem kindlichen Bedürfnisse, welches das Himmlische im irdischen Kleide haben muß, um es überhaupt fassen zu können (himmlisch und irdisch sind selbst nur Bilder eines Begriffs) auch die Engel menschlich gestaltet (vgl. Philo 655. 656.) und die Dichtkunst im Bewußtsein ihres prophetischen und priesterlichen Berufs, der Gemeinde das Ewige zu vermitteln, nimmt

Seelen verstorbener Menschen[1]). Während also diese und andere

solche Vorstellungen als Einschlag zu ihren bildlichen Geweben." So wird auch die biblische Lehre von den verschiedenen Ordnungen, Aemtern und Namen der Engel im Geiste der jüdischen Gnosis des Philo und der Rabbinen gedeutet, und erklärend wird beigefügt: „Jeglicher Engel wird, wie es die Zweckverkettung im gottgeordneten Weltgange mit sich bringt, zuerst in einem mehr oder minder nothwendigen Amt verwendet und dann auch, ist es erforderlich, seiner Zeit und seines Ortes an die Spitze gestellt, bis wiederum sein Werk gethan ist und er zurücktritt. Es ist das das lebenvolle Spiel der Kräfte der Welt zu Gottes heiliger Ehre." Wenn man das und alles andere liest, so muß man fragen, was denkt denn eigentlich der Verfasser von den Engeln? Sind sie bloße Bilder und Namen für die göttlichen Wirksamkeiten im Sinne des theistischen Rationalismus? Sind sie Emanationen aus dem Wesen Gottes im Sinne der Gnostiker oder der Palamiten? Sind es platonische Ideen und Urbilder? Man könnte letzteres annehmen, wenn man liest: „Der Schutzengel ist das Urbild des Menschen, der daher jenem gleicht, so daß diejenigen, welche die wirkliche Befreiung des Petrus bezweifelten, den, welchen sie sahen, für seinen Engel hielten. (Apg. 12, 15.) Schelling sagte (Vorles. über Philos. d. Offenb. gegen Ende): „Im Fall schied sich der Mensch, und Jeder, der in derselben Richtung folgt, scheidet sich noch jetzt von seinem Engel, von dem, was er sein sollte." Dem Wesen nach sind wir daher jetzt schon αγγελοι (Offenb. 21, 17), in Wirklichkeit sind wir es noch nicht vollkommen." — Und wie verhalten sich die vielen Engel zu dem Jehovaengel, dem λογος, dem αρχαγγελος des Philo? Sind die Engel Emanationen oder sind sie nur Erscheinungs- und Wirkungsweisen des Logos? Man sollte es meinen, wenn man liest: „Als die Zeit erfüllt war, ward der Logos, der αρχαγγελος (Philo 501) Mensch." Und wiederum: „Ein Engel beruft den Mose, eben dieser besondere, der ihm im Busch erschien (Apg. 7, 35), und der Engel auf Sinai sagt, daß er seinen Engel vor dem Volke hersende (Exod. 23, 23). Und jeder Einzelne ist doch wieder Viele. Es sind jedesmal viele Engel und doch stets Einer und zwar immer derselbe. Nur wenn man den lebendigen Begriff zerstört, um anatomische Präparate zu machen, kann man es als ein Entweder Oder ansehen, ob in einem gegebenen Falle mehrere Engel wirken oder Einer, ob überall einer und derselbe vorkomme oder jedesmal ein anderer." So viel ist gewiß, daß man in diesem Artikel und seiner Schrifterklärung alle irrigen Deutungen der biblischen und kirchlichen Engellehre, die der jüdischen und christlichen Gnostiker, die der Rationalisten, die Swedenborg's (s. die folgende Note), daß man darin pantheistische und emanatistische Anschauungen finden kann, nirgends aber einer Aussprache der einfachen Wahrheit begegnet, daß die Engel von Gott erschaffene Geisteswesen und deßhalb, wie von Gott absolut, so von dem Menschen und der gesammten Natur specifisch verschieden sind. Aber auch das wird durch diesen Artikel klar gemacht, wie wichtig die Abweisung aller irrigen Auffassungen der Engellehre für die wahre Gottes- und Trinitätslehre, wie nicht minder für den göttlichen Charakter der heiligen Schrift ist.

1) Swedenborg lehrt ausdrücklich, daß im ganzen Himmel kein einziger Engel sei, der im Anfang erschaffen, und auch in der ganzen Hölle kein Teufel, der als Engel des Lichts erschaffen, sondern daß alle, sowohl im Himmel, als in

Schwärmer von Engeln und Geistern reden, leugnen sie in Wahrheit die christliche Engellehre.

Endlich sei noch die Meinung erwähnt, die Engel seien nichts anderes, als menschenähnliche Bewohner anderer Weltkörper.

Alle diese Irrthümer werden durch die einfache Wahrheit der Offenbarung ausgeschlossen, daß die Engel existiren, und daß sie von dem Menschen und der gesammten Körperwelt wesentlich verschieden, über sie erhabene intelligente Geschöpfe sind.

III. Daß solche Engel existiren, erhellt mit voller Klarheit und Gewißheit schon aus der heiligen Schrift. Da wir die Stellen, welche von der Beschaffenheit und Wirksamkeit sowohl der heiligen und seligen, als der gefallenen Engeln handeln, später im Einzelnen betrachten müssen, heben wir hier nur die allgemeinen Gesichtspunkte hervor.

1. Die rationalistische Behauptung, die Juden hätten ihre Engellehre erst nach der babylonischen und assirischen Gefangenschaft von den Heiden, insbesondere aus dem chaldäisch-zoroastrischen Systeme herübergenommen, und so sei dieselbe in die nachexilischen Schriften des alten Testamentes übergegangen, Christus und die Apostel aber hätten sich diesem jüdischen Volksglauben lediglich accommodirt, geht von dem Standpunkte eines offenen oder verhüllten, in jedem Falle aber vollständigen Unglaubens aus. Diese Behauptung fällt daher von vornherein, sowie man die heilige Schrift als Wort Gottes, Christus als Sohn Gottes anerkennt: denn im Worte Gottes können keine heidnischen Mythen als göttliche Offenbarungen vorgetragen werden, und der Sohn Gottes, der vor Allem in die Welt gekommen ist, um Zeugniß von der Wahrheit zu geben, konnte sich nicht der Unwahrheit accommodiren und dem wahren Inhalt und Geiste des alten Testamentes und seiner eigenen göttlichen Lehre fremde, dem Heidenthum entsprungene Fabeln unter dem Schutz seiner Autorität beimischen.

---

der Hölle, aus dem menschlichen Geschlechte seien. Wenn auch weit höher stehend, stimmt also Swedenborg hierin mit den modernen Spiritisten überein, welche gleichfalls keine anderen Geister kennen, als die Seelen verstorbener Menschen. Uebrigens besteht zwischen jenem älteren Geisterseher und seinen Schülern und den Spiritisten auch in anderer Beziehung eine Verwandtschaft; es ist die rationalistisch-naturalistische Tendenz, die freilich bei den Spiritisten viel stärker hervortritt. Vgl. Schneider, der neuere Geisterglaube, IV & V, S. 177 ff.

Allein auch aus rein geschichtlichen und vernünftigen Gründen ist jene rationalistische Behauptung gänzlich haltlos und evident unwahr. Denn schon die ältesten vorexilischen Bücher des alten Testamentes, insbesondere die Bücher Mosis, enthalten vollkommen klar dieselbe Engellehre, wie wir sie in den späteren Propheten und im neuen Testamente finden. Dieselben Cherubim [1]), welche Ezechiel [2]) und Johannes [3]) in der Vision schauen, stehen als Wächter am Paradieseseingang [4]) und im Bilde über der Bundeslade [5]) — ein von Moses auf Gottes Befehl angeordnetes beständiges sichtbares Zeugniß für den Glauben an die Engel, die auch in den Psalmen [6]), diesen liturgischen Gesängen des alten Bundes, oft und regelmäßig, gerade so wie in dem Lobgesang der Jünglinge im Feuerofen [7]), erwähnt werden. Die Art und Weise, wie die Engel in der Geschichte der Patriarchen [8]), der Richter [9]), Job's [10]), der Könige [11]) auftreten, unterscheidet sich wesentlich in nichts von dem, was die späteren Propheten, was das Buch Tobias und die Machabäerbücher von Engeln melden.

Was aber die angebliche Accommodation Christi an die volksthümlichen Vorstellungen betrifft, so wird dieses nicht nur durch die göttliche Würde und Wahrhaftigkeit Christi absolut ausgeschlossen; sondern es ist solches auch mit dem Inhalt, Charakter und Zweck seiner betreffenden Reden unverträglich. Christus hat nicht zunächst in seinen Reden an das Volk, wo er etwa Ursache gehabt hätte, deren Meinungen bezüglich der Engel zu schonen, sondern vorzugsweise in Unterweisungen an seine Jünger und Apostel, die jeden Gedanken an eine bloße Accommodation oder an eine poetische Personification ausschließen, von den Engeln geredet. Ebenso die Evangelisten und Apostel.

Die Haupttendenz des Rationalismus, des christlichen wie des jüdischen, und in ihrer Weise auch der falschen Gnosis, Theosophie und Mystik, der christlichen und jüdischen, geht dahin, die Engel als Wirkungen und Offenbarungen oder als Emanationen Gottes darzustellen.

---

1) Daß dieselben Engel sind, werden wir später näher sehen.
2) *Ezech.* 1, 12. 20; 9—11; cf. *Ezech.* 28, 14—17.
3) *Apoc.* 4, 6; 5, 6—14; 7, 11; 14, 3; 15, 7; 19, 4.
4) *Gen.* 3, 24. — 5) *Exod.* 25, 22.
6) Z. B. *Ps.* 33, 8; 90, 11; 102, 20 etc. — 7) *Dan.* 3, 58.
8) Z. B. *Gen.* 18—19; 28, 11 sq.; 32, 1. — 9) Z. B. *Josue* 5, 13.
10) *Job* 2, 1 sq.; 4, 15; 38, 7.
11) Z. B. *2 Reg.* 24, 16; *3 Reg.* 22, 19.

Man sagt, die heilige Schrift, insbesondere das alte Testament pflege die Naturkräfte und ihre Wirksamkeiten, ganz besonders aber die höheren Offenbarungen und Gnaden als Engel oder als Werk der Engel darzustellen [1]). Allein wenn auch vielleicht durch eine vom zunächst liegenden Sinne abweichende und sehr freie Exegese einige Stellen so gedeutet werden könnten, so ist doch in den meisten Stellen eine solche Auslegung ohne gänzliche Verdrehung und Zerstörung des klaren Sinnes der heiligen Schrift ganz unmöglich. Denn die heilige Schrift stellt überall die Engel als für sich bestehende Wesen und Personen dar und schreibt ihnen Thätigkeiten zu, welche nur einer erschaffenen Substanz und Person zugeschrieben werden können. Die Engel sind erkennende und freiwollende Wesen; sie sind nicht Kräfte, sondern sie besitzen Kräfte: die Kraft zu erkennen, zu wollen und ihrer Natur entsprechend zu wirken.

Die heiligen Engel schauen [2]) Gott und beten ihn an [3]); wie kann das von Kräften und Wirksamkeiten gesagt werden? Ein Theil der Engel ist abgefallen und sind nun böse, Gott feindliche Geister; wie können sie göttliche Kräfte und Wirksamkeiten sein? Der Abfall und die Verderbniß eines Theils der Engel ist der denkbar stärkste Beweis, daß die Engel endliche Substanzen und Persönlichkeiten, vernünftige und freie, aber defectible Geschöpfe sind.

Nur auf Grund emanatistischer oder pantheistischer Anschauung könnte man die Engel als Kräfte und Wirksamkeiten Gottes ansehen, und sie zugleich in gewissem Sinne als Wesen und Hypostasen betrachten, und auch im Sinne der Gnostiker von einem Abfall und einer Verderbniß derselben reden. Solche Lehren sind aber sowohl durch die gesammte Gotteslehre, als durch die Schöpfungslehre der heiligen Schrift, gerade so, wie der Pantheismus, Emanatismus und Dualismus selbst, verworfen. Die Engel ohne Ausnahme sind nach der Lehre der Schrift, wie wir unten sehen werden, Geschöpfe Gottes, erschaffene, für sich bestehende Substanzen. Die Eigenschaften, Kräfte und Thätigkeiten Gottes dagegen sind nach der Lehre der Offenbarung und der Vernunft mit dem Wesen Gottes identisch. Daher beruhen alle jene Theorien, welche die Engel als göttliche Kräfte und Wirksamkeiten, und dennoch als etwas subsistentes, nicht als bloße Namen und Phantasievorstellungen, als poetische Personificirung von Naturkräften und Seelenwirksamkeiten oder der göttlichen Vorsehung betrachten wollen, auf gnostischen, palamitischen, emanatistischen oder völlig pantheistischen Vorstellungen.

---

1) S. oben S. 508, Note 2. — 2) *Matth.* 18, 10. — 3) *Hebr.* 1, 6.

2. Man hat besonders die Stellen vom Jehova-Engel in Verbindung mit der Wahrheit, daß Gott, insbesondere der Logos in ihm sich manifestirte, benutzt, um die Existenz der Engel als erschaffener Geister zu bestreiten. Es ist daher nothwendig, das Verhältniß des Jehova-Engels zu den Engeln überhaupt kurz in's Auge zu fassen.

In der Trinitätslehre[1]) haben wir gesehen, daß es nach dem Inhalt der heiligen Schrift, sowie nach der sententia communis der Väter[2]) und Theologen nicht bezweifelt werden kann, daß der im Jehova-Engel Erscheinende Gott selbst, insbesondere der Logos selbst war, und daß diese Manifestationen des Logos, insofern sie sichtbar, insbesondere in menschlicher Gestalt geschahen, Vorbilder der Incarnation, auch der eucharistischen Gegenwart waren. Dort haben wir auch bereits die falschen Auffassungen der biblischen und patristischen Lehre vom Jehova-Engel, wie nicht minder die vom Worte[3]) und der Schechina[4]), im Interesse der wahren

1) Bd. 4, §. 215.

2) Zahlreiche Beweisstellen bei *Petavius*, de Trinitate l. c. 2. Katholik 1882, II, S. 149 (Beiträge zur Lösung der Maleach-Jehova-Frage) sind die betreffenden Stellen der Väter kurz zusammengestellt. Es sind folgende: *Justin.*, Dial. c. Triph. (*Migne*, P. gr. t. 6, col. 595, 602, 607, 610, 611, 614); *Irenaeus*, c. haer. 6 (*Migne*, P. gr. t. 7, c. 860, 861, 873); *Clemens A.*, Paedag. 1 (*Migne*, P. gr. t. 8, c. 318 sq.); *Const. Apost.* (*Migne*, P. gr. t. 1, c. 898); *Cyprian.* Adv. Jud. 2, 5 (*Migne*, P. lat. t. 4, c. 699); *Synod. Antioch.* anni 264 (*Mansi*, t. 1, c. 1035—1038); *Eusebius*, Demonstr. evang. 5, 9 sq. (*Migne*, P. gr. t. 22, c. 383, 388, 587, 591, 594, 598); *Hilarius Pat.* De Trin. 7 (*Migne*, P. lat. t. 10, c. 113, 115, 121, 138; 517 citirt er auch die Synode von Sirmium v. 351); *Athanas.*, Or. 2 & 3 c. Ar. (*Migne*, P. gr. t. 26, c. 174, 346, 351); *Basilius*, c. Eunom. 2 (*Migne*, P. gr. t. 29, c. 610); *Cyrill. Hieros.*, Catech. 10 de uno Dno J. Chr. (*Migne*, P. gr. t. 33, c. 667, 671); *Chrysost.*, Hom. 58 in Gen. (*Migne*, P. gr. t. 54, c. 510); *Hieron.*, In Epist. ad Galat. (*Migne*, P. lat. t. 26, c. 366); *Cyrill. A.*, De Trin. (*Migne*, P. gr. t. 75, c. 1154, 1155); *Leo M.*, Ep. 31 ad Pulcher. Augustam. (*Migne*, P. lat. t. 54, c. 751); *Isidor. Hisp.*, 1 Sent. 10; Etym. 7 (*Migne*, P. lat. t. 83, c. 558; t. 82, c. 266). Aber auch Tertullian, Gregor von Nyssa, Augustinus und Ambrosius, die zwar einzelne Erscheinungen des Jehova-Engels nicht vom Logos erklären, beziehen andere Erscheinungen gleichfalls auf die Person des Logos. Es steht daher durch fast allgemeinen Consens der Väter fest, daß wenigstens meistens der Logos die im Jehova-Engel erscheinende Person war. Daß jedoch auch andere göttliche Personen erscheinen können und erschienen sind, haben wir bereits Bd. 4, §. 215 (vgl. namentl. *Gen.* 18), Bd. 4, S. 32, Note 5 und S. 38, Note 3 und 4 nachgewiesen.

3) Vgl. Bd. 4, §. 219, S. 120 u. 121.

4) Vgl. Bd. 4, S. 47, Note 4 u. 6.

Gottes- und Trinitätslehre widerlegt, namentlich die rabbinische[1]), philonische und gnostische Lehre, daß der höchste Gott oder der Vater nur durch den Logos, die Schechina, den Engel des Angesichtes erscheinen und mit der niederen Welt in Verbindung treten könne, was dann weiter zu der Lehre von den Engeln als Mittelwesen und Emanationen hinführte.

Von der Frage, ob Gott, resp. eine Person der Trinität, insbesondere der Logos, im Jehova-Engel erschienen sei, ist die andere Frage wohl zu unterscheiden, wie und wodurch diese Erscheinungen geschahen. Hier fragt es sich insbesondere, ob in der sichtbaren sinnbildlichen Gestalt[2]) des Jehova-Engels Gott resp. der Logos unmittelbar erschienen sei, oder aber nur mittelbar durch einen, Gott resp. die besondere göttliche Person repräsentirenden Engel. Wir haben uns bereits gegen erstere Meinung, welche von nicht wenigen neueren Auslegern[3]) vertreten wird, und für die zweite Auffassung, welche die sententia communis der Väter und Theologen ist, entschieden[4]).

---

1) Vgl. Bd. 4, S. 52, Note 3.

2) Vgl. Bd. 4, S. 47.

3) Vgl. Bd. 4, S. 47, Note 2.

4) Für diese sententia communis spricht vor Allem die Lehre des heil. Stephanus, *Act.* 7, 38 & 53. und des heil. Paulus *Gal.* 3, 19; *Hebr.* 2, 2. S. Bd. 4, S. 45, Note 2, daß Gott auf Sinai das Gesetz durch Engel gegeben habe. Wollte man dieses nur von der Gegenwart der Engel bei der Gesetzgebung auf Sinai (*Deut.* 33, 2: Dominus de Sinai venit, et de Seir ortus est nobis: apparuit de monte Pharan, et cum eo sanctorum millia. In dextera ejus ignea lex. Cf. *Ps.* 67, 18: Currus Dei decem millibus multiplex, millia laetantium, Dominus in eis in Sina in sancto) verstehen, so würde dieses den Gedanken des Apostels abschwächen, daß das neue Gesetz des Evangeliums (auch) deßhalb hoch über dem Gesetze Mosis stehe, weil ersteres unmittelbar durch Gott den Sohn, letzteres durch Vermittelung der Engel gegeben wurde. Daß Stephanus und Paulus die Engel in der Mehrzahl, nicht in der Einzahl nennen, entscheidet nicht dagegen, daß der Gesetzesvermittler auf Sinai zunächst der Eine Jehova-Engel gewesen, der nach *Judic.* 2, 1 sq. den Bund mit Israel schloß und ihm die Verbindungen mit fremden Völkern verbot (cf. *Exod.* 23, 32): denn einestheils kann der Pluralis gebraucht sein wegen der vielen mitwirkenden und das Gesetz mitverkündenden Engel, anderntheils wird durch den Plural öfter die Gattung bezeichnet, welcher der Handelnde, wenn er auch nur Einer ist, angehört. Wenn aber Gott auf Sinai, dieser wichtigsten Offenbarung des A. B., einen Engel als Werkzeug und Repräsentanten gebrauchte, so ist gleiches ohne Zweifel auch bei allen anderen Manifestationen des Jehova-Engels anzunehmen, um so mehr, da der heil. Paulus *Hebr.* 13, 2 mit offenbarer Beziehung auf *Gen.* 18, 3 & 19, 1 ff. sagt: Per hanc (hospitalitatem) latuerunt quidam, Angelis hospitio receptis. Dafür spricht auch der Name Maleach-Jehova: denn am natürlichsten versteht

Halten wir an dieser wohlbegründeten und sicheren Lehre fest, so ist von vornherein klar, daß die Schrift- und Väterstellen über

---

man darunter den Jehova repräsentirenden Engel oder auch den Gesandten Jehova's. Wohl ist der Sinn der „gesendete Jehova" nicht unmöglich, aber jedenfalls minder wahrscheinlich. Auch spricht gegen diese Auffassung, daß Schrift, Väter und Theologen nur von Einer Sendung des Sohnes, die sich auf die Menschwerdung gründet, reden. — Ließe aber die Schrift einen Zweifel übrig, so schwände er vor der Einstimmigkeit der Väter, welche alle lehren, daß Gott resp. der Logos im alten Testamente durch die Engel erschienen sei und geredet habe. Non erat angelus Deus Abraham, sed qui in angelo loquebatur. *Athanas.* Or. 3 c. Arian. (*Migne*, P. gr. t. 26, c. 351). „Ich bin der ich bin, sprach der Engel zu Moses, die Person Gottes vertretend," sagt Basilius d. Gr. c. Eun. 2 (*Migne*, P. gr. t. 29, c. 610). Chrysostomus sagt zu *Act.* 7, 53: Dispositam legem dicit, i. e. traditam illi per angelum, qui apparuit illi in rubo. Hom. 17 in Act. Ap. (*Migne*, P. gr. t. 60, c. 138.) Ebenso erklärt Chrysostomus hom. 1 in Hebr. 1, 1 (*Migne*, P. gr. t. 63, col. 14), daß Gott im alten Bunde nur durch Propheten und Engel geredet habe. Hieronymus In Ep. ad Gal. 3, 19 schreibt: Quod autem ait: *Lex ordinata per Angelos*, hoc vult intelligi, quod in omni veteri testamento, ubi Angelus primum visus repertur, et postea quasi Deus loquens inducitur, Angelus quidem vere ex ministerio pluribus quicunque sit visus, sed in illo mediator (nämlich Christus) loquatur, qui dicat: *Ego sum Deus Abraham* (*Migne*, P. lat. t. 26, c. 366). Ipse, nämlich Christus, sagt Augustinus, tanquam Verbum Dei miro et ineffabili modo erat in Angelis, in quorum edictis lex ipsa dabatur, und erklärt dasselbe ausführlich bezüglich aller alttestamentlichen Theophanien *De Trin.* l. 3, c. 11 (*Migne*, P. lat. t. 42, p. 882 ff.). Und so alle Väter, wo sie über die Art und Weise, wie Gott im alten Testamente im Jehova-Engel erschienen sei, näher sich erklären. — Damit stimmen denn auch sowohl die Scholastiker, namentlich Thomas, als die positiven Theologen, namentlich Petavius, überein. Es genügt, *S. Th.* 1. 2, q. 98, a. 3 anzuführen, wo Thomas unter Berufung auf *Gal.* 3, 19 und *Act.* 8, 53 die Wahrheit vertheidigt, daß das Gesetz des alten Bundes von Gott durch die Engel gegeben wurde. Als Congruenzgrund hiefür macht er geltend, daß es sich so für das unvollkommene und vorbereitende Gesetz im Verhältniß zu dem vollkommenen Gesetze Christi geziemt habe. Lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quae futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quod ille qui est superior, principalem et perfectum actum operatur per seipsum, ea vero quae disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros . . . Et ideo conveniens fuit, ut lex perfecta novi Testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum, lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per Angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum Apostolus ad Hebr. 1, 2, probat eminentiam novae legis ad veterem, quia in novo Testamento *locutus est nobis Deus in Filio suo;* in veteri autem Testamento *est sermo factus per Angelos.* Auf den Einwand, daß von der Gesetzgebung auf Sinai geschrieben stehe: Locutus est Dominus sermones hos, Exod. 20, 1, und hinzugefügt werde: Ego enim sum Dominus Deus tuus, antwortet

den Jehova-Engel die Existenz der Engel als für sich bestehender erschaffener Geister in keiner Weise zweifelhaft machen, vielmehr voraussetzen und eben so viele Beweise für die Existenz, Substantialität und Persönlichkeit der Engel sind; mag man nun annehmen, daß der den Herrn repräsentirende Engel in allen Theophanien derselbe, etwa Michael, gewesen sei[1]); oder daß bei verschiedenen Erscheinungen verschiedene Engel, einerlei, ob bei einer und derselben Erscheinung Ein Engel oder mehrere Engel, Gott repräsentirten[2]). Aber auch, wenn man der anderen Meinung folgt und annimmt, daß Gott resp. der Logos unmittelbar und ohne Dazwischenkunft von Engeln erschienen sei und deßhalb Maleach-Jehova genannt werde, weil er der von Jehova gesendete Jehova gewesen, so wird dadurch die Existenz und die creatürliche Substantialität und Persönlichkeit der Engel in keiner Weise zweifelhaft gemacht: denn von

---

Thomas: Sicut Gregorius dicit in principio Moralium, in praef. cap. 1 a med.: *Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo Angelus, modo Dominus memoratur: Angelus videlicet propter hoc, quod exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interius praesidens loquendi efficaciam ministrabat;* et inde est etiam quod quasi ex persona Domini Angelus loquebatur. L. c. ad 1. Wenn es heißt, daß Moses mit Gott von Angesicht zu Angesicht gesprochen (Exod. 33, 2) und also von ihm unmittelbar das Gesetz empfangen habe, so antwortet Thomas, daß Moses keineswegs Gott geschaut habe. Secundum opinionem populi loquitur scriptura, qui putabat Moysen ore ad os loqui cum Deo, cum per subjectam creaturam, id est per Angelum et nubem, ei loqueretur et appareret; vel per visionem faciei intelligitur quaedam eminens contemplatio, et familiaris infra essentiae divinem visionem. *L. c. ad 2.* Wo immer Gott in körperlicher Gestalt erschien, lehrt Thomas, geschah es durch Vermittelung von Engeln. Haec autem apparitio facta est ministerio Angelorum . . . Unde in omnibus illis apparitionibus corporalibus corpus formatum est et assumptum et motum ab Angelo. Dann erklärt er weiter, wie aber dennnoch in solch' sichtbarer Erscheinung bald der Engel, bald Gott erscheine. In corpore assumpto per Angelum dicitur aliquando apparere Angelus, et aliquando Deus. Formatio enim et apparitio corporis assumpti . . . fit ad ostendendas proprietates spiritualium substantiarum; quandoque enim Angelus, qui immediate illuminat hominem (nämlich durch die Erscheinung), vult instruere eum de propria virtute, quam ipse habet, et tunc in corpore illo exprimit similitudines suae virtutis, et sic dicitur ille inferior Angelus apparere. Aliquando autem vult instruere hominem de virtute divina . . . et tunc informat corpus assumptum ad exprimendum eminentiam divinae majestatis. *In 2, Sent.* dist. 8, q. 1, a. 6. Dieselbe Lehre trägt *Suarez* vor De Angelis l. 6, c. 20. Näheres s. Katholik a. a. O.

1) Vgl. Bd. 4, S. 46, Note 4.

2) Vgl. Bd. 4, §. 215, III, S. 45.

dem Jehova-Engel werden die übrigen Engel bereits im alten Testamente auf das genaueste unterschieden[1]), und werden diesen die Eigenschaften erschaffener Geister zugeschrieben. Wenn es aber eines noch stärkeren und durchschlagenderen Beweises bedürfte, so wird dieser durch das neue Testament geliefert, in welchem, da der Logos Mensch geworden und Christus das menschgewordene Wort ist, von dem Jehova-Engel absolut nicht mehr die Rede ist und nicht mehr die Rede sein kann, aber von einzelnen und von vielen Engeln, als von erschaffenen, Gott und Christo dienenden, über diese Welt und die Menschen erhabenen Geistern oftmals auf's klarste und genaueste gesprochen wird[2]). Dazu kommt, daß im alten und im neuen Testamente von den gefallenen Engeln die Rede ist, welche ohne die absurdesten und schrecklichsten Irrthümer weder mit Gott, noch mit dem Jehova-Engel, noch mit beider Wirksamkeit identificirt werden können. Die Existenz der Engel, als über den Menschen erhabener und von ihm specifisch verschiedener vernünftiger Geschöpfe erhellt daher mit Evidenz aus der heiligen Schrift, und nur durch willkürlichste Auslegung und einen

---

1) Man denke nur an die Himmelsleiter Jacob's: zu Jehova oder dem Jehova-Engel steigen die zahlreichen Engel empor und von da hernieder. Der Engel vor dem Paradiese sind mehrere und von dem im Paradiese dem Adam sich offenbarenden Herrn verschieden. Der Jehova-Engel, da er Israel zu verlassen droht, will ihm einen anderen, niederen Engel senden, *Exod.* 33, 2, u. s. w. Myriaden Engel stehen vor dem Throne des Herrn, *Dan.* 7, 10, es sind dieselben, die nach den Psalmen Gott loben und seinen Willen vollziehen. *Ps.* 102, 20. 21. *Ps.* 148, 2. Vgl. Scholz, Theol. d. A. B. II, §. 5. Zschokke, Theologie der Proph. §. 80 u. 81.

2) Wir nennen nur den Engel Gabriel, der dem Zacharias die Geburt des Johannes verkündet, *Luc.* 1, 11, und Maria die Botschaft bringt, *Matth.* 1, 20; *Luc.* 1, 26; die Engel bei der Geburt Christi, *Luc.* 2, 9; die Christo nach der Versuchung dienenden Engel, *Matth.* 4, 11; den stärkenden Engel am Oelberge, *Luc.* 22, 43; die Engel bei der Auferstehung, *Matth.* 28, 2; *Marc.* 16, 5; *Joann.* 20, 12; bei der Himmelfahrt, *Act.* 1, 10; die die Apostel, *Act.* 5, 19, den Petrus befreienden Engel, *Act.* 12, 7 ꝛc. Ferner denke man an den Ausspruch Christi, daß die Engel der Kleinen allezeit das Angesicht Gottes schauen, *Matth.* 18, 10; daß die Engel sich über die Bekehrung des Sünders freuen, *Luc.* 15, 10; daß er Jene, die ihn bekennen, vor den Engeln Gottes bekennen werde, *Luc.* 12, 8; daß er seinen Vater um mehr als zwölf Legionen Engel bitten könne, *Matth.* 26, 53; daß die Engel den Tag des Gerichtes nicht wissen, *Matth.* 24, 36; daß er in Begleitung von Engeln zum Gerichte komme, *Matth.* 16, 27; 25, 31; 13, 39; daß die Seligen den Engeln ähnlich sein werden, *Matth.* 22, 30; *Luc.* 20, 36. Wir übergehen die zahlreichen Zeugnisse der apostol. Briefe und der Apokalypse, da wir sie bei anderer Gelegenheit berühren.

exorbitanten Mißbrauch der heiligen Bücher und deren Herabsetzung zu unächten menschlichen, von heidnischen und rabbinischen Fabeln und Mythen erfüllten Schriften kann man versuchen, den so klaren und einfachen Sachverhalt zu verdunkeln.

Die Existenz der Engel bekennen auch alle Väter als eine in Schrift und apostolischer Ueberlieferung enthaltene katholische Glaubenswahrheit[1]); sie bezeugen alle Liturgien der Kirche, wie der alten Häretiker und Schismatiker; dieser Glaube war wie in Israel, so im christlichen Volke von Anfang und allgemein lebendig. Die Kirche bekennt diesen Glauben in ihren Bekenntnissen[2]). Wie schon die Apostelgeschichte es als eine Irrlehre der Sadducäer bezeichnet, daß sie die Engel, weil überhaupt den Geist, leugnen[3]), so hat auch die Kirche bei den sich bietenden Anlässen die Leugnung der Engel und die Fälschung ihres wahren Begriffes verworfen[4]).

---

1) Quamvis non videamus apparitiones Angelorum, tamen Angelos esse novimus ex fide, et multis apparuisse legimus. *August.* Serm. 1 In Ps 102. Esse Angelos et Archangelos, omnes fere sacri eloquii paginae loquuntur. *Greg. M.* Hom. 24 in Evang. Wie der Glaube an die Engel im öffentlichen kirchlichen Unterrichte verkündet wurde, kann man z. B. aus den Katechesen des heil. Cyrill von Jerusalem sehen. Catech. 23 Mystag. 5, XIV erklärt er die dritte Bitte des Vaterunsers mit den Worten: Divini ac beati Angeli Dei voluntatem Dei faciunt, sicut David in Psalmis dicebat: *Benedicite Dominum omnes Angeli ejus, potentes robore, facientes voluntates ejus.* Tua igitur oratio vim hanc habet et significationem, quasi dicas: Quemadmodum in Angelis voluntas tua fit, sic et super terram in me fiat, Domine. So hatte auch bereits Clemens Romanus die Korinther durch das Beispiel der Engel zum Gehorsam ermahnt: Voluntati ejus subjiciamur, et multitudem universam Angelorum ejus diligenter consideremus, quomodo adstantes voluntatem ejus exequuntur. 1 ad Cor. 34.

2) Unter den *Invisibilia* des nicänischen und der folgenden Bekenntnisse hat man stets die Engel verstanden.

3) Sadducaei enim dicunt, non esse resurrectionem, neque Angelum, neque spiritum: Pharisaei autem utraque confitentur. *Act.* 23, 8. Daß der heil. Paulus und die heilige Schrift in diesem Punkte nicht den Sadducäern, sondern den Pharisäern Recht geben, bedarf keines Nachweises.

4) Hierher gehören namentlich die Lehrentscheidungen gegen Manichäer und Priscillianisten, insbesondere die Verwerfung der Behauptung der Priscillianisten, daß der Teufel nicht ursprünglich gut gewesen und nicht von Gott erschaffen sei. *Ep. dogm. Leonis M. ad Turrib.* c. 6. S. oben S. 51, Note 2; cf. c. 2, wo überhaupt der gnostische Emanatismus verworfen wird. Ferner das *Bracarense* (an. 563) can. 5, welches, wie bezüglich der Menschenseelen, auch bezüglich der Engel jeglichen Emanatismus verwirft: Si quis animas humanas vel Angelos ex Dei credit substantia exstitisse, sicut Manichaei et Pris-

IV. Mit dem Beweis der Existenz der Engel aus den Quellen des Glaubens pflegen die Theologen sofort die Beantwortung der Frage zu verbinden, ob und in wie weit diese Wahrheit aus der Vernunft erkannt und bewiesen werden kann.

1. Vor Allem ist hier mit allen katholischen Theologen und Philosophen[1]) als Vernunftwahrheit zu behaupten, daß die Existenz von Engeln möglich ist; mag man nun die Engel nur im Allgemeinen als von der sichtbaren Welt und dem Menschen specifisch verschiedene vernünftige Geschöpfe einer höheren Ordnung, oder, wie wir sie im folgenden Paragraphen näher betrachten, als rein geistige Substanzen definiren.

Diese Möglichkeit ergibt sich *a priori* aus dem wahren Begriffe Gottes, insbesondere seiner schöpferischen Allmacht: denn letzterer ist alles möglich, was keinen inneren Widerspruch in sich schließt, m. a. Worten, was dem Wesen und den Gesetzen des Seins und im letzten Grunde dem Wesen Gottes nicht widerspricht. Daß aber vollkommenere Wesen, als der Mensch ist, daß insbesondere reine Geister keinen inneren Widerspruch enthalten, m. a. Worten dem Wesen und den Gesetzen des Seins, weil dem Wesen Gottes nicht widersprechen, ist evident. Je vollkommener ein Wesen ist, um so ähnlicher ist es Gott. Gott aber ist reiner Geist. Unter allen möglichen Geschöpfen ist daher ein reiner Geist seiner Natur nach Gott am ähnlichsten; daher kann man sagen, daß kein Wesen mehr möglich sei, als ein reiner Geist[2]). Purer Geist

---

cillianistae docent, anathema sit. Ferner die Anathematismen gegen Origenes, s. oben S. 52, Note 3 u. 4, welche die ursprüngliche und unterschiedene Erschaffung der Engel, wie der Menschenseelen als katholische Glaubenslehre vertheidigen. Vgl. oben §. 266, II, S. 176 ff. Indem das *Nicaen. II* Definit. de sacris imag. auch die Bilder der heiligen Engel (τιμίων τε ἀγγέλων) in Schutz nimmt, vertheidigt es selbstverständlich den Glauben an die Existenz der Engel. Das *Lateranense IV* bezeichnet die creatura angelica als creatura spiritualis und führt ihren wesentlichen Unterschied von der creatura corporalis sive mundana, und von der humana creatura, quasi ex spiritu et corpore constituta auf die Schöpfung zurück, und spricht deßgleichen aus, daß die bösen Geister ursprünglich gut erschaffen waren. S. oben S. 54, Note 2 u. 3, was alles das *Decret. Eugen. IV pro Jacobit.* wiederholt. S. oben S. 55, Note 4. Endlich hat das *Vatican.* nochmals die Erklärung des Lat. IV. wiederholt und ausdrücklich jede Lehre verworfen, welche die endlichen Dinge, insbesondere die geistigen Wesen als Emanationen, oder als Evolutionen oder Manifestationen des göttlichen Wesens betrachtet. Const. dogm. de fide cap. 1 & 2, can. 3—5. S. oben S. 32, Note 1 u. 2; S. 33, Note 1.

1) Vgl. *Suarez*, Metaph. Disp. 35.

2) Quod substantia simul sit creata et immaterialis non involvit repugnantiam; neque illud praedicatum, scilicet immateriale, excedit limites

und unendlicher Geist sind keineswegs identische Begriffe. Nur wenn man beides identificirte, könnte man behaupten, daß Gott keinen reinen, weil keinen unendlichen Geist erschaffen könne. Wenn man aber mit der gesunden Vernunft und dem allgemeinen Sprachgebrauch festhält, daß eine complete geistige Substanz nicht deßhalb schon die absolute Substanz, der absolute Geist sei, so ist auch klar, daß der Begriff „endlicher reiner Geist" keinen Widerspruch einschließt. Ein Wesen kann daher ganz immateriell oder rein geistig und zugleich complet, d. h. nicht Theil eines Ganzen sein (wie die Seele Theil des Menschenwesens ist), und dennoch endlich, d.-h. einestheils von einer begränzten Vollkommenheit und anderntheils absolut abhängig von Gott sein. Den Begriff eines puren Geistes mit dem des unendlichen Geistes verwechseln und darauf gestützt die Möglichkeit eines rein geistigen Geschöpfes leugnen, ist kein minderes und kein anderes Sophisma, als die spinozistische Identificirung des Substanzbegriffes überhaupt mit dem Begriff der absoluten Substanz. Allerdings wird das Wort rein auch gebraucht, um die unendliche und absolut einfache Vollkommenheit Gottes auszudrücken. In diesem Sinne ist Gott das reine Sein, weil er nur Sein ist ohne jegliche Beimischung

---

creaturae; cur enim? nam non requirit infinitam perfectionem essentialem, quia, licet res immaterialis sit, potest esse dependens, atque adeo finita simpliciter in essendo, in operando, et in qualibet alia perfectione. Quin potius (si ita loqui licet) possibilius videtur dari immaterialem substantiam, quam materialem. Quod in hunc modum declaro: nam causa efficiens intendit sibi assimilare effectum suum; unde quo est effectus similior causae, eo aptior ut ab illa fiat; cum ergo Deus sit prima causa omnium, et ipse sit substantia spiritualis, possibilius quodam modo, et tali causae magis consentaneum est, ut a tali causa prodeant immateriales substantiae, quam materiales. Unde quidam philosophi opinati sunt materiam primam, propter imperfectionem suam, et dissimilitudinem quam cum Deo habet, utpote pura potentia cum puro actu, non esse a Deo; in quo quidem decepti sunt, in eo tamen tanquam veritatem obumbrarunt, quod substantia creata, quo actualior et immaterialior, eo est Deo similior, et ideo conformior divinae virtuti, et ex hac parte quodammodo possibilior, si tamen in hoc potest esse magis et minus; nam divina potentia, cum sit infinita, ex se aeque potest omnia. *Suarez*, *Metaph.* Disp. 35, Sect. 1, nr. 3. Auf den sophistischen Einwand: wenn der Grad der Aehnlichkeit den Grad der Möglichkeit bestimme, dann sei Gott die Erschaffung eines unendlichen Geistes am allermöglichsten, antwortet Suarez einfach, daß die Erschaffung eines unendlichen Geistes deßhalb unmöglich sei, weil das Unendliche nichts Hervorgebrachtes sein kann, daher jedes Hervorgebrachte als solches Gott insofern unähnlich ist. Man könnte das auch so ausdrücken: ein unendlicher Geist wäre Gott nicht ähnlich, sondern identisch mit ihm.

von Nichtsein; reine Vollkommenheit, weil mit seiner Vollkommenheit keine Unvollkommenheit verbunden ist; reine Einfachheit, weil er absolut einfach ohne jegliche physische oder metaphysische Zusammensetzung ist; reines Licht, in dem kein Schatten der Finsterniß sich findet. In diesem Sinne wird auch mitunter Gott vorzugsweise der reine Geist im Sinne des absoluten, absolut einfachen und actuellen, des unendlichen Geistes genannt[1]). In diesem Sinne sagen manche Väter und Theologen, daß im Vergleiche mit Gott jeder, auch der vollkommenste erschaffene Geist nicht Geist und reiner Geist zu nennen, sondern ihm eine gewisse Körperlichkeit oder Materialität zuzuschreiben sei. Allein dadurch leugnen sie weder, daß der Engel eine geistige, noch daß er eine complete Substanz ist, wie wir dieses im folgenden Paragraphen näher sehen werden.

Der katholischen Lehre von den Engeln als reinen Geistern widerspricht auch vielfach die moderne Philosophie; nicht nur die materialistische und pantheistische, sondern mitunter auch jene Philosophie, die sich eine theistische zu sein rühmt. Daß der Materialismus, der auch die geistige Seele im Menschen leugnet und dem alle geistigen Thätigkeiten Producte der Materie und ihrer Bewegung sind, von Engeln nichts wissen will, versteht sich von selbst. Aber auch der idealistische Pantheismus betrachtet Geist und Leib (oder Natur, Materie) als gegenseitig einander bedingende Correlate; ihm ist die Natur der Geist in seiner Objectivirung oder Entäußerung, der Geist die Natur in ihrer Subjectivirung oder Verinnerung. Wie daher im Großen und Ganzen Gott und Welt einander gegenseitig bedingen, so Geist und Leib im Menschen und in jeder endlichen Individualität; daher könne nur aus und an einem Leibe der Geist sich entwickeln und zum wirklichen Geiste werden. Diese auf wesentlich pantheistischer Grundanschauung beruhenden Vorstellungen und Phrasen haben nicht nur auf theistische Philosophen, sondern selbst auf Theologen ihren Einfluß geübt. Daher jene Meinung, daß nicht nur der abgeschiedenen Menschenseele, sondern auch den Engeln eine gewisse ätherische Leiblichkeit zuzuschreiben, ja, und zwar ganz consequent, daß in Gott selbst irgend wie eine Natur, ein Leib, ein materielles Princip, ein dunkler Grund zu behaupten sei[2]) — Träumereien, die in der wahren Philosophie keinen Grund haben, mit der Lehre des Glaubens aber, insbesondere mit der reinen und wahren Gotteserkenntniß in Widerspruch stehen.

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 172, II.

2) Vgl. Bd. 4, S. 446, Note 1; S. 451, Note 1. Oben S. 59, Note 1 und S. 61.

Die Möglichkeit reiner Geister kann man auch a posteriori auf dem Wege der Induction aus der Existenz der Menschenseelen beweisen. Denn daß die Seele eine geistige Substanz, wenn auch eine incomplete, und daß sie unsterblich ist, daher auch vom Leibe getrennt bestehen kann, ist eine Vernunftwahrheit. Daraus aber folgert die Vernunft mit Recht, daß Gott auch complete immaterielle Substanzen erschaffen kann[1]).

2. Die Vernunft vermag nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die hohe Angemessenheit der Erschaffung der Engel einzusehen. Dagegen eine Nothwendigkeit der Erschaffung der Engel zu behaupten, wie dies namentlich der Optimismus und der Güntherianismus that, steht mit Glauben und Vernunft in Widerspruch. Diese Wahrheit bedarf hier keines Beweises mehr, da derselbe bereits in der Lehre vom göttlichen Willen und von der Schöpfung im Allgemeinen geführt ist[2]). Wenn Thomas und viele ältere Theologen und Philosophen die Congruenzgründe für die Erschaffung der Engel einfach als Beweise für deren Existenz oder für die reine Geistigkeit derselben anführen[3]), so behaupten sie damit nicht, im Wider-

1) Vgl. *Suarez*, l. c. nr. 4 und unten die Congruenzbeweise für die Existenz der Engel.

2) Bd. 3, §. 199, insbes. IV. Oben §. 263.

3) In der *S. Th.* 1, q. 50 handelt Thomas nicht besonders von der Existenz der Engel, sondern nur von ihrem Wesen. In Beantwortung der auf Grund der Offenbarung bejahend entschiedenen Frage: Utrum Angelus sit omnino incorporeus, beginnt er seine Argumentation a. 1 mit den Worten: Necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas, und beschließt sie mit den Worten: Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura. Aehnlich in der *S. c. g.* In derselben beweist Thomas l. 2, c. 46 zunächst, daß irgend welche vernünftige Geschöpfe zur Vollkommenheit der Welt nothwendig seien. Den hier vorgebrachten Argumenten würde daher durch die Erschaffung des Menschen genügt sein; obwohl sie sich in ihrer Tragweite auch auf die reinen Geister insofern erstrecken, als durch sie die Welt eine noch höhere Vollkommenheit, als durch die Erschaffung des Menschen erlangt. C. 90 zeigt er; daß nur mit dem menschlichen Leib eine geistige Substanz als Forma verbunden sei, und schließt daran c. 91 den Nachweis, daß es rein geistige Wesen gebe: Ex praemissis autem ostendi potest esse aliquas substantias intellectuales corporibus penitus non unitas. Allein nach der klaren Lehre des heil. Thomas über die Freiheit der Schöpfung und alles göttlichen Wollens und Wirkens bezüglich der Geschöpfe, kann es nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß Thomas hier, wie in allen anderen ähnlichen Auseinandersetzungen z. B. *De Potent.* q. 6, a. 6: Utrum Angeli et daemones habeant corpora naturaliter sibi unita, nicht von einer necessitas absoluta et antecedens, sondern von einer necessitas conditionata und congruentiae redet. Das ergibt sich aber auch aus den betreffenden Stellen selbst. In der

spruch mit ihrer gesammten Lehre von der Freiheit des göttlichen Wirkens nach Außen, eine absolute Nothwendigkeit der Schöpfung der Engel, behaupten daher auch nicht, daß die bloße Vernunft aus diesen Gründen die Existenz der Engel mit apodictischer Gewißheit beweisen könne; wie sie denn auch ausdrücklich diese Argumente nur

---

Summa geht Thomas von der Glaubenslehre aus und seine Beweise zielen darauf ab, dieselbe als vernunftgemäß darzustellen. Was die angeführten Stellen der *S. c. g.* betrifft, so berührt l. 2, c. 46, wie bereits gesagt, zunächst die Engel nicht. Die Erschaffung einer rein körperlichen Welt ist dagegen als absolut incongruent und deßhalb als unmöglich zu bezeichnen. S. oben S. 114, Note 3. Wenn die c. 46 von Thomas entwickelten Gründe auch für die Engel gelten, so sind sie für diese doch nur Congruenz-Gründe: denn wenn es auch nothwendig ist, daß Gott, wenn er schuf, vernünftige Geschöpfe in's Dasein rief, die allein formaliter ihn verherrlichen und wahrhaft selig sein können (s. oben §. 265, VI), während die vernunftlosen Geschöpfe für die vernünftigen Geschöpfe bestimmt sind (s. a. a. O. VII, insbesondere S. Th. 1, q. 65, a. 2 s. oben S. 165, Note 1); so ist es dennoch nicht nothwendig, sondern nur congruent, daß er so vollkommene Wesen, wie die Engel erschuf und dadurch dem Universum eine so hohe Vollkommenheit verlieh und sich selbst in so vollkommener Weise offenbarte. *De potent.* 6, 6 ist es Thomas zunächst darum zu thun, zu zeigen, daß es überhaupt einen reinen Geist gebe, daher er dieses zunächst nach Aristoteles von Gott als dem ersten Beweger zeigt. Daraus folgt dann weiter die Möglichkeit, daß erschaffene reine Geister existiren, und daß keineswegs Engel und Dämonen einen Leib haben müssen, wie auch der Glaube lehrt, daß die Engel keinen Leib haben. Sic ergo, fidei veritatem sequendo dicimus, Angelos et daemones non habere corpora naturaliter unita. Seine Vernunftgründe für die Existenz reiner Geister sind schon durch die hier von Thomas gebrauchten Ausdrücke (Quae quidem positio rationabilior videtur . . . rationabile videtur) als Congruenzgründe gekennzeichnet. So bezeichnet auch Suarez seine Gründe für die Existenz der Engel ausdrücklich als bloße Wahrscheinlichkeitsgründe. Den Satz: ratione naturali posse sufficienter ostendi esse in universo substantias aliquas creatas omnino immateriales, beweist er, nach S. Th. 1, q. 50, a. 1 durch den Syllogismus: die Existenz reiner Geister erhöht die Vollkommenheit der Welt. Dieser Obersatz ist schlechthin gewiß. Von dem Untersatz: Gott wollte eine solche Vollkommenheit der Welt, aber sagt Suarez nicht, daß er absolut nothwendig und deßhalb gewiß sei, sondern: videtur aut vera, vel valde versimilis. Daraus folgt, daß auch die Conclusio: also existiren Engel, nur die Gewißheit des Untersatzes hat. Jeder Zweifel wird durch den Schlußsatz der ganzen Auseinandersetzung unmöglich gemacht. Derselbe lautet: Hic discursus pro materiae capacitate est sine dubio efficacissimus, et maxime a priori; nam cum Deus non operetur ex necessitate naturae, sed libera voluntate, quod tales substantiae existant, ex divina voluntate pendet; et ideo, supposita effectus possibilitate, solum ex ratione movente divinam voluntatem, et consentanea fini et intentioni ejus, colligere possumus, has substantias non solum esse possibiles, sed actu reperiri. *Metaph.* Disp. 35, sect. 1, nr. 5.

als Wahrscheinlichkeitsbeweise bezeichnen[1]). Was im Einzelnen die Congruenzgründe für die Erschaffung der Engel betrifft, so sind dieselben überaus einfach und einleuchtend.

Sie ergeben sich schon im Allgemeinen aus den Eigenschaften Gottes und dem Zweck der Schöpfung. Während einerseits alles Erschaffene nothwendig endlich und daher die Vollkommenheit des Universums nicht die höchste sein kann, da jenseits jeder wirklichen endlichen Vollkommenheit eine unerschöpfliche Möglichkeit höherer Vollkommenheit liegt, so ist es doch auf der anderen Seite angemessen, daß Gott, wenn er schuf, eine so vollkommene Welt in's Dasein rief, daß sie seine unendliche Vollkommenheit einigermaßen offenbart und seiner wohlwollenden Liebe entspricht. Daher hat Gott, da kein einzelnes Geschöpf Gottes Vollkommenheit genügend darzustellen vermag, eine so große Menge und Mannigfaltigkeit von Geschöpfen in's Dasein gerufen, damit alle einander zur annäherungsweisen Offenbarung der unendlichen Vollkommenheit ihres Schöpfers ergänzen[2]).

Zu dieser relativen Vollkommenheit der Welt gehört es aber, daß die Hauptklassen möglicher Geschöpfe in einer dem Reichthume Gottes entsprechenden Fülle verwirklicht seien und daß daher, außer der Welt der rein körperlichen und der Welt der aus Leib und Geist zusammengesetzten Wesen, auch eine Welt reiner Geister in's Dasein trete, Gottes Vollkommenheit verkünde und durch seine Liebe beglückt werde.

Dieses ist um so gewisser, da die reinen Geister die vollkommensten natürlichen Offenbarungen und Ebenbilder des göttlichen Wesens sind, weil sie ihm durch ihre reine Geistigkeit am ähnlichsten sind und die größte natürliche Fähigkeit besitzen, ihn zu erkennen und zu lieben[3]).

---

1) *S. Th.* 1, q. 47, a. 1. S. oben S. 176, Note 2.

2) Nach dem allgemeingiltigen Grundsatze, den Thomas *S. Th.* 1, q. 22, a. 4 zunächst bezüglich der Providenz ausspricht: Post bonitatem . . divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi; quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Vgl. oben §. 274, VIII.

3) Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud, per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem producit creaturam per intellectum et voluntatem . . . Unde ad perfectionem universi requiritur, quod sint aliquae creaturae intellectuales. *S. Th.* 1, q. 50, a. 1.

Dasselbe können wir auch aus der uns bekannten sichtbaren Welt analogisch schließen. Wir, selbst aus Leib und Seele bestehend, sehen unter uns eine unermeßliche Stufenfolge unvollkommenerer, vernunftloser, rein körperlicher Wesen: wie könnten wir daran zweifeln, daß auch über uns eine Stufenfolge vollkommenerer, vernünftiger, rein geistiger Wesen existire? Ist die schöpferische Liebe gleichsam von uns abwärts bis zur Gränze des Nichts herabgestiegen und hat unter uns eine solche Fülle und Mannigfaltigkeit von Wesen erschaffen, die doch nur vernunftlose Spuren (vestigia) der unerschaffenen Schönheit sind, wie sollte sie in der Hervorbringung vernünftiger Ebenbilder sich einzig auf die Menschen beschränkt, dagegen den vollkommensten Ebenbildern und den reinsten Spiegeln seiner göttlichen Intelligenz und Liebe, nämlich reinen Geistern, das Dasein versagt haben? Daher entspricht es sowohl den göttlichen Eigenschaften, als allen natürlichen Analogien, daß die göttliche Weisheit und Liebe, welche bis an die äußerste Gränze möglichen Seins alles mit körperlichem Sein und Leben erfüllt hat, auch von uns aufwärts bis zu den Stufen ihres Thrones alles mit einem weit höheren, gotteswürdigeren, weil rein geistigen Sein und Leben erfüllte[1]). Damit hängt das im ganzen Bereiche der sichtbaren Welt uns entgegentretende Gesetz zusammen, daß in den verschiedenen Wesensgattungen das höchste in einer Gattung oder Wesensreihe das niedrigste ist in der darauf folgenden höheren Stufe der Wesen. Nun ist in der gesammten sichtbaren Welt der Mensch das oberste Glied, die höchste Krone durch seine vernünftige Seele; daher dürfen wir aus jenem Gesetz und jener allgemeinen Analogie schließen, daß die Menschenseele das unterste Glied sei in der unsichtbaren Welt vernünftiger Wesen[2]).

Wollte man hier einwenden, daß die menschlichen Seelen selbst nach ihrer Trennung vom Leibe die höhere unsichtbare Welt bilden;

---

1) Man könnte auch hier an das Bild der Himmelsleiter Jacob's (Gen. 28) erinnern, welches zwar zunächst andere Bedeutungen (vgl. z. B. *Corn. a Lap.* i. h. l.) hat, die wir aber auch von der natürlichen Stufenfolge der Geschöpfe deuten dürfen.

2) Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in ejus supremo. Natura autem intellectualis est superior corporali; contingit autem eam secundum aliquam partem sui, quae est anima intellectiva. Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva, quae unitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales non unitae corporibus, superiores secundum naturae ordinem anima. *S. c. g.* 2, 91.

so erwiedern wir, daß, wie immer es sich mit den abgeschiedenen Seelen verhalten möge, es der Größe Gottes und der Vollkommenheit seines Werkes jedenfalls mehr entspricht, von dem Dasein incompleter geistiger Substanzen auf ein über ihnen stehendes Reich completer geistiger Substanzen zu schließen, als anzunehmen, daß das Reich reiner Geister nur aus incompleten Substanzen bestehe und einzig aus der Auflösung der vollständigen Menschennatur entspringe[1]). Oder können wir es für wahrscheinlich halten, daß zwar die rein körperlichen und die gemischten, aus Leib und Seele bestehenden Substanzen complet erschaffen wurden, daß dagegen Gott keine completen rein geistigen Wesen erschaffen habe?

Das genügt, um zu zeigen, daß die Lehre des Glaubens von der Existenz der Engel kraft göttlicher Erschaffung im höchsten Grade vernunftgemäß ist, und daß die Leugnung derselben nicht aus vernünftigen Ideen und vernünftigen Schlüssen, sondern aus einer Verfinsterung des Geistes und des geistigen Denkens durch sinnliche Vorstellungen entspringt[2]).

3. Die Existenz eines Reiches reiner Geister ist daher für die bloße Vernunft in hohem Grade wahrscheinlich, und diese Wahrscheinlichkeit muß auch von der Philosophie anerkannt werden. Weil aber immerhin für die Erschaffung reiner Geister, unter der Voraussetzung der Schöpfung überhaupt, keine Nothwendigkeit besteht, vielmehr dieselbe vom freien Willen Gottes abhängt, so kann die Existenz reiner Geister a priori nicht mit apodictischer Gewißheit bewiesen werden. Eine solche Gewißheit kann nur durch den Nachweis der Thatsache erbracht werden. Diese Thatsache könnte aber die Vernunft nur aus wahrnehmbaren Wirkungen in der sichtbaren Welt erschließen, die nicht anders, als aus der Thätigkeit rein geistiger endlicher Wesen erklärt werden könnten.

1) Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud, secundum naturae ordinem, aliquid in genere illo perfectum; perfectum enim natura prius est imperfecto. Formae autem quae sunt in materiis sunt actus imperfecti, quia non habent esse completum. Sunt igitur aliquae formae, quae sunt actus completi per se subsistentes et speciem completam habentes. Omnis autem forma per se subsistens absque materia, est substantia intellectualis . . . Sunt ergo aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae; omne autem corpus materiam habet. *S. c. g.* l. 2, c. 91.

2) Antiqui . . . ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quod nullum ens esset nisi corpus, ut Philophus dicit in 4 Phys. text. 52 & 57. *S. Th.* 1, q. 50, a. 1.

Hier ist die Meinung antiker Philosophen, insbesondere des Plato und Aristoteles, zu erwähnen, daß die Bewegung der Gestirne nur aus dem Einflusse sie bewegender intelligenter Wesen erklärt werden könne. Allein diese Beweisführung ist hinfällig, da Gott als erste Ursache, die Kräfte und Gesetze der Natur aber als zweite Ursache zur Erklärung jener Bewegung vollständig genügen[1]).

Dagegen fragt es sich, ob die außerordentlichen Manifestationen der Engel in der heiligen Geschichte für die Vernunft Beweise der Existenz der Engel seien. Hier versteht es sich von selbst, daß dieselbe vernünftige Glaubwürdigkeit, welche für die göttliche Offenbarung im alten und neuen Testamente überhaupt besteht, auch für die in dieser Offenbarung enthaltene Engellehre gegeben ist. Dasselbe gilt proportionaliter für die Glaubwürdigkeit von Privatoffenbarungen.

Eine ganz andere Frage ist es aber, ob die Vernunft im Stande sei, aus der Natur irgend einer hinlänglich constatirten Wirkung an sich, von der sie mit Gewißheit erkennt, daß sie nicht aus einer natürlichen Ursache hervorgegangen sein könne, auch mit Gewißheit schließen könne, daß dieselbe durch einen guten erschaffenen reinen Geist, also durch einen heiligen Engel, verursacht sei; woraus dann selbstverständlich die vernünftige Gewißheit der thatsächlichen Existenz von Engeln folgen würde. Diese Frage ist zu verneinen, da — abgesehen von einer ausdrücklichen Offenbarung über die effective oder instrumentale Verursachung einer solchen Wirkung durch einen guten Engel — aus einer solchen übernatürlichen oder präternaturalen Wirkung an sich noch keineswegs sich schließen läßt, daß dieselbe nur durch einen heiligen Engel bewirkt sein könne: denn sie könnte ja unmittelbar und ohne Vermittelung eines Engels durch Gott verursacht sein.

Anders verhält es sich mit wahrnehmbaren Wirkungen böser Geister. Wenn nämlich von einem solchen Phänomen einestheils dessen Wirklichkeit und anderntheils die Unmöglichkeit feststünde, es aus einer natürlichen Ursache[2]) zu erklären, und wenn überdies aus dem unsittlichen, boshaften oder sonst Gottes unwürdigen Charakter desselben

---

1) Cf. *Suarez*, l. c. 13 sq. *Thomas*, De potent. q. 6, a. 6.

2) Dahin gehören alle jene Hypothesen, die man zur Erklärung der fraglichen Phänomene aufgestellt hat: die Hypothese, daß sie lediglich auf Betrug, oder auf Hallucinationen, oder auf mechanischen, vitalen oder psychischen Kräften oder auf der Existenz vierdimensionaler Wesen beruhen. Vgl. Schneider, Geisterglaube, VII, und die Schriften von Schneid und Gutberlet über den Spiritismus.

mit Gewißheit sich ergeben würde, daß es nicht Gott oder einen guten Engel, sondern nur ein niederes, boshaftes, aber intelligentes Wesen zur Ursache haben könne, so würde daraus allerdings mit vernünftiger Gewißheit die Existenz solcher Wesen folgen. Und wirklich haben Theologen [1]) und christliche Philosophen [2]) aus der Beschaffenheit solcher Phänomene deren dämonischen Charakter und damit die Existenz dämonischer Wesen gefolgert.

Wenn man nun auch die Theorien, welche früher, und in unserer Zeit von Perty, über die magischen Kräfte und die Wirksamkeit des Gäodämon, aufgestellt wurden, als unbegründete Behauptungen einer falschen Philosophie, gerade so wie die mythischen Wesen des heidnischen Aberglaubens, als Erklärungsgründe solcher Erscheinungen abzuweisen berechtigt ist; so scheint es doch, daß aus jenen Erscheinungen durch die bloße Vernunft und abgesehen von Aufschlüssen, welche uns die Offenbarung gibt, die Existenz gefallener Engel nicht mit voller Gewißheit, sondern nur mit Wahrscheinlichkeit gefolgert werden kann: denn ob die in jenen Phänomenen sich manifestirenden Intelligenzen übermenschliche Wesen, gefallene Engel, oder aber abgeschiedene Seelen seien, kann die bloße Vernunft mit Gewißheit doch nicht entscheiden. Man kann also aus jenen Thatsachen nur die Existenz irgend welcher, an keinen Leib gebundener intelligenter Wesen als factisch nachgewiesen behaupten [3]).

1) Z. B. *Contenson*, Theol. ment. et cord. l. 4, diss. 2, c. 2, speculat. 1: Eorum etiam existentiam suadent varii effectus, quos videmus in arreptiis, energumenis, magis, incantatoribus, qui saepius secreta revelant, linguis loquuntur ignotis, quas nunquam didicerunt, in aera feruntur, tempestates movent, non propriis utique viribus, quas tam insoliti effectus excedunt; nec speciali Dei auxilio, qui miracula non patrat, ut serviant impiorum iniquitati. Ergo id praestant opera spirituum invisibilium, a corpore immunium, intellectu praeditorum, sed malitia refertorum.

2) Z. B. *Palmieri*, Instit. philos. t. 3. Pneumatolog. cap. 3.

3) So urtheilt auch Scheeben a. a. O. §. 135, nr. 140. Auch Palmieri gibt zu, daß, abgesehen von der Offenbarung und dem Urtheil der Kirche, die bloße Vernunft nicht die Möglichkeit leugnen könne, daß jene Phänomene durch abgeschiedene Seelen verursacht werden. Quaeres, schreibt er l. c. p. 69, an putari possint phaenomena spiritismi (und dasselbe gilt von anderen derartigen Erscheinungen) ab animabus separatis iisque malis proficisci. Si quaestio est facti, negandum est, quod saltem communiter haec ab animabus separatis procedant. Hoc factum novimus auctoritate Ecclesiae, per quam Deus ipse nobis quod verum est testatur; Ecclesia enim haec phaenomena spiritibus tribuit, qui sunt hostes humanae naturae, sive daemonibus. Si quaestio sit possibilitatis tantum, praecisione facta ab eo ordine divinae providentiae, quam per revelationem cognovimus, dubitari fortasse potest. Et quidem, si ordo ontologicus essentiarum consideretur, probabile

Uns genügt es, gezeigt zu haben, daß die Lehre der Offenbarung von der Existenz der Engel der Vernunft nicht nur nicht widerspricht, sondern höchst vernunftgemäß ist.

Aus dem Bisherigen ergibt sich auch, daß, obwohl wir von der Existenz der Engel nur durch den Glauben volle Gewißheit haben, doch weder diese Existenz, noch die Natur der Engel im eigentlichen Sinne ein übernatürliches Geheimniß ist; das ist nur die Gnade und Glorie der Engel und ihre Stellung in der übernatürlichen Ordnung. Daher ist auch die Vernunft im Stande, aus ihren eigenen Principien sowohl die Möglichkeit, als die Congruenz der Erschaffung der Engel zu begreifen, sowie auch deren natürliche Eigenschaften aus der Natur eines reinen endlichen Geistes abzuleiten.

V. Die Wahrheit, daß die Engel weder aus und durch sich existiren, noch im Sinne des Pantheismus resp. Emanatismus göttlicher Substanz resp. Emanationen aus dem Wesen Gottes, sondern von Gott frei erschaffen sind, bedarf hier keiner Erklärung und keines Beweises mehr, da beides in der allgemeinen Schöpfungslehre gegeben wurde. Dort haben wir auch bereits gesehen, daß der Schöpfungsbericht des Moses, der sich zunächst seinem Zwecke entsprechend mit der sichtbaren Welt, insbesondere der Erde, beschäftigt, keinen Einwand gegen die Erschaffung der Engel bilden kann[1]). Erinnern wir hier nur daran, daß nicht nur das neue[2]), sondern

---

nobis maxime est id, quod dixit Becanus, nempe demonstari non posse animas separatas ea vi non potiri, qua valeant haec mira patrare. Ad hoc enim sufficit tum vis movendi quaelibet corpora, tum cognoscendi quid alia mens cogitet: haec vero duo animabus separatis naturaliter non competere demonstrari nequit. Non enim excedunt rationem genericam spiritus, quae animae prorsus competit. Si vero haec vis eis inest, possibile est, permissione eis facta a Deo, animas separatas malas haec agere. Itaque quaestio eo delabitur: utrum possibile sit, sive sit conveniens haec divina permissio. Sed cum ea fiat spiritibus, qui sunt in ipso numero reproborum, non apparet ratio necessario probans inconvenientiam ejusdem permissionis quoad animas separatas. Das zuletzt Gesagte ist von einleuchtender Wahrheit. Wir können daher Stöckl nicht beipflichten, wenn er (Lehrb. der Phil., 5. Aufl. S. 228) behauptet, es sei unmöglich, daß abgeschiedene Seelen die Ursache spiritistischer Phänomene seien.

1) Vgl. oben §. 259.

2) Quoniam in ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates. *Col.* 1, 16. Vgl. Bd. 4, S. 175, Note 4 und §. 226, VI, 1. S. 207.

auch das alte[1]) Testament ausdrücklich alle Engel als Geschöpfe Gottes bezeichnet. Die Tradition der Väter bezüglich des Erschaffenwerdens der Engel ist klar und einmüthig; war ja der Hauptkampf der Kirche und ihrer Väter in den ersten Jahrhunderten gegen die emanatistische Engellehre der Gnostiker gerichtet, und bot die Zeit des Arianismus oftmals Anlaß, es auszusprechen, daß Niemand unerschaffen sei, als nur Gott, der Vater, der Sohn und der heilige Geist. Die Kirche hat die Erschaffung aller Engel durch Gott förmlich als Dogma erklärt[2]). Es bedürfen daher nur einige Punkte hier einer näheren Erörterung.

VI. Auf die Frage, wann die Engel erschaffen wurden, ist vor Allem zu sagen, daß sie nicht von Ewigkeit erschaffen sind[3]).

1) Ps. 148 werden alle Geschöpfe, und unter diesen zuerst die Engel, zum Lobe Gottes aufgefordert, als Grund aber beigefügt: Quia ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt. Ebenso im Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen: Benedicite omnia opera Domini Domino . . . Benedicite Angeli Domini Domino. *Dan.* 3, 57. 58. Väter und Theologen führen vielfach hier *Job* 40, 10 an: Ecce Behemoth quem feci tecum, indem sie die Stelle vom Satan verstehen, was freilich nicht dem Text entspricht, wohl aber ein Zeugniß der Tradition für die Erschaffung der Engel enthält.

2) Gerade bezüglich des Grunddogma's von der Schöpfung werden die Engel in den Glaubensbekenntnissen erwähnt. Denn daß die, schon in der alexandrinischen, cäsareischen, antiocheischen und jerusalemitanischen Formel des apostolischen Glaubensbekenntnisses (s. *Denzinger*, Enchir. nr. 10—13), sodann im Nicänum und allen folgenden Bekenntnissen paralell mit Himmel und Erde erwähnten visibilia et invisibilia, die alle Gott erschuf, die sichtbare Welt und die Engel bezeichnen, kann schon nach *Col.* 1, 16 (s. oben S. 530, Note 2) nicht dem mindesten Zweifel unterliegen und ist durch das *Lat. IV* und das *Vatic.* ausdrücklich erklärt. S. oben S. 519, Note 4.

3) Darin sind alle Theologen einig; auch jene, welche die Möglichkeit einer ewigen Schöpfung zugeben. Wenn letztere sagen, daß wir den zeitlichen Anfang der Welt, insbesondere der Engel, nicht aus der Vernunft, sondern nur aus der Offenbarung beweisen können, so bezweifeln sie aber nicht, daß der zeitliche Anfang der Welt, auch der Engel Dogma ist. De fide angeli non ex aeternitate creati, sagt Suarez, De Ang. l. 1, c. 2, nr. 4; ja, obwohl Suarez irgend welche Schöpfung von Ewigkeit zugibt, lehrt er, daß die Engel, so wie sie wirklich sind, wie sie namentlich einen Prüfungszustand durchliefen, theils den Himmel verdienten, theils fielen, unmöglich von Ewigkeit sein können, da jedes sich verändernde Wesen nothwendig schon nach den Gesetzen der Vernunft einen Anfang haben muß. Der heil. Thomas bezeichnet es nicht nur als Häresie, anzunehmen, daß die Engel von Ewigkeit von Gott erschaffen seien, sondern er redet hier so, als ob auch er der Meinung sei, daß Geschaffensein und zeitlicher Anfang nothwendig mit einander verbunden seien. *S. Th.* 1, q. 61, a. 2 antwortet er nämlich auf die Frage: Utrum Angelus sit productus a Deo ab aeterno? Respondeo dicendum, quod solus Deus Pater, et Filius,

Auch dieses wurde bereits erschöpfend in der Lehre von der Zeitlichkeit der Schöpfung überhaupt nachgewiesen. In welchem Moment daher immer die Engel erschaffen sein mögen, jedenfalls haben auch sie einen zeitlichen Anfang. Wenn sie vor dem ersten Anfang der materiellen Welt in's Dasein getreten wären, so hätte mit ihrer Entstehung die Zeit begonnen.

Des Näheren sind bezüglich des Momentes der Engelschöpfung vier Meinungen möglich: daß sie vor dem Beginn der sichtbaren Welt, daß sie am Schlusse der Schöpfung, daß sie in irgend einem zwischen dem Beginn und dem Schlusse der sichtbaren Schöpfung liegenden mittleren Momente, daß sie mit der Materie und dem Anfange der materiellen Welt, also im ersten Momente der Schöpfung überhaupt erschaffen wurden. Die zuletzt angeführte Meinung ist, wenigstens seit dem Lateranense IV, zwar nicht de fide, aber *sententia communis et certa* und auch aus inneren Gründen vorzuziehen.

Daß die Engel vor jenem ersten Anfang dieser Welt, von dem geschrieben steht: Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde, erschaffen seien, war die Ansicht vieler griechischer und auch lateinischer Väter[1]). Zum Beweise wies man namentlich hin auf das Wort Gottes an Job: Wo wareſt du, als ich grundgelegt die Erde ... als mich lobten allzumal die

et Spiritus sanctus est ab aeterno. Hoc enim fides catholica indubitanter tenet, et omne contrarium est sicut haereticum refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quod eas ex nihilo fecit, id est postquam nihil fuerant.

1) Namentlich *Basilius*, In Hexaëm. hom. 1. *Gregor. Naz.*, Or. 28. De Natali Christi, or. 42. *Chrysost.* Hom. 2 in Gen. 2 etc. Es genügt, Johannes Damascenus anzuführen: Quidam asseruerunt, Angelos ante omnem creaturam esse factos, ut Gregorius Theologus his verbis ait: Primum quidem excogitavit angelicas virtutes ac coelestes; et cogitatio ipsa opus erat. At alter creatos illos putat, postquam primum coelum fabricatum est. Nam ante formatum hominem illos exstitisse, consentiunt omnes. Ego vero Gregorio Theologo subscribo. Decebat enim primum intelligibilem substantiam creari; tum sensibilem; ac demum ex utroque compositum hominem. *De fide orth.* 2, 3. Aehnl. l. 4, c. 14. Ebenso lehrt *Dionys. Areop.* und sein Interprete Maximus, deßgl. Dionysius Sinaita. Mit den angeführten und anderen Griechen stimmten auch nicht wenige Lateiner überein, namentlich *Ambros.* Hexaëm. 1, 5, nr. 1, *Hieron.* In Tit. 1. Diese und andere Citate s. bei *Petavius*, De Angel. l. 1, c. 15. Uebrigens haben manche, welche für die Schöpfung der Engel vor der sichtbaren Welt angeführt werden, nur gemeint, daß sie am ersten Schöpfungstage erschaffen seien. So wenn Isidor von Sevilla De summo bono 1, 12 sagt: Ante omnem creaturam Angeli facti sunt, dum dictum est: Fiat lux.

Morgensterne und alle Söhne Gottes jubelten? Allein wenn man auch dieses Wort[1]) auf die Engel bezieht, so ist es nicht nothwendig, daß sie vor dem Anfange der materiellen Welt waren, es genügt, daß sie im Momente dieses Anfangs selbst, oder auch an dem ersten Schöpfungstage erschaffen wurden, um lobpreisend der Bildung der Gestirne und der gesammten Weltordnung beizuwohnen. Die rationellen Gründe aber, welche man für die frühere Erschaffung der Engel beibrachte, sind nicht stichhaltig, zum Theil selbst falsch und bedenklich. Der Gedanke, daß es angemessen sei, daß die erhabensten Geschöpfe auch zuerst und vor allen anderen erschaffen worden seien, enthält zwar an sich nichts Falsches oder Bedenkliches, aber er wird nicht nur von den positiven Gründen, sondern auch von dem unten zu betrachtenden Congruenzgrund für die simultane Schöpfung weitaus überwogen. Falsch und in seinen Consequenzen bedenklich dagegen ist der Grund, daß Gott die Engel vor der sichtbaren Welt erschaffen habe, damit „seine Güte nicht müßig bleibe“[2]) und er einen Gegenstand seiner Liebe und Herrschaft habe[3]).

Bedenklich ist auch eine andere Argumentation, daß nämlich die Engel zwischen Gott und der sichtbaren Welt in der Mitte stünden, wie auch das Aevum zwischen Zeit und Ewigkeit, und daß es deßhalb angemessen sei, daß die Engel vor der übrigen Welt erschaffen seien, und daß so auf Gottes Ewigkeit das Aevum der Engel, und auf dieses die Zeit der Welt folge. Denn nur in einem sehr uneigentlichen Sinne kann man sagen, daß der Engel zwischen Gott und der sichtbaren Welt, und daß das Aevum zwischen Zeit und Ewigkeit in der Mitte stehe; vielmehr gehören die Engel zum erschaffenen Universum und sind Creaturen, wie alle anderen Geschöpfe, wie auch das Aevum nicht zur eigentlichen Ewigkeit, sondern zur Zeit[4]) gehört.

1) *Job* 38, 4—7. Die Vulg. hat Filii Dei; die LXX: πάντες ἄγγελόι μου, womit auch der hebr. und chald. Text harmonirt.

2) Gegen diese Argumentation des Gennadius De eccl. dogm. 10, der übrigens nur eine Erschaffung der Engel vor der Schöpfung des Lichtes annimmt, s. *Suarez*, De Ang. l. 1, c. 8, nr. 4.

3) Denn Gott bedarf einestheils keiner Creatur, anderntheils wird er, wenn er schafft, von der Zeit nicht berührt, und sind ihm die Engel und jegliche Creatur, wann immer ihr Anfang war, ewiglich gegenwärtig.

4) Auf das Argument: Angelica natura est media inter naturam divinam et naturam corpoream; sed natura divina est ab aeterno, natura autem corporea ex tempore: ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post aeternitatem — antwortet Thomas einfach: Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, praehabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem; Angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio. *S. Th.* 1, q. 61, a. 3, ad 2.

Wir sollen selbst jeden Schein vermeiden, als ob wir die Engel als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt im Sinne des Gnosticismus und Dualismus betrachteten. Uebrigens hat die Kirche die Lehre von der Erschaffung der Engel vor der Welt nicht förmlich verworfen[1]). Auch hat die Meinung der großen Kirchenväter, welche dieses annehmen, insofern einen Werth, als sie uns zeigt, daß dieselben keineswegs die Körperwelt für ein nothwendiges Correlat des Geistes und der Geisterwelt hielten. Wenn wir daher aus anderen Gründen annehmen, daß thatsächlich die Engel nicht vor dem Anfang der materiellen Welt erschaffen wurden, so müssen wir noch entschiedener festhalten, daß Gott, wenn er gewollt hätte, die Engel vor aller körperlichen Creatur hätte erschaffen können[2]); wie er ja auch nur eine Engelwelt allein in's Dasein rufen konnte[3]).

Nichtsdestoweniger sprechen überwiegende Gründe dafür, daß in Wirklichkeit die Engel *nicht vor der sichtbaren Welt* erschaffen wurden.

Wie wir in der Schöpfungslehre gesehen haben[4]), deuten alle Aeußerungen der heiligen Schrift darauf hin, daß jener Anfang, von dem die Genesis schreibt: *Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde*, nicht ein relativer, sondern der *absolute* Anfang ist, *vor dem nichts war, als Gott allein*, der Dreieine. In diesem Anfang ist Himmel und Erde erschaffen. Damit scheint sich aber nicht zu vertragen, daß vor dem Anfang der materiellen Welt bereits die Engelwelt erschaffen gewesen[5]). Nun fragt sich, ob die

1) Quamvis contrarium (nämlich daß die Engel nicht gleichzeitig mit der materiellen Welt, sondern vor ihr erschaffen seien) non sit reputandum erroneum praecipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni, *cujus tanta est in doctrina christiana auctoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferre praesumpserit, sicut nec Athanasii documentis,* ut Hieronymus dicit, sagt *Thomas S. Th.* 1, q. 61, a. 3. Man bedenke, daß *Thomas* lange nach dem *Lateran. IV* dies geschrieben hat.

2) Sine ulla dubitatione potuit Deus Angelos ante corpora creare, si voluisset, et hoc negare, erroneum, et contra Dei omnipotentiam esset. Quia ex parte effectus nulla potest repugnantia cogitari, cum Angelus a corporibus non pendeat, ut optime D. Thomas docuit q. 3. De Potent., a. 19. *Suarez*, De Ang. l. 1, c. 3, nr. 16.

3) Vgl. oben §. 263, insbes. S. 114, Note 3.

4) Vgl. namentlich oben §. 259, I & II; §. 264, I, insbes. S. 122, Note 1.

5) Das deßfallsige Argument, worauf *Augustin* den zeitlichen Anfang der Welt überhaupt gründet: Si litterae sacrae maximeque veraces ita dicunt, in principio fecisse Deum coelum et terram, ut nihil antea fecisse intelligatur, quia hoc principio fuisse diceretur, si quid fuisset ante cetera cuncta quae fecit — *Civ. Dei* 11, 6 — spricht offenbar dafür, daß auch nicht die Engelwelt vor jenem Anfang erschaffen wurde.

Engel etwa nach diesem Anfang an einem der sechs Schöpfungstage geschaffen worden seien. Die Meinung, daß die Erschaffung der Engel den Schluß des gesammten Schöpfungswerkes gebildet, hat so gut als keine Vertheidiger gefunden: denn der Versucher im Paradiese, sowie der Lobpreis der Engel bei der Bildung der Gestirne[1]), scheinen zu fordern, daß die Engel nicht nach dem Menschen, ja nicht nach den Sternen geschaffen wurden. Auf das Argument, daß die ganze Schöpfung von dem Unvollkommeneren zum Vollkommeneren fortschreite, und daß deßhalb anzunehmen sei, die vollkommensten Geschöpfe, die Engel, seien zuletzt, also nach dem Menschen, erschaffen, ist zu erwidern, daß der Fortschritt vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren in der Bildung der sichtbaren Welt allerdings der Natur der körperlichen Wesen entspricht: denn diese unterliegen dem Gesetze natürlicher Entwickelung, und überdies haben die höheren Organismen die niederen und diese die anorganische Natur zu ihrer Voraussetzung. Obwohl daher Gott alles auf einmal hätte erschaffen können, so war es doch angemessen, daß er dieselben Entwickelungsgesetze, welche er für den Fortbestand der anorganischen und organischen Welt gegeben, auch bereits in ihrem Ursprung vorbildete[2]). Diese Gründe leiden aber auf die Engel keine Anwendung. Ihre einfache Geistesnatur unterliegt nicht einer allmäligen Gestaltung und Entwickelung, wie die anorganischen und organischen Wesen, vielmehr ist sie als Natur nothwendig bereits im ersten Momente ihres Daseins vollendet. Ebenso wenig ist die Existenz der Engel durch die Existenz anderer, insbesondere körperlicher Wesen bedingt. Zwar haben Einige behauptet, die Erschaffung der Engel habe die Existenz des Himmels, als des Ortes ihrer Existenz, zur Voraussetzung; darauf deute auch das Wort Christi, er habe Satan wie einen Blitz vom Himmel stürzen sehen[3]). Allein die Engel bedürfen zu ihrer Existenz keiner körperlichen Dinge und keines durch körperliche Dinge bedingten und bestimmten Raumes; konnten sie ja geschaffen sein und existiren, wenn Gott gar keine körperliche Welt erschaffen hätte[4]). Auch jenes Wort Christi fordert keineswegs, daß ein materieller Himmel vor den Engeln erschaffen worden sei[5]).

1) S. oben S. 533, Note 1. — 2) Vgl. oben §. 268, III.

3) *Luc.* 10, 18. — 4) Vgl. *Suarez*, De Angel. l. 1, c. 3.

5) Denn wenn man auch *Luc.* 10, 18 mit vielen Vätern und alten Exegeten zunächst auf den Fall der Engel, und nicht, wie viele Andere annehmen (vgl. Schanz, Luc.-Ev. zu dieser Stelle), auf den Sturz Satans durch Christus bezieht, so ist es doch nicht nothwendig, deßhalb eine Schöpfung des Himmels vor den Engeln zu behaupten, da ja der Fall auf die Schöpfung folgte. Ueberdies dürfte man selbst den Himmel von dem paradiesischen Zustande, nicht von einem Orte der körperlichen Welt, verstehen.

Hiermit sind im Wesentlichen bereits die Gründe widerlegt, welche man dafür geltend gemacht hat, daß die Engel in einem *späteren* als dem ersten Momente der Schöpfung erschaffen worden seien.

Mit Recht hat sich daher die allgemeine und constante Meinung der Theologen längst dahin festgestellt, daß die Engel *zugleich* mit der materiellen Welt in dem *ersten Momente der Schöpfung* in's Dasein gerufen wurden, und daß daher in dem ersten Verse der Genesis auch die Schöpfung der Engel implicite ausgesprochen sei.

Diese Meinung widerspricht keiner Stelle der heiligen Schrift, sie steht vielmehr besser, als jede andere, mit sämmtlichen Aeußerungen der heiligen Schrift in Einklang[1]).

Für sie spricht auch die Autorität nicht weniger *Väter*[2]); ja es dürften selbst jene Väter, welche man für die vorweltliche Schöpfung der Engel anführt, mit dieser Meinung zum großen Theil nur scheinbar in Widerspruch stehen[3]).

---

1) Das ergibt sich schon aus dem Bisherigen. Die Engel waren schon, als die Fundamente der Erde gelegt wurden und die Sterne am Morgen der Schöpfung das Lob Gottes verkündeten. *Job* 38, 4. 7. Mit Recht erblicken die meisten Ausleger die Engel implicite in dem Himmel des ersten Verses der Genesis erwähnt. Minder sicher ist die Meinung Jener, die unter dem *Lichte* des zweiten Verses die Engel verstehen. Beide Meinungen vereinigen sich, wenn man die Hervorrufung des Lichtes mit dem ersten Moment der Schöpfung selbst zusammenfallen läßt. Vgl. oben §. 268, IV. Ueber Eccli: creavit omnia simul, s. oben S. 37, Note 2 i. f.

2) Illud enim evidenter divinus sermo declarat, neque post sidera productos Angelos, neque ante coelum terramque constitutos. Est enim certa illa et immutabilis sententia, ante coelum ac terram nihil omnino conditarum rerum exstitisse; quoniam in principio creavit Deus coelum et terram, ut illud sit creandi principium, ante quod creatis ex rebus omnino nulla fuerit. *Epiphan.* haer. 45. Ebenso *Theodoret* u. a. bei *Petav.* De Ang. l. 1, c. 15, nr. VI—VIII. Wenn also *Thomas* meinte, alle Griechen seien der Meinung gewesen, daß die Engel vor der sichtbaren Welt erschaffen worden, so hat er zu viel zugestanden. Bei *Augustinus* finden sich in verschiedenen Werken verschiedene Ansichten; doch neigt er sich immer entschiedener zur Meinung von der simultanen Schöpfung. *Junilius Africanus* sagt einfach: In principio conditionis facta sunt coelum, terra, Angeli, aër, aqua. S. *Petavius*, l. c. X—XII.

3) Denn ausdrücklich behaupten sie eigentlich nur die Erschaffung der Engel vor den Bildungen des Hexaëmeron. So urtheilt auch *Palmieri*: Non est tamen necesse, ut secundum opinionem hanc interpretemur eos Patres, qui dicunt Angelos ante omnem creaturam esse creatos, quia creaturae nomine accipi possunt determinatae naturae, quae modo existunt, atque hic intellectus conformior est scripturae. *De Deo creante*, Thes. 22, II.

Dafür spricht die allgemeine Meinung der Theologen[1]) und die Autorität der Kirche selbst: denn der vom Vaticanum wiederholte Ausspruch des vierten Lateranconcils, daß Gott die körperliche und geistige Creatur zugleich, und hierauf den aus Leib und Seele bestehenden Menschen erschaffen habe, ist wohl im Sinne der sententia communis zu verstehen[2]). Ja manche Theologen waren der Meinung, das vierte Lateranconcil habe die simultane Schöpfung der Engel mit der materiellen Welt förmlich entschieden[3]). Das ist nun nach dem Urtheil der Mehrzahl der Theologen[4]) nicht der Fall, da die Absicht des *Lateranense*, wie auch des *Vaticanum*, nicht auf die Entscheidung unserer Controverse, sondern vielmehr auf die Verwerfung manichäisch-origenistischer Irrthümer und auf die Erklärung der Wahrheit gerichtet war, daß alle Wesen ohne Ausnahme von Gott erschaffen, und ihrer Natur nach so erschaffen sind, wie sie jetzt sind[5]). Allein eine Billigung der sententia communis haben die Theologen mit Recht in jenen Aussprüchen der Kirche gefunden[6]).

1) Dicendum est, Angelos non fuisse creatos ante mundum corporeum, sed simul cum ipso. Hanc sententiam theologi communiter amplexi sunt. D. Thomas 1, q. 61, a. 2, et ibi Cajetanus, et omnes moderni, reliqui Scholastici cum Magistro in 2, dist. 2, Alensis, Altissiodorensis et alii, qui de hoc disputaverunt. *Suarez*, De Ang. lib. 1, c. 3, nr. 6. Diese Meinung hat sich immer mehr befestigt und ist allgemein angenommen.

2) Namentlich machen die Theologen das *deinde* geltend, um zu zeigen, daß auch das *simul* von dem Zeitmoment zu verstehen sei.

3) So z. B. *Ferrariensis* in 2 cont. Gent. 83.

4) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 1, c. 3, nr. 14 et ibi citati. *Petavius*, De Ang. l. 1, c. 93, XIII. Zu weit geht Vasquez, wenn er 1. p. disp. 224, c. 3 & 4 nicht nur mit Recht annimmt, das Lateranense IV habe den Moment der Engelschöpfung nicht definirt, sondern auch meint, es könne dies gar nicht von der Kirche definirt werden, da hiezu das genügende Fundament in Schrift und Tradition fehle. Hätte er nur gesagt, die Kirche werde schwerlich diese für die natürliche und übernatürliche Wahrheit minder wichtige Wahrheit je definiren, so könnte man es gelten lassen; dagegen darf nicht zugegeben werden, daß die Kirche unsere Frage, zu deren Entscheidung in Schrift und Ueberlieferung genügende Anhaltspunkte liegen, wenn sie es im Interesse der Vertheidigung der geoffenbarten Wahrheit und des Wohles der Kirche für nothwendig erachten würde, nicht mit unfehlbarer Autorität entscheiden könne. *Suarez*, l. c. nr. 13. Vgl. Bd. I 2, §. 106.

5) So Thomas, welcher Opusc. 23 das Lateranensische Decret auslegt und sagt, Innocenz III. und das Concil habe hier nicht eine neue Definition gegeben, sondern die alte bereits declarirte Wahrheit schützen wollen — et ita etiam est communi sensu Ecclesiae receptum. *Suarez*, l. c. nr. 14 i. f.

6) Es ist daher mindestens temerär, dieser allgemeinen und constanten Meinung der Theologen entgegenzutreten. So urtheilen Gregor von Valentia, Bannez, Suarez u. A.

Der innere Grund für diese sententia communis ist einfach und von einleuchtender Wahrheit. Die Engel bildeten nach Gottes ewiger Weltidee einen integrirenden und hervorragenden Theil des Universums, es ist daher überaus angemessen, daß sie auch zugleich mit dem übrigen Universum geschaffen wurden [1]). Daß bei ihnen als reinen Geistern, nicht wie bei den anorganischen und organischen Wesen der Körperwelt, ein allmäliger Bildungsproceß stattfand, haben wir bereits oben bemerkt. Die kaum faßliche sonderbare Meinung, die hie und da ausgesprochen wurde, daß zuerst eine gewisse ungeschiedene geistige Materie oder eine „Geistessubstanz" erschaffen und aus dieser die Engel gebildet worden seien, ist allgemein verworfen und bedarf keiner Widerlegung [2]).

VII. Alle Engel sind als für sich bestehende geistige Substanzen zumal erschaffen, wie es ihre geistige Natur mit sich bringt. Alle je auftauchenden Meinungen, von einem Bildungsproceß oder von einer Entstehung und Fortpflanzung derselben durch Generation und, in Verbindung damit, von einem Geschlechtsunterschiede der Engel sind Träume einer falschen Gnosis und sowohl mit dem Glauben, als mit der Vernunft unverträglich [3]).

Die Zahl der Engel ist eine bestimmte, aber überaus große, wie Schrift [4]) und Väter†) lehren und die Ver-

1) Angeli enim sunt quaedam pars universi; non enim constituunt per se unum universum; sed tam ipsi, quam creatura corporea, in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam. Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile quod Deus, *cujus perfecta sunt opera,* ut dicitur Deut. 32, 4, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit. *S. Th.* 1, q. 61, a. 3. Noch genauer spricht sich Thomas *De pot.* q. 3, a. 18 aus: Angeli enim non solum sunt considerandi absolute, sed etiam in quantum sunt pars universi. Et haec consideratio eorum in tantum est magis attendenda, in quantum bonum universi praeeminet bono cujuslibet creaturae particularis, sicut bonum totius praeeminet bono partis. Secundum autem, quod considerantur Angeli ut partes universi, competit eis, ut simul cum creatura corporali sint conditi; unius enim totius una videtur productio. Si autem seorsim essent Angeli creati, viderentur omnino alieni ab ordine creaturae corporalis, quasi aliud universum per se constituentes.

2) Vgl. den folgenden Paragraphen.

3) Vgl. *Petavius,* De Ang. l. 1, c. 16, I & II.

4) Jacob schaut Engel als Heerlager Gottes *Gen.* 32, 1. 2. Vgl. auch die Himmelsleiter *Gen.* 28, 12. Miriaden sind bei der Gesetzgebung auf Sinai *Deut.* 33, 2; *Ps.* 67, 18. Ebenso erscheinen sie in großer Menge bei Christi Geburt *Luc.* 2, 13; statt der zwölf Apostel würden zwölf Legionen Engel Christus vertheidigen, wenn er wollte, *Matth.* 26, 53. In zahlloser Menge um-

nunft aus der Größe Gottes und der Analogie seiner uns bekannten Werke schließen kann[1]).

---

geben sie den Thron Gottes *Job* 1, 6 sq.; *Dan.* 7, 10.; *Apoc.* 5, 11; 12, 7. So kommen sie auch mit dem Weltrichter am jüngsten Tage *Matth.* 16, 27; 24, 31; 25, 31; *Judas* 14. Vermöge der Gemeinschaft der Heiligen treten wir im Reiche Christi mit vielen tausend Engeln in Gemeinschaft. *Hebr.* 12, 22. Zumeist mit Beziehung auf die Engel wird Gott Herr der Herrschaaren genannt. Vgl. Bd. 3, II, 3.

†) Als Beispiel möge dienen: *Cyrill. Hieros.* Cat. 15, 24. *Quando autem venerit*, inquit, *Filius hominis in gloria sua, et omnes Angeli cum eo.* Vide homo, quam multis testibus judicium ingrederis; aderit tunc universum hominum genus. Cogita igitur quam numerosa sit Romanorum ratio, reputa qualis barbarorum nunc in vivis degentium multitudo, et quam magna ante centum annos ex vivis excesserit; pensa ante annos mille quanta sepulta sit. Revolve animo qui ab Adamo usque in praesens diem exstiterunt. Ingens quidem multitudo, adhuc tamen parva, plures namque Angeli. Hi sunt nonaginta novem oves illae, cum una tamen sit humanum genus. Nam pro magnitudine locorum quorumlibet, incolarum aestimandus est numerus. Terra universa puncti instar est in medio unius coeli: tantamque coelum, quod illam ambit, incolentium multitudinem continet, quantam ipsum habet amplitudinem, et coeli coelorum omni aestimatione superiorem numerum complectuntur, scriptum est siquidem: *Mille millia ministrabant ei, et decies millies dena millia assistebant ei;* non quod eo solo numero finiatur multitudo, sed quod ampliorem exprimere propheta non potuerit. Die Vorstellung, welche sich Cyrill mit den Alten von den Räumen des Himmels und dem Verhältniß der Engel zu ihnen machte, ist hier gleichgiltig; sein betreffendes Argument bleibt übrigens unter allen Umständen richtig, insofern die Größe der sichtbaren Welt eine Analogie für die Größe der unsichtbaren ist. Die Anwendung der Parabel von dem einen und den neunundneunzig Schafen, *Matth.* 18, 12; *Luc.* 15, 4, kommt sehr häufig bei den Vätern vor. Supernorum civium numerus, sagt Gregor d. Gr., infinitus et definitus exprimitur, ut qui Deo est numerabilis, esse hominibus innumerabilis demonstretur. *Moral.* 17, 13 (al. 9.)

1) Thomas, der sich *S. Th.* 1, q. 50, a. 3 zunächst auf die Autorität der Schrift und Väter stützt, macht für die große Zahl der Engel das auf die damaligen astronomischen Vorstellungen gegründete Argument geltend, daß, sowie die incorruptiblen Körper die corruptiblen unermeßlich an Dimension übertreffen, es auch entsprechend sei, daß die geistigen Substanzen die materialen unvergleichlich an Zahl übertreffen. In dieser Form hat das Argument für uns keine Bedeutung mehr, wohl aber in der bereits in der vorhergehenden Note angegebenen allgemeinen Fassung. Daß die Zahl der Engel größer, als die der Menschen ist, folgern die späteren Theologen auch aus der sehr allgemein angenommenen Wahrheit, daß jeder Mensch einen, selbst mehrere Schutzengel habe, die Schutzengel aber nur aus den niederen Ordnungen der Engel genommen seien. — Andere glaubten umgekehrt es wahrscheinlich machen zu können, daß die Zahl der Engel nicht so groß sei, als die der Menschen: denn nach *Apoc.* 12, 4 sei der dritte Theil

VIII. Schrift und Ueberlieferung bezeugen nicht nur, daß Gott eine große Menge von Engeln erschaffen hat, sondern auch daß unter der Menge dieser Engel eine Mannigfaltigkeit und eine Ordnung besteht, wie dieses auch die Vernunft aus der Vollkommenheit Gottes und dem Zwecke der Creaturen [1]) überhaupt, sowie aus der Analogie der uns bekannten Welt [2]) zu schließen vermag. Insbesondere sind verschiedene Klassen oder Ordnungen von Engeln. Dieses ist in der heiligen Schrift [3]) und in der constanten und allgemeinen

der Engel gefallen; diese würden durch die seligen Menschen ersetzt; nach dem Worte Christi aber, daß verhältnißmäßig wenige Menschen selig werden, *Matth.* 20, 16, sei anzunehmen, daß die Zahl der Verlorenen mehr als zwei Drittel aller Menschen betrage. Allein in dieser Argumentation sind, wie wir später an den betreffenden Orten sehen werden, alle Prämissen ungewiß. Doch genug davon. Nur Einen Einwand gegen die Vielheit der Engel wollen wir noch erwähnen. Man hat nämlich gesagt, je vollkommener ein Wesen sei, um so mehr nähere es sich der Einheit Gottes; daher vertrage sich die Vielheit nicht mit der Vollkommenheit der Engel. Der heil. Thomas antwortet, dieses sei wahr bezüglich der inneren Einheit oder Einfachheit, stehe aber nicht im Wege, daß so vollkommene Wesen in großer Zahl vorhanden seien. Ex hoc quod natura angelica est Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de multitudine in sui compositione, non autem ita quod in paucis salvetur. *S. Th.* 1, q. 50, a. 3, ad 2. Fügen wir bei, daß einzig zu sein dem Unendlichen allein eigen ist, daß dagegen die vollkommensten Geschöpfe in größter Zahl nur unvollkommen die unendliche Vollkommenheit Gottes abzuspiegeln vermögen.

1) Es treten hier dieselben vernünftigen Gründe, welche für die Einheit der Welt und die Mannigfaltigkeit und die Ungleichheit der Geschöpfe in ihr geltend gemacht werden, für die Engel insbesondere ein. Vgl. oben §. 266; insbesondere die S. 176, Note 2 angeführte Stelle des heil. Thomas *S. Th.* 1, q. 47, a. 2.

2) Wie sollte, da in der sichtbaren Welt eine so große Mannigfaltigkeit verbunden mit einer so schönen Ordnung herrscht, es nicht ebenso in der unsichtbaren Welt der Engel sein?

3) Der Engel im Allgemeinen erwähnen viele zum großen Theile bereits angeführte Stellen. Michael, der *Dan.* 10, 13 unus de principibus primis genannt ist, wird *Judae* 9 als Erzengel bezeichnet. (Cum Michael Archangelus cum diabolo disputans, altercaretur de Moysi corpore.) „Des Erzengels" gedenkt *1 Thess.* 4, 15 beim jüngsten Gericht: In jussu et in voce Archangeli. Dem aufgefahrenen, zur Rechten Gottes sitzenden Christus sind nach *1 Petr.* 3, 22 unterworfen alle Engel, Gewalten und Kräfte: subjectis sibi angelis, et potestatibus et virtutibus — ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων. Ebenso Paulus *Eph.* 1, 20. 21: Suscitans illum a mortuis, et constituens ad dexteram suam in coelestibus, supra omnem principatum (ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς), et potestatem (ἐξουσίας), et virtutem (δυνάμεως), et dominationem (κυριότητος), et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro. Daß aber die hier genannten Namen nicht unpersönliche Kräfte sind, wie schon Beza und nach ihm viele protestantische Ausleger behaupteten, ergibt sich nicht nur aus der traditionellen Auslegung, sondern

Ueberlieferung der Kirche[1]) so klar enthalten, daß die Existenz solcher verschiedenen Klassen oder Ordnungen der Engel

---

auch aus der Stelle selbst, da die Erhebung Christi über alle himmlischen Mächte, welche Namen sie immer tragen, unmöglich von unpersönlichen Kräften und Wirksamkeiten gemeint sein kann. Jeder beßfallsige Zweifel wird durch *Col.* 1, 16 beseitigt: Quoniam in ipso (Filio) condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni (θρόνοι), sive dominationes (κυριότητες), sive principatus (ἀρχαί), sive potestates (ἐξουσίαι); omnia per ipsum et in ipso creata sunt: denn Gegenstand der Schöpfung sind für sich bestehenden Substanzen, und zwar sind die hier genannten offenbar die vollkommensten Substanzen. Die Cherubim werden ausdrücklich genannt als Wächter vor dem Paradiese, welche dem gefallenen Menschen den Zugang zum Lebensbaum wehren, *Gen.* 3, 24; sodann in der Vision des Ezechiel (Kap. 10) als Träger des Thrones des aus dem Tempel ausziehenden Herrn. Sie sind identisch mit den vier Lebendigen (חיות, ζῶα, animantia) in der ersten Vision *Ezech.* 1, 5 cf. 10, 20. Zwei Cherubsbilder waren über der Bundeslade und der Sühnstätte auf Gottes Anordnung in der Stiftshütte, *Exod.* 25, 18 sq. cf. *1 Reg.* 4, 4 und im Tempel; Cherubsbilder zierten den Eingang in's Allerheiligste und die Wände des Tempels *3 Reg.* 6, 23 sq. Vgl. auch *2 Par.* 3, 7 ff. So singt auch der Psalmist von den Cherubim, den Trägern der göttlichen Herrlichkeit: Et ascendit super Cherubim et volavit. *Ps.* 17, 11 cf. *2 Reg.* 22, 11. So vergleicht auch Ezechiel den König von Tyrus in seiner Herrlichkeit mit einem Cherub im Allerheiligsten des Tempels. *Ezech.* 28, 14. Die *Apocal.* 4, 6; 5, 11. 14; 6, 1—7; 7, 11; 14, 3; 15, 7; 19, 4 erwähnten Lebendigen sind mit den Lebendigen oder den Cherubim Ezechiels, überhaupt des alten Testamentes identisch. Zwei Seraphim werden nur *Is.* 6, 2—6 erwähnt; sie stehen zunächst am Throne Gottes und singen einander das dreimal Heilig zu; einer von ihnen reinigt die Lippen des Propheten mit dem Glühstein. Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum . . . Seraphim stabant super illud: sex alae uni, et sex alae alteri . . . Et clamabant alter ad alterum et dicebant: Sanctus, sanctus, sanctus . . . Et volavit ad me unus de Seraphim, et in manu ejus calculus . . . de altari. Et tetigit os meum, et dixit etc.

1) Daß die erwähnten Namen der heiligen Schrift verschiedene Klassen von Engeln bezeichnen, ist seit den ältesten Zeiten die Lehre der Väter, und zwar reden sie davon in solcher Weise, daß es offenbar ist, daß es sich hier nicht um eine subjective Auslegung der Schrift oder um eine theologische Speculation, sondern um eine unbestrittene und allgemein anerkannte Wahrheit des christlichen Glaubens handelt, wie denn dieselbe auch Glaube des Volkes Israel gewesen. Auch die Entstellungen und falschen Speculationen der Gnostiker, wie der Rabbinen, sind Zeugnisse für diesen allgemeinen Glauben. Eine reiche Sammlung patristischer Zeugnisse gibt Petavius De Angel. l. c. c. 1. Heben wir nur einige hervor. Ignatius M. *Ad Trall.* 5 weist als auf eine bekannte Sache gelegentlich auf die Ordnungen der Engel hin — καὶ γὰρ ἐγὼ, οὐ καθότι δέδεμαι, καὶ δυνάμενος (νοεῖν) τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς, καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικὰς, ὁρατά τε καὶ ἀόρατα. — Zur Widerlegung des Wissensstolzes der Gnostiker sagt Irenäus Adv. haer. 2, 30: sie vermöchten

als katholische Glaubenswahrheit bezeichnet werden muß. Daß solcher Klassen oder Ordnungen der Engel gerade neun sind,

---

nicht das geringste der Werke Gottes vollkommen zu begreifen, und fährt dann fort: Quid autem illa, quae super coelum, et quae non praetereunt, quanta sunt, Angeli, Archangeli, Throni, Dominationes, Potestates innumerabiles? Darauf zeigt er, daß alle diese vom einzigen und höchsten Gott erschaffen, nicht von einem untergeordneten Demiurgen hervorgebracht sind. Dann redet er die Gnostiker an: Enarrent numerum Angelorum, et ordinem Archangelorum, demonstrent Thronorum sacramenta, et doceant diversitates Dominationum, Principatuum, et Potestatum atque Virtutum. Daß aber diese verschiedenen Klassen himmlischer Geister existiren, fährt Irenäus fort, wissen wir aus der Offenbarung. Quoniam enim sunt in coelis spirituales conditiones, universae clamant scripturae et Paulus autem testimonium perhibet, quoniam sunt spiritualia, usque tertium coelum raptum se esse significans. Aehnlich Cyrill von Jerusalem, wo er zeigt, daß das Geheimniß der ewigen Zeugung des Sohnes auch die Engel nicht begreifen. Si fieri posset, ut quispiam in primum coelum ascendens, et Angelorum qui illic sunt statum comprehendens, et accedens ad eos interrogaret, quomodo Deus filium suum genuit, forte dicerent: habemus supra nos majores et superiores alios, illos interroga. Ascende ad secundum, tertiumve coelum; perveni, si potes, usque ad Thronos, Dominationes, Principatus et Potestates; ac si quis etiam, quod impossibile est, ad illos usque pervenerit, ipsi quoque hujus rei enuntiationem detrectaturi sunt; neque enim exploratum habent. Atque ergo semper admiratus sum temerariorum illorum curiositatem, qui per opinionem religionis in impietatem praecipitantur. Thronos enim et Dominationes, quae Christi effecta sunt, Principatus et Potestates incompertes habentes, ipsum creatorem curiosius inquirere adgrediuntur. Dicito mihi primum, o audacissime, quid Thronum inter Dominationemque intersit, tumque ea, quae Christi sunt, inquire; dic mihi, quid sit Principatus, quid Potestas, quid Virtus, quid Angelus; et tum conditorem curiosius indagato: *omnia* enim *per ipsum facta sunt. Catech.* 11, XII. Diese Zeugnisse genügen, um zu beweisen, daß das Alterthum die verschiedenen in der heiligen Schrift enthaltenen Namen von verschiedenen Ordnungen der himmlischen Geister verstand, daß es dieselben als Geschöpfe Gottes betrachtete, daß es die Kenntniß von ihnen auf die Offenbarung zurückführte. Andere Zeugnisse von Athanasius, Basilius, Ephiphanius, Titus von Bostra, Didymus, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Theodoret, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus u. s. w. bei *Petavius* l. c. Nichts kann daher von größerer Unwissenheit zeugen, als die Behauptung, die Lehre von den verschiedenen Ordnungen der Engel im Allgemeinen sei erst späteren Ursprungs, sei etwa auf Dionysius Areopag. oder auf Gregor d. Gr. zurückzuführen. Was die Väter so einmüthig lehren, ist auch durch die kirchlichen Liturgien bezeugt. Man denke nur an den Schluß der Praef. de Trin., das Te Deum, die Antiphon zum Magnificat des Allerheiligen-Festes, die Lection aus Hom. 34 in Ev. des heil. Gregor d. Gr. am Feste des heiligen Erzengels Michael.

und daß dieselben wiederum in drei Hierarchien mit je drei Chören[1]) zerfallen, ist nicht von derselben Gewißheit[2]),

1) Diese genaueren Eintheilungen werden von Manchen auf den Vulgo-Areopagiten und auf Gregor d. Gr. zurückgeführt. Allein diese stützten ihre Lehre nicht nur auf die heilige Schrift, sondern es kann keinem Zweifel unterliegen, daß sie auch bereits eine deßfallsige Tradition vor sich hatten, wie denn der Areopagite ausdrücklich sich auf seinen Lehrer beruft. Daß aber die Schriften des Areopagiten Schriften eines orthodoxen und hoch angesehenen Lehrers spätestens aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts sind, kann keinem Zweifel unterliegen. Daß die Namen aus der apostolischen Zeit, Johannes Ev. inbegriffen, an welche die Adressen der Briefe gerichtet, und der Name des Areopagiten selbst keineswegs Fälschungen, sondern symbolische Namen seien, haben neuerdings Hipler (Dionys der Areop. Regensb. 1861) und Nirschl (vgl. dessen Patrol., Bd. 1, §. 127) zu begründen gesucht. Gewiß ist, daß neun verschiedene Namen himmlischer Geister in gewissen Gruppen von der Schrift genannt und als solche auch von der Tradition anerkannt werden; vgl. z. B. die in der vorhergehenden Note angeführte Stelle aus der eilften Katechese Cyrill's von Jerusalem, wo sieben Engelklassen, mit Ausnahme der Cherubim und Seraphim, angeführt werden; daß aber auch letztere Engel seien, ist allgemeine und constante Tradition. Auch nach der Schrift sind die Cherubim und Seraphim als persönliche, überaus erhabene geistige Wesen aufzufassen, wie dieses auch ihre Erscheinung in Menschengestalt anzeigt, während die sonst ihnen beigegebenen Symbole, die vier Angesichte, die vielen Augen, die sechs Flügel, wie ihre Namen, Fülle der Erkenntniß und Brand der Liebe, ihre geistigen Eigenschaften ausdrücken. Die mannigfaltigen, oft höchst willkürlichen etymologischen, naturalistischen, mythologischen und symbolischen Erklärungen namentlich der Cherubim sind nicht nur vom Standpunkt des Glaubens, sondern auch von dem einer gesunden Wissenschaft aus zu verwerfen. Vgl. hierüber Holzammer im Kath. 1858, I. S. 253 ff. Schäfer, das. 1880, I, S. 384 ff. Scholz, Theol. d. A. T. II, S. 40 ff. Zschokke, Theol. d. Proph. S. 250. Reinke, Beitr., Bd. 8. Knabenbauer, St. v. M. L. 1879, Bd. 8, S. 271. Die protest. Lit. s. bei Schäfer a. a. O.

2) Das sprechen die heiligen Väter selbst aus. Et esse itaque Sedes, Dominationes, Principatus, Potestates in coelestibus, firmissime credo, et differre inter se aliquid indubitata fide teneo: sed, quo me contemnas, quem magnum putas esse doctorem, quaenam ista sint, et quid inter se differant, nescio. Nec ea sane ignorantia periclitari me puto, sicut inobedientia, si Domini praecepta neglexero; et ideo puto Spiritu Dei per auctores nostros, scriptores sanctorum eloquiorum, non plene exposita, sed raptim tacta atque perstricta; ut si cui forte tali quales nos sumus, per altiorem revelationem aliquid hujusmodi fuerit demonstratum, non se inferiores esse credat eos, per quos vobis canonicarum Scripturarum sancta praeconia ministrata sunt. Quantum enim quisque sciendo profecerit, tanto se infra litteras illas inveniet, quas Deus supra omnia humana corda substituit. Non enim opus est *plus sapere, sed sapere ad temperantiam, sicut Deus partitus est mensuram fidei.* (*Rom.* 12, 5.) *Augustin.* ad Orosium contra

jedoch durch eine so constante und allgemeine Tradition be-

Prisc. et Orig. c. 11. Aehnlich spricht sich Augustin *Enchirid.* c. 58 aus. Die Existenz der Ordnungen der Engel im Allgemeinen und die göttliche Wahrheit der deßfallsigen Aussprüche der heiligen Schrift ist ihm Glaubensartikel; die nähere Auslegung ist ihm nicht von gleicher Gewißheit. Der heil. Augustinus steht aber hierin nicht allein, sondern es stimmen mit ihm im Grunde alle Väter überein. Namentlich begegnen wir bei ihnen oftmals der Bemerkung, daß man nicht wisse, ob es nicht außer den in der heiligen Schrift genannten noch andere Ordnungen himmlischer Geister gebe, und ob man nicht darauf in *Eph.* 1, 21 die Worte: et omne nomen quod nominatur, non solum in hoc saeculo, sed et in futuro, beziehen müsse. So sagt z. B. Chrysostomus De Incomprehensibili hom. 4: Sunt enim, sunt et aliae virtutes, quarum ne nomina quidem novimus . . . Sunt enim Angeli, et Archangeli, et Throni, et Dominationes et Principatus et Potestates. Sed non solum isti sunt coetus in coelis: verum infinitae gentes, et nationes ineffabiles, quas nulla potest explicare oratio. Et unde constat plures iis alias esse virtutes, quarum ne vocabulo quidem novimus? Nimirum quia illa dixit Paulus et hoc asseveravit alterum, cum sic de Christo loquitur: Sedere ipsum fecit supra omnem principatum, et potestatem et virtutem, et omne nomen, quod nominatur, non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro. Videtis, uti sint aliqua nomina, quae manifesta illic erunt, cum sint ignota modo. — Allerdings konnte der Apostel selbst bezüglich der Engel so sich ausdrücken, wenn auch keine anderen als die neun Chöre wären, die er ja nicht alle genannt hatte. Allein diese und ähnliche Stellen beweisen, daß die Väter bezüglich der Zahl und Beschaffenheit der Chöre der Engel im Einzelnen keine apodictischen Behauptungen aufstellen. Und damit stimmt auch der Areopagite überein. Hierarch. coelest. c. 6 leitet er seine Auseinandersetzungen mit den Worten ein: Quantae quidem sint et quales supercoelestium essentiarum (οὐσίας, so nennt er vorzugsweise die Engel; wenn er sie auch δυνάμεις, ἐνεργείαι nennt, so spricht er ihnen damit die Substantialität nicht ab), et quo pacto earumdem sacri ordines initientur, solum exacte nosse censeo divinum illum, a quo consecrantur, principatum. Statt der Neunzahl, die übrigens nicht blos bei dem Areopagiten, sondern auch bei anderen, z. B. bei Chrysostomus, vorkommt, zählen andere Väter nur fünf, wieder andere sieben Ordnungen auf, indem sie entweder die Cherubim und Seraphim, die sie vielleicht in den Thronen einschlossen, oder mit denselben identisch hielten, oder auch außerdem die Engel und Erzengel, vielleicht als bloße Amtsnamen, nicht aufzählten. Jedenfalls steht fest, daß weder die Zahl, noch die Rangordnung der Engelchöre, noch deren Eigenthümlichkeit im Einzelnen mit Glaubensgewißheit feststeht. Das bezeugt auch Thomas, indem er z. B. *S. Th.* 1, q. 108, sowohl die vom Areopagiten, als die von Gregor d. Gr. gewählte, in einem Punkt von einander abweichende Ordnung, für probabel erklärt. So lehren auch fast einmüthig alle späteren Theologen, daß zwar ein Unterschied und eine Rangordnung der Engelchöre Glaubensgewißheit habe, nicht aber Zahl und nähere Beschaffenheit derselben. Quod enim, schreibt Mazzella, 1, in Angelis generatim sit ordo inferiorum et superiorum, secundum varios dignitatis gradus, *ex fide* certum est, uti docet

zeugt[1]), daß es vermessen wäre, von dieser Lehre abzuweichen.

Mindere Uebereinstimmung besteht bezüglich der Eigenthümlichkeit dieser Hierarchien und Chöre der Engel und ihrer Rangordnung im Einzelnen[2]).

Es werden aber nicht nur Klassen und Rangordnungen der Engel, sondern auch einzelne Engel in der heiligen Schrift erwähnt und, dem klaren Wortsinn der Schrift entsprechend, von der Ueberlieferung als besonders bevorzugte Engel genannt[3]); so Michael, Gabriel und Raphael, und die sieben Engel, welche vor

---

Suarez (De Angel. l. 1, c. 13, nr. 2); *Valentia* (t. 1, d. 4, q. 1, p. 3) etc. Petavius urtheilt am Schluß seiner Darlegung der beßfallsigen Zeugnisse der Väter: Ex horum igitur opinione Patrum non est certus exploratusque numerus angelicorum ordinum ac nominum, neque qui ex scripturis utcunque colligitur, novenaria summa comprehenditur.

1) Dafür spricht, daß die heilige Schrift eben neun verschiedene Namen von Engelchören nennt. Allerdings ist es nicht absolut gewiß, ob nicht einige dieser Namen nur verschiedene Bezeichnungen für dieselbe Sache sind; allein es scheint der Dignität des Wortes Gottes mehr zu entsprechen, wenn man einen jeden Namen als Bezeichnung einer Ordnung betrachtet, obwohl einige dieser Namen auch in einem allgemeineren Sinne gebraucht werden. Die seit Dionys und Gregor d. Gr. fast allgemein recipirte Eintheilung in drei Hierarchien und neun Chöre hat jedenfalls eine hohe Autorität für sich. Beide schrieben unabhängig von einander, und es spricht alles dafür, daß sie sich hiebei nicht lediglich auf subjective Exegese und Speculation, sondern auf die Ueberlieferung und den allgemeinen frommen Glauben stützten; wie dies auch der Areopagite De coelesti hierarchia c. 1 durch die Worte andeutet: Substantias coelestes omnes theologia novem explanatoriis nominibus appellavit: has divinus noster initiator (ἱεροτελεστής) in tres ternarias distinxit distributiones. Wenn Gregor M. in der bekannten Stelle (Homil. 34 in Ev.) sich auf die heilige Schrift stützt, so ist dadurch das traditionelle seiner Exegese nicht ausgeschlossen, vielmehr nach den Principien des heil. Gregor d. Gr. vorausgesetzt. Die Neuntheilung ist von allen Theologen, von der Kirche in ihren Liturgien und von dem allgemeinen frommen Glauben adoptirt. Vgl. *Suarez*, De Angelis l. 1, c. 13.

2) Darüber unten §. 283, III.

3) Daß in den betreffenden Stellen von einzelnen bestimmten Engeln die Rede ist, ist nach den Worten und der traditionellen Auslegung der heiligen Schrift nicht zu bezweifeln, obwohl es möglich wäre, daß derselbe Name verschiedenen Engeln beigelegt würde. Was die Namen der Engel überhaupt betrifft, so bedarf es kaum der Erwähnung, daß die heilige Schrift diese Namen der menschlichen Sprache entlehnt und den Engeln beigelegt hat, um sie dadurch für uns Menschen kennbar zu machen.

dem Throne Gottes stehen[1]). In Apokryphen, theilweise auch von Vätern werden Namen von Erzengeln oder Himmelsfürsten

1) Michael wird in der Vision des Propheten Daniel von Gabriel als einer der obersten Fürsten Dan. 10, 13 und als Fürst und Helfer Israels Dan. 10, 21 bezeichnet. Als solcher wird er am Ende der Zeit für die Söhne des Volkes Gottes einstehen, um sie zum ewigen Leben zu retten. *Dan.* 12, 1 ff. *Judae* 9 wird er Erzengel genannt und von ihm gesagt, daß er den Leichnam Mosis schützte. In der Apokalypse des heil. Johannes (12, 7) heißt es: Et factum est praelium magnum in coelo: Michael et angeli ejus praeliabantur cum dracone, et draco pugnabat et angeli ejus. Was Gabriel (Held, Mann Gottes) betrifft, so ertheilt der Herr ihm den Befehl, dem Daniel das prophetische Gesicht über die orientalischen und griechischen großen Reiche zu erklären. *Dan.* 8, 16. Wiederum erscheint Gabriel dem Propheten Daniel und belehrt ihn über die 70 Jahrwochen und die Ankunft und das Werk des Messias *Dan.* 9, 21 sq. und nochmals belehrt er ihn über die Zukunft seines Volkes *Dan.* 10, 5 ff. Zu Zacharias spricht der Engel bei Verkündigung des Vorläufers: Ego sum Gabriel, *qui asto ante Deum*: et *missus sum* loqui ad te. *Luc.* 1, 19. Derselbe Engel Gabriel, von Gott gesendet, bringt Mariä die Botschaft *Luc.* 1, 26. Der den jungen Tobias begleitende Engel (cf. *Tob.* 5, 6) spricht: ..., Misit me Dominus . . . Ego enim sum *Raphael*, *Angelus*, unus *ex septem*, *qui astamus ante Dominum*. *Tob.* 12, 14. 15. Diese vor dem Herrn stehenden sieben Engel betrachten nicht wenige Ausleger als identisch mit den sieben Geistern, von welchen Ap. 1, 4 sq. geschrieben ist: Joannes septem ecclesiis . . . Gratia vobis et pax ab eo qui est, et qui erat et qui venturus est, et a septem spiritibus, qui in conspectu throni ejus sunt, et a Jesu Christo. So neuerdings auch *Palmieri* l. c. p. 214. Andere halten diese sieben Geister für die sieben Gaben des heiligen Geistes (*Is.* 11, 2. 3) und diese für eine Bezeichnung des heiligen Geistes selbst. Noch andere betrachten diese sieben Geister als die Schutzengel der sieben kleinasiatischen Gemeinden; aber mit Unrecht. Jedenfalls haben die Schutzgeister dieser Gemeinden, wenn man auch dieselben, und nicht die Bischöfe, in den sieben Sternen in der Hand Christi (*Ap.* 1, 16) symbolisirt finden wollte, mit jenen sieben Himmelsfürsten, zu denen Raphael gehört, nichts gemein. Eher kann man in letzteren die Vollstrecker der göttlichen Rathschlüsse, die durch die sieben Hörner und Augen gesinnbildeten sieben Geister, qui sunt spiritus Dei missi in omnem terram, *Ap.* 5, 6, verstehen und mit diesen wiederum die sieben Engel mit den Posaunen *Ap.* 8, 6, und mit den Zornesschaalen *Ap.* 16, 1 für identisch halten. Sie wären dann sieben besonders auserwählte Engel, deren Gott sich vorzugsweise zur Ausführung seiner großen und außerordentlichen Rathschlüsse bezüglich der ganzen Menschheit, insbesondere des Volkes Gottes im alten und der Kirche im neuen Testamente, bedient. Welchen Ordnungen diese Engel, insbesondere die mit Namen genannten, zugehören, wurde vielfach controvertirt. Das geschah namentlich bezüglich Michaels. Indem man nämlich *Ap.* 12, 7 von dem ursprünglichen Kampfe bei dem Falle der Engel verstand, betrachtete man Michael als den höchsten der nicht gefallenen Engel und somit als einen aus dem Chor der Seraphim. Da aber die höchsten Chöre der Engel (die assistentes) nach einer

genannt, welche die heilige Schrift nicht kennt. Allein die Kirche hat den Gebrauch aller Engelnamen, die nicht in der heiligen Schrift enthalten sind, verboten [1]).

§. 283.

Theologische Erörterungen über die Einheit und den Unterschied der Engel, ihrer Chöre und Hierarchien.

Auf Grund der in Schrift und Tradition enthaltenen Andeutungen stellen und beantworten die Theologen eine Reihe von Fragen [2]), von denen wir die wichtigsten kurz besprechen wollen.

---

weitverbreiteten Meinung nicht gesendet werden, so glaubte man, jener Michael, von dem im alten Testamente als dem Schützer Israels die Rede ist, und den die Kirche als ihren Patron und als besonderen Patron der abgeschiedenen Seelen verehrt, könne nicht jener höchste der treuen Engel sein, von dem die Apokalypse rede. Diese Schwierigkeit glaubt Suarez dadurch lösen zu können, daß er den Erzengel von jenem Seraph unterscheidet und annimmt, ersterer sei von letzterem gesendet und trage dessen Namen. Andere lösen diese Schwierigkeit viel einfacher, indem sie annehmen, auch die höchsten Engel könnten gesendet werden, wie ja auch eine Seraph die Lippen des Propheten mit glühender Kohle reinigte, was Suarez u. a. auch einem niederen, den Seraph vertretenden Engel zuschreiben. Noch einfacher löst sich die Sache, wenn man mit vielen der besten Ausleger annimmt, daß sich Ap. 12, 7 nicht auf den Engelfall, sondern auf die Kämpfe der Kirche, besonders in der letzten Zeit, bezieht, was offenbar auch dem heiligen Texte — man vgl. nur Vers 8 u. 9 — entsprechender ist.

1) Solches geschah durch Papst Zacharias auf der römischen Synode v. 745 gegen die vom heil. Bonifatius verklagten häretischen Bischöfe Clemens und Adalbert, in specie bezüglich eines von letzterem herrührenden häretischen Gebetes, worin die Worte vorkommen: Precor vos, et adjuro vos, et supplico me ad vos, angele Uriel, angele Raguell, angele Tubuel, angele Michael, angele Inias, angele Tubnas, angele Sabaoc, angele Simiel. Papst und Synode erklärten, außer Michael seien das nicht Namen von Engeln, vielmehr wohl von Dämonen; der Christ kenne nicht mehr als drei Engelnamen: Michael, Gabriel, Raphael. Hefele, Conc.-Gesch., Bd. 3, S. 506. Dasselbe Verbot wiederholt das von der Aachener Synode v. 789 angenommene Capitular Carl's d. Gr., c. 16, welches sich auf c. 35 der Synode von Laodicäa beruft. Hefele, Conc.-Gesch., Bd. 3, S. 623. Diese Berufung ist nicht ganz genau, da letztere Synode nur einen ungeeigneten Engelcultus verwirft, aber speciell von Engelnamen nicht handelt. Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 1, S. 743. Ueber andere Engelnamen s. Oswald, Angelologie, S. 74.

2) Es war nicht unberechtigte Neugierde und spitzfindiges Grübeln, sondern Frömmigkeit und wissenschaftlicher Ernst, wenn die großen Scholastiker sich mit solchen Fragen beschäftigten, welche, selbst wenn wir sie nicht vollkommen und mit voller Gewißheit lösen können, zur Klärung und Vertiefung unserer theologischen Erkenntniß dienen und der frommen Betrachtung reichen Stoff bieten.

I. Hier erhebt sich zuerst die Frage, ob sich jeder einzelne Engel von dem anderen der Species, oder nur der Zahl und dem Grade der Vollkommenheit nach unterscheide; m. a. W. ob jeder einzelne Engel für sich eine eigene Species bilde [1]).

Bezüglich dieser Frage gibt es drei Hauptmeinungen: 1. daß alle Engel nur Eine Species bilden, also sich von einander nur der Individualität, nicht aber der Art nach unterscheiden [2]); 2. daß

Wenn daher in solchen Materien Rückhalt und Vorsicht doppelt geboten ist, wenn wir gern mit einem heil. Augustinus (s. oben S. 543, Note 2) unsere Unwissenheit bekennen und bezüglich mancher Punkte mit dem heil. Bernhard sagen müssen: Videntur Patres de hujusmodi diversa sensisse, nec mihi perspicuum est, unde alterutrum doceam et nescire me fatear; sed et vestris profectibus non multum conferre arbitror harum rerum notitiam (In Cant. sermo 5); so wäre es doch sehr gefehlt, die tiefsinnigen und in vieler Beziehung überaus lehrreichen Speculationen der Scholastiker zu ignoriren oder gering zu schätzen.

1) Utrum Angeli differant specie, *S. Th.* 1, q. 50, a. 4. Es handelt sich hier selbstverständlich nur um die ontologische, nicht um die rein logische Frage: denn daß man unter dem Gattungsbegriff Engel die Hierarchien als Arten, die Chöre als Unterarten, die einzelnen Engel als Individuen dieser Unterarten zusammenfasse, hat ebenso wenig einen Anstand oder eine Schwierigkeit, als daß man die logische Gattung „Geschöpfe" mit dem Lateranense IV in die drei Hauptarten der Geschöpfe, Engel, Körper, Menschen, zerfallen läßt. Daß aber dasjenige, was wir begrifflich unterscheiden, nicht nothwendig auch sachlich unterschieden ist, folgt daraus, daß wir die Dinge nach der Natur unseres Intellectes erfassen, dem Grundsatze gemäß, daß das Erkannte in dem Erkennenden nach der Weise des Erkennenden ist (vgl. Bd. 3, §. 141, insbes. III), wie dieses Thomas speciell bezüglich unserer Erkenntniß von den Engeln *S. Th.* 1, q. 50, a. 2 folgendermaßen näher erklärt: Non est . . . necessarium quod ea, quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus; quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales, quae sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro, quam sunt in seipsis. Substantiae autem angelicae sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas secundum quod sunt in seipsis, sed per modum suum secundum quod apprehendit res compositas.

2) So namentlich Toletus In *S. Th.* 1, q. 50, a. 4, der sich für diese seine Meinung auf Albertus M., Wilhelm von Paris, auch auf Scotus, Durand und Heinrich von Gent, wenigstens insofern sie die thomistische Meinung bekämpfen, und endlich auf Bonaventura beruft, der diese Meinung für die probablere hält. Hören wir ihn: Circa hoc, sagt er, duplex est opinio, et utraque probabilis. Una est, quod in Angelis diversitas est circa speciem, et etiam secundum genera subalterna, ut hierarchia sit quasi unum genus, et ordines faciant species; et ad hoc ponendum moti sunt tum propter divinae bonitatis ostensionem, tum propter simile in aliis creaturis, tum

zwar ein Theil der Engel von einem anderen Theile derselben, namentlich die Engel der verschiedenen Ordnungen, nicht aber alle Engel derselben Ordnung, von einander specifisch verschieden seien[1]); 3. daß alle Engel ohne Ausnahme sich von einander specifisch unterscheiden. Die Anhänger dieser dritten, der thomistischen Meinung, theilen sich wieder in eine strengere und eine minder strenge Richtung. Erstere hält einen nur numerischen und nicht zugleich specifischen Unterschied zwischen den Engeln für absolut unmöglich, weil der Natur der Dinge widersprechend[2]), während letztere nur behauptet, daß alle Engel sich nach Gottes freier und congruenter

---

etiam propter gradus repertos in ipsis Angelis. Cum enim Angeli ejusdem ordinis aliquo modo se excedant, videtur quod Angeli diversorum ordinum et hierarchiarum adeo se excedant, quod etiam habeant in specie et in genere diversitatem. Alia positio est, quod omnes Angeli sunt ejusdem naturae, tum propter unionem illius civitatis, tum propter universi perfectionem. Licet autem utraque harum positionum habeat probabilitatem, quia tamen per Scripturam non innotescit nobis diversitas operationum, et videtur quod illi, qui aggressi sunt hanc materiam determinare, sicut Dionysius divina inspiratione cognoverint et officium et naturam, et ipsi dicunt quod omnia, quae sunt omnium ordinum, in omnibus reperiantur, licet magis excedenter in uno; videtur magis theologica et probabilis positio, nisi occurrat manifesta auctoritas in contrarium, quod omnes Angeli sint ejusdem speciei, sicut et omnes homines. Et quemadmodum in hominibus sunt gradus et ordines, et quoad naturalia, et quoad officia commissa, sive dignitates, et quoad gratuita, salva tamen unitate speciei, sic intelligendum est in Angelis. *In 2, dist. 9*, a. unic. q. 1.

1) Diese Meinung kann man als eine mittlere bezeichnen. Insofern sie die Möglichkeit und die Wirklichkeit eines nur numerischen, nicht aber specifischen Unterschiedes zwischen Engeln derselben Ordnung lehrt, stimmt sie mit der ersten Meinung überein und weicht von der thomistischen ab; so weit sie aber wenigstens zwischen Engeln der verschiedenen Ordnungen einen specifischen Unterschied behauptet, stimmt sie mit der thomistischen Meinung überein und weicht von der ersteren Meinung ab. Suarez hält diese Meinung für die probablere. Probabilius videtur, sagt er, ordines unius hierarchiae convenire in aliquo genere proximo, et ita differre ab aliis ordinibus distinctarum hierarchiarum non tantum specie ultima, sed et subalterna; ac proinde non esse in Angelis unum tantum genus immediatum omnibus speciebus Angelorum, sed in eis esse subalternas species, seu genera media inter illud primum et ultimam speciem. Er beruft sich für diese seine Meinung auf Alexander von Hales, Heinrich von Gent, auf Richard von St. Victor; aber auch auf Thomas und Bonaventura, was nur theilweise zutreffend ist.

2) So namentlich ein Theil der späteren Thomisten, z. B. Contenson, Theol. ment. et cord. lib. 4, dist. 2, c. 2, De distinct. Angel.

ter Anordnung (potentia ordinata) specifisch unterscheiden, daher sie zugeben, daß Gott potentia absoluta auch mehrere nur numerisch verschiedene Engel hätte erschaffen können[1]); wobei beide Theile sich auf Thomas[2]) berufen. Die Anhänger der ersten Meinung, daß alle Engel, gerade so wie alle Menschen, derselben Species angehören, berufen sich auf viele Stellen der Väter, worin gesagt ist, daß alle Engel derselben Natur, desselben Wesens, derselben Art seien[3]). Dazu fügen sie verschiedene Vernunftgründe. Daß die Erschaffung einer Mehrheit von einander nur numerisch, nicht specifisch verschiedener Engel für Gott nicht unmöglich sei, ergebe sich aus seiner Allmacht, wie auch die milderen Thomisten zugeben[4]); daß er aber wirklich allen Engeln oder wenigstens denen derselben Ordnung specifisch dieselbe Natur verliehen habe, sei congruent: denn durch diese specifische Einheit der Natur werde unter den Engeln eine innigere Gemeinschaft, ähnlich wie sie unter den Menschen besteht, begründet; solches entspreche aber der Vollkommenheit des himmlischen

---

1) So Gotti, Theol. schol. dogm. Tom. 1. Tract. 9, q. 2, dub. 2, §. 2 u. 3. Er beruft sich für diese seine mildere Meinung auf Capreolus, Ferrariensis, Bannez, Zumel, Sylvius.

2) Die strengere Meinung beruft sich darauf, daß Thomas aus der einfachen und geistigen Natur des Engels folgert, daß eine Vervielfältigung der specifisch Einen Natur nicht gedacht werden könne. Die Anhänger der milderen Meinung sagen, daß Thomas hier nur leugne, daß wir es begreifen können, nicht aber, daß es Gottes Allmacht möglich sei. Sodann berufen sie sich auf einige Stellen, namentlich auf *Q. unic. de Spirit. creat.* a. 8, ad 4: Sicut ergo haec albedo non prohibetur habere sub se plura individuà ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod est in hoc quod pertinet ad rationem individui; ita natura hujus Angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc, quod non est nata recipi in aliquo subjecto, quod pertinet ad rationem individui.

3) Eine Reihe solcher Aussprüche gibt Petavius De Angel. l. 1, c. 14. So sagt z. B. Basilius d. Gr., wie der Name Engel allen himmlischen Geistern gemeinsam sei, so auch die Natur: in dignitate quidem est differentia, in natura vero communio (κοινωνία). Nam et stella a stella differt in gloria: natura vero stellarum omnium est una. *Contra Eunom.* 3, 2. Ebenso sagt Gregor von Nyssa, aus der Verschiedenheit der von Paulus angegebenen Engelnamen dürfe man nicht auf Verschiedenheit des Wesens schließen. C. Eunom. or. 6. Cyrill von Alexandrien sagt: Angelus ab Angelo nulla re differt, nempe pro eo quod sunt Angeli, cum sint ejusdem omnes speciei (ὁμοειδίας), in unam naturam colligantur. In Joann. l. 2. In seinem Commentar zu Dionys Hierarch. coelest. c. 5 sagt Maximus M., es sei Tradition der gesammten Kirche, daß alle Engel Einer Natur seien.

4) S. oben Note 1.

Reiches[1]). Dazu komme die *ratio theologica*, daß die Möglichkeit nicht bestritten werden könne, daß Gott die Engel ebenso vollkommen, als die Menschen habe erlösen können, daß dieses aber nicht möglich gewesen wäre, wenn nicht alle Engel, gerade so wie die Menschen, specifisch eins wären[2]).

Die Thomisten dagegen stützen ihre Meinung auf die aristotelische Lehre von dem Individuationsprincip, als welches sie die *materia signata* betrachten. Da dieselbe Species oder forma nur dadurch numerisch vermehrt werde, daß sie in verschiedene Quantitäten der Materie aufgenommen wird, so sei bei den Engeln, weil sie pure Geister sind, eine solche Vermehrung derselben Species unmöglich; folglich sei bei den Engeln jedes Individuum seine eigene Species[3]).

Dazu fügen die Thomisten verschiedene Probabilitätsgründe. Die Vermehrung derselben Species in zahlreiche Individuen bezwecke bei den corruptibelen Wesen die Erhaltung der Art; bei den incorruptibelen Engeln sei dieser Zweck nicht vorhanden[4]). Auch könne

---

1) Coelestis illa respublica, sagt Tolet a. a. O., non debet esse minus concors et unita, quam humana: sed perfectior est respublica, qua ejusdem speciei personae conveniunt, quam diversarum specierum: ergo Angeli ad eandem speciem pertinent. *In Summ.* q. 50, a. 4.

2) *Tolet.* l. c. Vgl. S. 558, Note 1.

3) Ea enim quae conveniunt specie, et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non sunt compositi ex materia et forma . . ., sequitur quod impossibile sit esse duos Angelos unius speciei; sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatae, aut plures humanitates, cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis. *S. Th.* 1, q. 50, a. 4. Noch genauer spricht sich Thomas *S. c. g.* l. 2, c. 93 aus. Hier sagt er u. a.: . . . substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentes. Species autem rei est, quam signat diffinitio, quae est signum quidditatis rei; unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiae separatae esse non possunt, nisi sint plures species. Adhuc, quaecunque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem quae ex forma procedit inducit diversitatem speciei; quae autem est ex materia, inducit diversitatem secundum numerum; substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur, quod sint plures unius speciei. Vgl. *Opusc.* 29 de principio individuationis.

4) Ad hoc sunt plura individua in una specie in rebus corruptibilibus, ut natura speciei, quae non potest perpetuo conservari in uno individuo, conservetur in pluribus; unde etiam in corporibus incorruptibilibus (Thomas argumentirt hier aus der damals allgemein bestehenden unbegründeten Meinung von der Incorruptibilität der Himmelskörper) non est nisi unum individuum in una specie. Substantiae autem separatae natura potest conservari in

man nicht sagen, daß die Menge von Individuen derselben Species an sich zur größeren Vervollkommnung des Universums diene; da im Gegentheile die Fülle der Vollkommenheit größer sei, wenn ein jedes der unermeßlich vielen Engelindividuen eine eigene Species sei und seine ihm eigene specifische Vollkommenheit besitze[1]). Auch werde durch die specifische Verschiedenheit der einzelnen Engel die innige natürliche und übernatürliche Gemeinschaft der Liebe nicht beeinträchtigt, vielmehr vervollkommnet: denn die Liebe sei um so vollkommener, je mehr sie auf das allgemeine Wohl, also auf die größere Vollkommenheit des Universums und dadurch auf die größere Verherrlichung Gottes gerichtet sei; die Vermehrung der Arten gereiche aber, wie gesagt, mehr zur Vervollkommnung des Universums, und folglich zur größeren Ehre Gottes, daher auch zur Vervollkommnung der Liebe, als die bloße Vermehrung der Individuen derselben Art[2]).

---

uno individuo, eo quod sunt incorruptibiles... Non igitur oportet esse plura individua in illis substantiis, ejusdem speciei. *S. c. g.* l. c. Das oben angedeutete Argument aus den Himmelskörpern hebt Thomas weiter unten insbesondere hervor mit den Worten: Substantiae separatae sunt perfectiores quam corpora coelestia. Sed in corporibus coelestibus, propter eorum perfectionem non invenitur nisi unum individuum unius speciei, tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suae speciei, tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod sua species ordinatur, sicut praecipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie. Die Unbegründetheit der physikalischen Voraussetzung hebt die Wahrheit und Schönheit des Gedankens an sich nicht auf.

1) Id quod est speciei in unoquoque dignius est eo quod est individuationis principium praeter rationem speciei existens; multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis et perfectionis universo, quam multiplicatio individuorum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis. Magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversae, quam quod sint multae secundum numerum in eadem specie. *S. c. g.* l. c.

2) Aliam, sagt Contenson in einer schönen Reflexion, non minus utillem, quam subtilem observationem tradit S. Thomas quaest. de *spirit. creat.* art. 8, ad 5, asserens hanc distinctionem specificam Angelorum non solum non obesse reciprocae eorum amicitiae, sed eam mire fovere et perficere. Nam cum affectus sequatur cognitionem, quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens respicit commune bonum, et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio eam sequens respicit privatum bonum. Unde in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva oritur, dilectio vero communis et absoluti boni ex dilectione intellectiva. Quia ergo Angeli quanto sunt altiores, tanto habent scientiam magis universalem, ideo eorum dilectio maxime respicit commune bonum. Magis ergo diligunt se,

Was sollen wir nun über die bisher betrachtete Streitfrage urtheilen? Vor Allem ist gewiß, daß sie weder durch eine kirchliche Lehrentscheidung, noch durch die klare Lehre der Schrift und Tradition entschieden ist; es ist dieses um so weniger der Fall, da weder die Schrift, noch die Väter sich ex professo mit der speculativen Frage, die uns hier beschäftigt, befaßt haben. Wenn insbesondere die Väter sagen, alle Engel seien derselben Natur, so sprechen sie nichts anderes, als die allgemein anerkannte und selbstverständliche Wahrheit aus, daß sie alle als reine Geister einander dem Wesen nach ähnlich sind. Dieses ist um so gewisser, da die Väter auch nicht selten sagen, daß Menschen und Engel als vernünftige Wesen derselben Natur seien; obwohl der specifische Unterschied zwischen beiden nie bezweifelt worden ist. Wenn die Väter selbst die Wesenseinheit der göttlichen Personen mit der Einheit der Natur vergleichen, welche sowohl zwischen verschiedenen Menschen, als auch zwischen verschiedenen Engeln besteht [1]), obwohl hier nur eine entfernte Analogie vorhanden ist, so ist klar, daß aus derartigen allgemeinen Aussprüchen keine entscheidenden Schlüsse für unsere Frage gezogen werden können. Das kann um so weniger geschehen, da Väter und Theologen in dieser Frage ihre Unwissenheit bekennen [2]). Philosophisch hängt die Entscheidung von der vielbestrittenen Frage nach dem Individuationsprincip ab. Aber auch diese letztere Frage ist eine offene und wird auch von den angesehensten thomistischen Philosophen der Gegenwart als solche anerkannt [3]).

---

si specie differunt, quia hoc magis pertinet ad perfectionem universi, quam si in specie conveniant, quod pertinet ad bonum privatum. *L. c.* l. 4, diss. 2, c. 2, spec. 1, reflex.

1) So wird z. B. in dem früher dem Athanasius zugeschriebenen Dial. 1 de St. Trin. des Maximus M. auf die Frage des Anomöers, was ὁμοούσιος bedeute, geantwortet: Id esse quod eandem essentiae rationem recipit; quemadmodum homo nihil a homine differt, qua homo est; et Angelus nihil ab Angelo differt, qua Angelus est. Sic et Deus nihil a Deo differt, qua Deus est. Ueber das Sachliche vgl. Bd. 4, §. 235 u. 247.

2) Vgl. die oben S. 543, Note 2 angeführten Stellen. So sagt auch Johannes von Damaskus: Ac quoad essentiam quidem aequalesne sint inter se, an dispares, compertum non est: solus hoc scit creator illorum Deus. *De fide orth.* l. 2, c. 3. An intra eandem speciem infimam omnes Angeli dentur plures Angeli solo numero distincti, sicut intra speciem homines plures homines; an vero omnes Angeli specie differant, problema est apud theologos. Cum enim sacra Scriptura de hoc nihil loquatur, liberum mansit unicuique, prout sibi libuit, opinari, sagt Cardinal Gotti Tom. tract. q. 2, dub. 2, §. 2.

3) So schließt Cardinal Zigliara, nachdem er die thomistische Lehre in der These: Principium individuationis seu unitatis pure numericae recte

Wenn man auf diese Controverse zwischen den Thomisten und ihren rechtgläubigen Gegnern näher eingeht, so stellt sich heraus, daß beide Theile in der Sache selbst übereinstimmen und dieselben Grundprincipien festhalten, welche im Interesse des Glaubens und einer gesunden Philosophie festgehalten werden müssen.

Beide Theile sind einig, daß einfache und complete Substanzen, also insbesondere die Engel, als reine subsistente Formen durch sich selbst individuirt sind [1]).

Die Controverse bezieht sich also nur auf die aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen. Bezüglich dieser lehren die Thomisten, daß das Princip der specifischen Einheit verschiedener Individuen derselben Art in der, allen Individuen gemeinsamen Forma, das Princip der Individuation aber in der Materie, nicht im Allgemeinen, sondern in diesem bestimmten Quantum der Materie, in welches jene Forma aufgenommen ist, m. a. W. in der *materia signata* gelegen sei [2]).

Diesen Grundsatz wendete man auch auf den Menschen an. Obwohl nämlich die Seele eine einfache geistige Substanz ist, welche auch losgetrennt vom Leibe bestehen kann, so ist sie doch, um menschliche Seele zu sein, zur Vereinigung mit einem Leibe, und um diese bestimmte individuelle Menschenseele zu sein, mit diesem bestimmten Leibe bestimmt. Sowie daher die Seele nur dadurch menschliche Seele, nicht ein Engel ist, daß sie mit einem Leibe verbunden und auch in ihrer Trennung vom Leibe zur Vereinigung mit demselben bestimmt ist, da ja Leib und Seele zusammen den Menschen bilden;

---

statui potest materia quoad res quae forma et materia constant — aufgestellt und begründet hat, mit den Worten: Haec sunt, quae in solvenda quaestione, quae Bossuetio visa est insolubilis, mihi si non omnino clara, saltem minus obscura videntur. Aliter alii sentiunt, et quisque in suo sensu abundet. Illud tamen noto, hanc S. Thomae doctrinam non nisi insipienter a nonnullis traductam esse ut erroneam vel ridiculam, cum contra non pueriliter sed serio, ut par est, considerata, si non demonstrativa, saltem maxime probabilis videatur. *Summa phil.* vol. 2, Cosmolog. l. 2, c. 2, a. 4, 191 i. f.

1) De primis substantiis (scilicet de iis quae carent omni materia) quaestio nulla est: cum enim in ipsis non sit nisi forma simplex, non aliunde potest desumi unitas numerica, qua ab aliis distinguantur, quam ab ipsamet forma, quia praeter formam non habent aliud principium sibi adnexum. *Zigliara*, Summ. phil. tom. 2, Cosmol. l. 2, c. 2, a. 4 de principio individuationis, II.

2) Materia non quomodolibet accepta est principium inviduationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub certis dimensionibus consideratur. *S. Thom.* Opusc. 30 De ente et essent. c. 2.

so konnte man auch mit voller Wahrheit sagen, daß eine Menschenseele dadurch diese individuelle Menschenseele sei, daß sie mit diesem bestimmten Leibe verbunden, beziehungsweise für ihn bestimmt und zu ihm hingeordnet, und daß somit ihre Individualität in dieser materia signata begründet sei [1]).

Man hat diese thomistische Lehre vom Individuationsprincip in neuerer Zeit arg mißverstanden und behauptet, daß nach dieser Lehre die Form das allen Individuen gemeinsame Allgemeine, die allgemeine Wesenheit oder die Idee sei, welche in den materiellen Einzeldingen sich verwirkliche und zu einem Einzelwesen werde; daraus folge aber, daß die Seele getrennt vom Leibe keinen individuellen Fortbestand haben könne; das alles aber beruhe auf einer der heidnischen Philosophie entstammenden pantheistischen Grundanschauung und führe zu pantheistischen Consequenzen, welche Thomas und seine Schule, vom Glauben zurückgehalten, nur inconsequenter Weise vermieden hätten [2]). Allein nichts kann grundloser sein als dieser Vorwurf. Gerade Thomas war es, der, wie kein anderer, den

---

1) Si ratio hominis est, ut sit ex anima et corpore, de ratione hujus hominis est, ut sit ex hac anima et hoc corpore. *Thomas* De spirit. creat. a. 9. Hören wir auch einen Interpreten des heil. Thomas aus unserer Zeit. Sicut homo in sua essentia, sagt Cardinal Zigliara, constat ex anima et corpore, ita homo individuus constat in sua essentia individuali ex *hac* anima et ex *hoc* corpore. Corpus autem humanam speciem sortitur ab anima, quia corpus nostrum non dicitur humanum, nisi quia animae humanae est unitum. Atqui corpus quid animae confert? Videamus. Anima sive abstracte sive concrete sumatur, non est *homo*, non est *hic* homo. At anima dat *esse* humanum, quo habetur *homo*, quo habetur *hic* homo. Si igitur anima ex se praecise constituit unitatem et distinctionem *numericam* hujus hominis, sicut constituit unitatem specificam; sequitur quod *esse* individuum completum ipsius animae hujus hominis sit *esse* individuum completum ipsius animae, et consequenter quod corpus in homine non nisi accidens sit ipsius individui: nempe revera haberentur in hac hypothesi duo vera et realia individua, anima scilicet et corpus, et duo personalitates seu una personalitas et unum suppositum, quod est absurdum. Igitur dicendum est, quod in homine principium specificationis sit anima rationalis, et quod principium individuationis sit a materia, quae est alterum essentiale hominis. In hoc autem differt individuum abstracte sumptum ab individuo concrete accepto, quod primum dicit corpus sed non *quale*, alterum vero dicit corpus et *quale*, hoc est definitum determinata seu signata quantitate. Haec igitur *signata materia* est principium unitatis et distinctionis pure numericae. *Cosmolog.* l. 2, c. 2, a. 4, IV.

2) Namentlich Günther und seine Schule hat diesen Vorwurf erhoben. S. Kleutgen, Philos. d. Vorz. Bd. 2, 5. Hptst., I.

falschen Realismus mit seinen pantheistischen Consequenzen bekämpft, dagegen den wahren Realismus entwickelt und in klarster und allseitigster Weise nachgewiesen hat, daß die Universalien nur für unser abstractes Denken in der Form der Allgemeinheit, in der Wirklichkeit aber nur individuell in den Einzelwesen bestehen[1]). Daher ist in jedem wirklichen Körper Materie und Form in gleicher Weise individuell[2]). Was aber die menschliche Seele insbesondere betrifft, so hat Thomas ihre Individualität und Unsterblichkeit in der allseitigsten Weise vertheidigt, namentlich die Lehre der arabischen Philosophen über die Einheit der Seele, insbesondere des intellectus agens, in allen Menschen allseitig widerlegt und die Wahrheit von der Individualität der Seele eines jeden Menschen gerade aus den Principien seiner Philosophie nachgewiesen. Wenn daher Thomas sagt, daß die specifische Form durch die materia signata und insbesondere die Menschenseele durch ihren Leib individuirt werde, so behauptet er keineswegs, daß die substantiale Form oder gar die Seele etwas Allgemeines sei, vielmehr lehrt er, und lehren alle Scholastiker, in der nachdrücklichsten Weise, daß jegliche Forma, sowohl die subsistirenden reinen Formen, als die substantialen Formen der körperlichen Wesen, als auch, was uns hier zunächst nicht berührt, die accidentalen Formen, nur in individuo wirklich sind und wirklich sein können[3]).

---

1) Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem. Universalia enim non habent esse in rerum natura, ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata. Q. disp. De anima, a. 1, ad 2.

2) Quidquid in rebus est subsistens ex materia et forma compositum, est compositum ex materia et forma individuali. *S. c. g.* l. 2, c. 50. Unde sicut diversitatem in genere et specie facit diversitas materiae vel formae absoluta; ita diversitatem in numero facit haec forma et haec materia. Thom. Sup. Boëth. De Trin. q. 4, a. 2. Hierbei müssen wir uns erinnern, daß bei rein körperlichen Dingen die Form ebenso wenig außer der Materie, als diese ohne jene wirklich sein kann oder als wirklich für sich bestehend gedacht werden darf. Vgl. oben S. 263, Note 1.

3) Est enim de ratione individui, quod non possit in pluribus esse, quod quidem contingit dupliciter: uno modo quia non est natum esse in aliquo, et hoc modo formae immateriales separatae per se subsistentes sunt etiam per seipsas individuae; alio modo ex eo quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut haec albedo quae est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum (sc. formam substantialem), materia est individuationis principium omnibus formis inhaerentibus, quia cum hujusmodi formae, quantum est de se, sint natae in aliquo esse sicut in subjecto, ex quo aliqua earum recipitur in materia, quae non est in alio, ideo nec forma ipsa sic existens potest in alio esse. *S. Th.* 3, q. 77, a. 2.

Gerade aus diesem Princip beweist Thomas die nothwendige Individualität der Seele eines jeden Menschen. In dieser Individualität besteht die Seele auch nach ihrer Trennung vom Leibe nothwendig fort, bewahrt aber ihre Beziehung zu ihrem Leibe, daher sie nicht wie die Engel substantia completa, sondern auch in ihrer Trennung substantia incompleta ist, wie wir dieses unten in der Lehre vom Menschen näher sehen werden [1]).

Wenn demnach Suarez [2]) und viele andere, namentlich neuere katholische Philosophen und Theologen [3]) die thomistische Lehre über das Individuationsprincip der körperlichen Wesen nicht annehmen, sondern einfach lehren, daß jedes Wirkliche als solches individuell und somit das Individuationsprincip in dem Sein einer jeden wirklichen Entität selbst gelegen sei, so ist zwischen dieser Lehre und der Lehre des heil. Thomas, wie uns scheint, sachlich kein Unterschied [4]). Auch haben wir nicht nöthig, auf die Controverse hier einzugehen, ob es möglich sei, daß Gott zwei einander absolut gleiche Wesen erschaffe, die nur numerisch verschieden sind, und ob die Individualität etwas Reales sein müsse, das zur wirklichen Wesenheit des Dinges hinzukommt [5]).

Wohl aber ist mit allem Nachdruck hervorzuheben, daß sich die Engel von den Menschen dadurch wesentlich unterscheiden, daß die Engel nicht, wie die Menschen, dadurch eine Gattung oder Art bilden, daß sie von Einem Stammvater abstammen und in

1) Vgl. die angeführte achte Abhandlung Kleutgen's in der Philos. der Vorzeit.

2) Daß in jedem individuellen Wesen das Wesen und die Individualität begrifflich zu unterscheiden ist, leugnet Suarez selbstverständlich nicht. Sed tamen addit haec opinio . . . illam differentiam individualem non habere in substantia individua speciale aliquod fundamentum, quod sit in re distinctum ab ejus entitate, ideoque in hoc sensu dicit, unamquamque entitatem per se ipsam esse suae individuationis principium. *Metaph.* Disput. 5, sect. 6.

3) Vgl. *Palmieri*, Ontolog. c. 2, Thes. 6.

4) Beide Theile lehren, daß alles Wirkliche nothwendig individuell ist. Wenn Thomas bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen das Individuationsprincip in erstere verlegt, so leugnet er, wie wir oben sahen (vgl. S. 556, Note 1—6), damit nicht die Individualität jeder wirklichen Form, sondern er thut es deßhalb, weil die Materie Subject der Form ist. Materia est principium individuationis ut est primum subjectum, et solum sic. Cum enim subjectum in aliqua specie . . . sit prima substantia, quae individuum dicitur, illud quod tenet rationem primi subjecti, est causa individuationis et divisionis speciei in suppositis. *Opusc.* 28 de natura materiae c. 3.

5) Ueber die betreffenden Meinungen des Scotus, sowie des Fonseca und Maurus vgl. Kleutgen a. a. O.

diesem engsten, philosophisch und theologisch wichtigsten Sinne Wesen derselben Gattung sind. Es gibt Ein Menschengeschlecht, Eine Menschengattung, nicht aber Ein Engelgeschlecht, Eine Engelgattung in diesem engsten und eigentlichsten Sinne des Wortes, wie sie nur bei Wesen gemeinsamer Abstammung und daher nur bei aus Form und Materie, Seele und Leib zusammengesetzten Wesen möglich und wirklich ist[1]). Das lehren aber auch alle Diejenigen, welche eine specifische Einheit der Engel bei nur numerischer Verschiedenheit behaupten[2]). Diese specifische Einheit der Engel besteht daher selbstverständlich nur in der Aehnlichkeit, welche unter den Engeln aller Ordnungen oder derselben Ordnung[3]) besteht. Daß man aber Engel, die unter einander eine besondere Aehnlichkeit haben, in diesem weiteren Sinne zu derselben Gattung oder Species rechnen kann, stellen auch die Thomisten nicht in Abrede. Ein dogmatisch wichtiger sachlicher Unterschied zwischen der Lehre der Thomisten und ihrer Gegner dürfte demnach in diesem Punkte nicht vorhanden sein.

II. Was die verschiedenen Ordnungen der Engel betrifft, so haben wir oben gesehen, daß die Existenz irgend welcher Ordnungen Glaubenswahrheit ist; daß aber gerade neun in drei Hierarchien von je drei Chören zerfallende Ordnungen sind, hat als wohlbegründete fromme Meinung nur theologische Probabilität. Nur solche Probabilität haben auch die näheren Bestimmungen, welche Väter und Theologen darüber aufstellen und die wir hier noch kurz betrachten wollen, da sie geeignet sind, nicht nur der frommen Betrach-

1) Wenn Tolet in der oben S. 551, Note 2 angeführten Stelle für die specifische Einheit der Engel geltend macht, daß auch für diese eine ebenso vollkommene Erlösung durch stellvertretende Genugthuung, wie für die Menschen, möglich gewesen sein müsse, so erwiedern wir, daß wir die Möglichkeit einer überaus vollkommenen Erlösung der Engel durch stellvertretende Genugthuung nicht in Abrede stellen; wohl aber leugnen wir, daß sie in derselben Weise, wie die der Menschen möglich war, und das lehren auch mit großer Einmüthigkeit Väter und Theologen.

2) So sagt namentlich Palmieri: Tandem tenendum esse sensum legitimum effati: *materiam esse principium individuationis*, hunc esse posse: 1° a materia, quae sensibilis est, desumi notas, quibus singula individua discernamus; 2° materiam esse naturale intrinsecum principium multiplicationis individuorum in eadem specie, quatenus per eam generatio habetur, qua similia in specie producuntur. — Nur fügt er noch bei: Non est autem materia unica ratio hujus multiplicationis, nam semper restat extrinseca causa, quae pro aliis rebus unice valet, nempe creatrix Dei virtus. *Ontol.* l. c.

3) Je nachdem man sich nämlich zu der ersten oder der zweiten der oben S. 548 angeführten drei Meinungen bekennt.

tung eine für das religiöse Leben fruchtbare[1]) concretere Anschauung von der Engelwelt zu gewähren, sondern auch die wissenschaftliche Erkenntniß dieses Gegenstandes zu fördern.

Zunächst pflegen die Theologen bezüglich dieses Lehrstückes einige allgemeine Punkte zu erörtern.

1. Der Begriff Hierarchie, heilige und heiligende Herrschaft[2]), begreift sowohl den Herrscher, als die Beherrschten in sich; wie auch Ordnung das ordnende Princip und das dadurch Geordnete bezeichnet. In diesem doppelten Sinne kann man von Einer Hierarchie oder Ordnung und von mehreren Hierarchien und Ordnungen reden. Gott, der Eine und höchste Herrscher und Ordner[3]), hat

1) Diese praktische Tendenz hat auch die Hierarchia coelestis des Areopagiten. Die Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung, die er den drei himmlischen Hierarchien zu Grunde legt, sind auch die Stufen, auf welchen die Gläubigen zu ihrer Vollendung in Gott emporsteigen und durch die kirchliche Hierarchie geführt werden sollen. Das deutet Dionys von vornherein an, wo er den Begriff und Zweck jeglicher Hierarchie erklärt. Est hierarchia, meo quidem judicio, sacer ordo, et scientia, et actio, quae ad deiformitatem quantum fas est accedit, atque insitis sibi illustrationibus proportione quadam ad Dei subvehitur imitationem . . . Scopus igitur hierarchiae est Dei, quanta fieri postest, assimilatio conjunctioque. Coelest. Hierarch. c. 3, §. 1 & 2.

2) Vgl. die in der vorausgehenden Note angeführte Stelle aus der Hierarch. coelest. c. 3.

3) Gott ist daher im Verhältnisse zu den Geschöpfen der höchste Hierarch, quem habet omnis sacrae et scientiae et operationis ducem. Dagegen ist es unzulässig, in Gott selbst in dem Sinne eine Hierarchie zu behaupten, als ob die Trinität eine solche im eigentlichen Sinne bildete und somit die göttlichen Personen in einem Verhältniß der Unterordnung zu einander stünden. Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam, quam vocant supercoelestem. In divinis enim personis est quidam ordo naturae, sed non hierarchiae; nam ut Dionysius dicit 3. cap. coelest. Hier., circ. med., ordo hierarchiae est alios quidem purgari, et illuminari, et perfici; alios autem purgare, et illuminare, et perficere; quod absit ut in divinis personis ponamus. *S. Th.* 1, q. 108, a. 1. Vgl. Bd. 4, §. 252. Das hindert jedoch nicht, die Trinität als eminentes Urbild der himmlischen Hierarchie mit ihren drei Ternaren zu betrachten. In diesem Sinne kann man von einer hierarchia divina oder supercoelestis reden. Porro ea quae Deo decet, pulchritudo, ut simplex, ut bona, ut origo perfectionis, nullo omnino admista est dissimilitudine, sed pro cujusque merito cuilibet lumen suum impertitur et in sacramento divinissimo ad immutabilitatis suae speciem transformando consummat. *Hier. coel.* c. 3. Cf. *Bonaventura* Centiloqu. p. 3, sect. 16: Triplex est differentia hierarchiae, scil. divina, angelica et ecclesiastica. Worin die Hierarchie der Engel dieser göttlichen Hierarchie ähnlich, worin sie absolut von

alle seine Geschöpfe zu Einem Reiche, zu Einer Ordnung verbunden, welche, weil der Allheilige ihr Urheber, ihr Urbild und ihr Endziel ist, schon in der natürlichen, noch mehr und im eminenten Sinne in der übernatürlichen Ordnung heilig genannt werden muß. In diesem Sinne bilden Engel und Menschen[1]) und die vernunftlosen Creaturen Eine Welt, Eine Ordnung, Ein Reich, Eine Hierarchie, und selbst die Bösen sind durch die Ordnung der Natur und der Gerechtigkeit diesem Reiche eingegliedert[2]). In einem engeren Sinne werden aber nur die Guten das Reich, die Stadt, die Hierarchie, die Ordnung Gottes genannt, denen das Reich des Bösen und der Unordnung gegenüber steht[3]).

Das Eine Reich, die Eine Ordnung hat aber Gott, der verschiedenen Natur der Geschöpfe entsprechend, in verschiedene Ordnungen oder Reiche getheilt; so bilden auch die Engel im Unterschied von dem Reiche der Menschen Ein Reich, Eine Welt, Eine Hierarchie, Eine Ordnung[4]), welche wiederum in verschiedene

---

ihr verschieden ist, erklärt Bonaventura: Sicut in suprema hierarchia propter summam perfectionem reperitur pulchritudo ex perfectissima aequalitate et similitudine parium, sic in angelica hierarchia reperitur pulchritudo perfecta in genere creaturae ex quadam gradatione disparium. In his enim duobus modis consistit pulchritudo et convenientia, sicut dicit Augustinus (de vera rel. 30 in med.); sed in suprema hierarchia ex sola similitudine et aequalitate potest esse perfectissima pulchritudo; quia in qualibet personarum aequalium est omnimoda et summa perfectio; in angelica vero hierarchia, quia illi spiritus, qui ordinantur, non habent singillatim summam perfectionem, necesse est, quod ex quadam convenienti diversitate in quadam proportionali gradatione consurgat quaedam convenientia ordinata et pulchritudo in genere creaturae perfecta. 2. dist. 9, a. un., q. 8.

1) . . . accessistis ad Sion montem, et civitatem Dei viventis, Jerusalem coelestem, et multorum millium Angelorum frequentiam. *Hebr.* 12, 22.

2) Vgl. oben §. 266, 267 und 275.

3) In diesem Sinne stellt die heilige Schrift die Kinder Gottes den Menschenkindern, das Reich Gottes und Christi dem Reiche der Welt und ihres Fürsten gegenüber, und schildert Augustinus den Gegensatz der civitas coelestis et terrena. Cf. Civ. Dei. l. 4, c. 28 f. Bd. 1, S. 471, Note 1. (2. Aufl. S. 452, Note 1.)

4) Alles dieses erklärt Thomas *S. Th.* 1, q. 108, a. 1: Utrum omnes Angeli sint unius hierarchiae, folgendermaßen: Hierarchia est sacer principatus. In nomine autem principatus duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe. Quia igitur unus est Deus princeps non solum omnium Angelorum, sed etiam hominum et totius creaturae; ideo non solum omnium Angelorum, sed etiam totius rationalis creaturae, quae sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia . . . Sed si

Hierarchien oder Ordnungen zerfällt, welche wiederum Unterordnungen haben[1]). Zur Unterscheidung pflegt man jene höheren Ordnungen Hierarchien, die den einzelnen Hierarchien subalternen Rangstufen aber Ordnungen (ordines, τάξεις) oder Chöre zu nennen.

2. Nach allen Andeutungen der heiligen Schrift, nach der einmüthigen Lehre der Väter, nach der Analogie eines wohlgeordneten Reiches, sowie nach allem bisher Gesagten, bedarf es keines weiteren Nachweises, daß die Hierarchien und Chöre der Engel einander nicht coordinirt, sondern subordinirt sind, indem der obersten Hierarchie die mittlere und dieser die unterste, und in jeder Hierarchie dem ersten Chore der zweite und diesem der dritte untergeordnet ist. Dagegen fragt es sich, was Princip und Grund der Unterscheidung und Unterordnung der Hierarchien und Chöre sei, und zwar erhebt sich hier vor Allem die Frage, ob dieselbe in der Natur, oder in der Gnade, oder in dem Verdienst und der Glorie, oder lediglich in dem Amt und der Thätigkeit der Engel, oder aber in allen diesen Momenten zusammen begründet sei.

Vor Allem sei bemerkt, daß fast alle Stellen der heiligen Schrift, welche über die verschiedenen Klassen und Rangordnungen der Engel Andeutungen enthalten, von den Engeln nach ihrer ursprünglichen Prüfung, die über ihre Ewigkeit entschied, also von den Engeln im Stande der ewigen Glorie reden.

---

consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatae sub principe, sic unus principatus dicitur secundum quod multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quae vero non possunt secundum eumdem modum gubernari a principe, ad diversos principatus pertinent; sicut sub uno rege sunt diversae civitates, quae diversis reguntur legibus et ministris. Manifestum est autem quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam Angeli: nam Angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit 1. cap. coel. Hier. Et ideo oportet distingui humanam hierarchiam ab angelica. Et per eumdem modum in Angelis tres hierarchiae distinguuntur.

1) Dies erklärt Thomas *S. Th.* 1, q. 108, a. 2: Utrum in una hierarchia sint plures ordines, also: Sicut dictum est art. praec., una hierarchia est unus principatus, id est una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiae requirit ordinum diversitatem. Quae quidem diversitas ordinum secundum diversa officia et actus consideratur, sicut patet quod in una civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus; nam alius est ordo judicantium, et alius pugnantium, et alius laborantium in agris et sic de aliis.

Daraus darf aber keineswegs gefolgert werden, daß die verschiedenen Rangordnungen der Engel erst im Stande der Glorie eingetreten, zur Zeit des Prüfungsstandes aber alle Engel einander gleich gewesen seien, ihre dermaligen höheren oder niederen Rangordnungen daher einzig auf ihrer Selbstentscheidung und somit auf ihrem Verdienste beruhen. Diese Ansicht ist, wie wir gesehen haben[1]), bereits in dem Origenismus verworfen und geht aus einer durchaus pelagianischen Auffassung des Verdienstes hervor. Da alles übernatürliche Verdienst, wie sein Lohn die Glorie, in der übernatürlichen Gnade ihr Princip hat, so ist es über jeden Zweifel erhaben, daß die verschiedenen Rangordnungen der seligen Engel jedenfalls bereits in der Prüfungszeit und in verschiedenen Stufen und Arten der Gnade begründet waren, welche die göttliche Liebe und Weisheit zur Herstellung der schönen Mannigfaltigkeit des himmlischen Reiches den Engeln verliehen hat[2]). Die Frage, ob die Engel mit der ihnen verliehenen ursprünglichen Gnade mehr oder minder energisch und vollkommen mitwirkten, und somit die Grade der Glorie auch durch diese Mitwirkung bestimmt worden seien, werden wir besser an einer anderen Stelle berühren. Jedenfalls haben die Unterschiede und Stufen der Glorie ihr erstes Princip in den Unterschieden und Stufen der von Gott für den Prüfungsstand verliehenen Gnade. Nun fragt es sich aber, ob diese verschiedene Gnadenbegabung und die daraus schon im Prüfungsstande resultirenden und, auf Grund des mit diesen Gnaden erworbenen Verdienstes, in der Glorie auf ewig befestigten und vollendeten Rangstufen auch bereits in der Natur und Substanz der Engel grundgelegt sind; so daß also die verschiedenen Rangordnungen der Engel nicht, wie dieses bei den verschiedenen Rangordnungen der seligen Menschen der Fall ist, lediglich auf Unterschieden der übernatürlichen Glorie, sondern auch auf subſtantialen und ſpecifiſchen Unterſchieden der Natur beruhen.

Die meisten Theologen bejahen diese Frage, indem sie annehmen, daß Gott bereits durch die Schöpfung der Natur der Engel die verschiedenen Rangordnungen derselben festgestellt habe, welche also auch dann in ihrer Weise in statu viae vorhanden gewesen und in statu termini vollendet worden wären, wenn Gott die Engel in statu naturae purae belassen hätte. Da Gott aber in Wirklichkeit die Engel nicht im Stande der puren Natur beließ und sie nicht zu einem rein natürlichen Ziele, sondern zum übernatürlichen Ziele der visio beata

1) Vgl. oben S. 52, Note 4. S. 177, Note 5.
2) Vgl. *Suarez*, De Angel. l. 1, c. 14, nr. 16.

bestimmt und in den Stand der übernatürlichen Gnade erhoben hat, so bildet jener Naturunterschied nur die natürliche Grundlage und Dispositiön zu ihrer übernatürlichen Vollendung im Stande der Gnade und Glorie. Das spricht der Satz aus, daß die Rangordnungen der Engel *dispositive* (oder fundamentaliter) durch die Gaben der Natur, *completive* aber durch die Gaben der übernatürlichen Gnade resp. Glorie unterschieden sind[1]). Die von den meisten Theologen als probabel bejahte[2]) Frage, ob Gott den Engeln die Gnade lediglich nach der Proportion ihrer natürlichen Capacität verlieh, was jedenfalls bei den Menschen nicht der Fall ist, mag hier dahingestellt bleiben[3]). Daß die Unterschiede der Ordnungen der Engel schon in der Natur derselben durch die Schöpfung begründet sind, spricht die heilige Schrift klar genug aus, wenn sie sagt, daß auch die Engel der höchsten Ordnungen erschaffen seien[4]); deßgleichen, wenn sie ähnliche Rangstufen, wie bei

---

1) Auf die Frage: Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit a natura in Angelis, antwortet Thomas: Ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem Angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo secundum facultatem suae naturae, ut scilicet cognoscant et ament Deum naturali cognitione et amore; et secundum respectum ad hunc finem distinguuntur ordines Angelorum secundum naturalia dona. Alio modo potest accipi finis angelicae multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinae essentiae, et in immobili fruitione bonitatis ipsius, ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam; unde secundum respectum ad hunc finem ordines distinguuntur in Angelis completive quidem secundum dona gratuita, dispositive autem secundum dona naturalia; quia Angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium; quod non est in hominibus, ut supra dictum est q. 62, a. 2 et 3. Unde in hominibus distinguuntur ordines secundum dona gratuita tantum, et non secundum naturam. *S. Th.* 1, q. 108, a. 4.

2) Vgl. z. B. *S. Th.* 1, q. 62, a. 6; 2. 2, q. 24, a. 3, ad 3. *Suarez*, De Angel. lib. 5, c. 10.

3) Näheres unten in der Lehre von der Gnade der Engel.

4) *Col.* 1, 16 & 17 heißt es, daß im Sohne Alles erschaffen ist, im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und Unsichtbare, seien es Thronen, seien es Herrschaften, seien es Fürstenthümer, seien es Gewalten. — Das kann doch offenbar nur die Bedeutung haben, daß auch diese Engelchöre als solche im wahren und eigentlichen Sinne erschaffen sind. Die Stelle so auszulegen, daß Gott auch jene Engel erschaffen habe, die durch Amt und Gnade zu jenen hohen Stellungen erhoben worden seien, etwa wie man sagt, Gott habe auch die Könige und Fürsten erschaffen, wäre gezwungen und geistlos und mit dem ganzen Zweck der Stelle unverträglich.

den seligen, auch bei den gefallenen Engeln andeutet[1]). Da die gefallenen Engel aller übernatürlichen Gnaden und Aemter beraubt sind, so muß jene Rangordnung, wenn auch nicht ausschließlich, doch vorzugsweise, in ihrer durch die Sünde nicht zerstörten Natur ihren Grund haben[2]).

Was die verschiedenen Aemter und Functionen der heiligen Engel im Werke des Heiles betrifft, so haben dieselben erst nach ihrer Bewährung begonnen und enden in ihrer dermaligen Form mit dem jüngsten Tage und der Vollendung aller Dinge[3]); keineswegs aber hören dann die Rangordnungen der Engel selbst und deren selige Thätigkeiten in der Glorie auf, vielmehr haben sie erst dann ihre ewige und höchste Vollendung[4]).

Wenn man gegen den substantialen Unterschied der Ordnungen der Engel eingewendet hat, daß sämmtliche Namen derselben von übernatürlichen Gaben und inneren und äußeren Thätigkeiten und Aemtern, also von accidentalen Vollkommenheiten

---

1) So *Eph.* 6, 12, wonach wir nicht nur wider Fleisch und Blut zu kämpfen haben, sondern wider die Fürstenthümer (ἀρχαί) und Mächte (ἐξουσίαι), wider die Gewalthaber der Finsterniß. Dazu kommen die zahlreichen Stellen vom Fürsten der Dämonen, dem Teufel κατ' ἐξοχήν und seinen Engeln — *Matth.* 10, 25; 12, 24; 25, 41; *Luc.* 11, 15. 18; *Joann.* 12, 31; 14, 30; 16, 11; *Apoc.* 12, 9; 20, 2; *2 Cor.* 6, 15 etc.

2) *S. Th.* 1, q. 109, a. 2. Vgl. jedoch *Suarez*, De angel. l. 1, c. 15; nr. 18; l. 8, c. 21. — S. unten die Lehre von den gefallenen Engeln.

3) Nur hierauf kann man *1 Cor.* 15, 24 — evacuabit omnem principatum et potestatem, cum tradiderit regnum Deo et Patri — beziehen. Principatus et Potestates evacuabuntur in illa finali consummatione quantum ad hoc quod alios ad finem perducant; quia consecuto jam fine, non est necessarium tendere in finem. Et haec ratio intelligitur ex verbis Apostoli dicentis: *Cum tradiderit regnum Deo et Patri*, id est, cum perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo. *S. Th.* 1, q. 108, a. 7, ad 1. Cf. *Suarez*, De Angel. l. 1, c. 15, nr. 17.

4) In ordinibus angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum, et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in Angelis secundum differentiam gratiae et naturae, ut supra dictum est art. 4 huj. quaest. (S. oben S. 563, Note 1); et utraque differentia semper in Angelis remanebit; non enim naturarum differentiae ab eis auferri possent, nisi eis corruptis. Differentia etiam gloriae erit in eis semper secundum differentiam meriti praecedentis. Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem judicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem, secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem, remanebit autem, secundum quod convenit in ultima finis consecutione, sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna et in triumpho. *S. Th.* 1, q. 108, a. 7, c.

derselben, hergenommen seien: so ist zu erwidern, daß, wie wir soeben gesehen haben, Schrift und Ueberlieferung mit genügender Klarheit bezeugt, daß die Unterschiede der Ordnungen der Engel schon der Schöpfung ihren Ursprung verdanken; der Umstand aber, daß ihre Namen von Gnaden, Thätigkeiten und Aemtern hergenommen sind, erklärt sich schon daraus, daß die heilige Schrift zunächst von der übernatürlichen Heilsordnung und der Stellung und Thätigkeit der Engel in derselben redet; vorzüglich aber daraus, daß der Mensch das Wesen der Dinge nur durch Eigenschaften und Thätigkeiten zu erkennen und auszusprechen vermag, die Offenbarung aber der menschlichen Erkenntniß und Redeweise sich anschließt.

3. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie wir uns die natürlichen Unterschiede der verschiedenen Ordnungen der Engel zu denken haben; namentlich ob die Engel der verschiedenen Ordnungen der Art, oder nur dem Grade nach von einander verschieden sind. Die Beantwortung dieser Frage hängt offenbar davon ab, ob und inwiefern man überhaupt specifische Unterschiede unter den Engeln annimmt. Jene, welche meinen, daß alle Engel ohne Ausnahme derselben Species seien, können auch zwischen den Engeln der verschiedenen Ordnungen keinen specifischen, sondern nur graduelle und accidentale Unterschiede annehmen[1]). Zu einem ähnlichen Ergebnisse scheint aber auch die extrem entgegengesetzte thomistische Ansicht zu führen, wonach jeder Engel eine Species für sich ist. Denn wenn schon jeder Engel für sich eine Species bildet; wie können dann die Engel derselben Ordnung Einer Species sein, und wie kann sich dann die eine Ordnung als solche von der anderen Ordnung als solcher specifisch unterscheiden? Ist schon jeder Engel für sich eine Species, so können, scheint es, die verschiedenen Ordnungen nur verschiedene Gruppen von Engeln sein, von denen jeder

1) So z. B. Palmieri De Deo creante Thes. 23, welcher der Ansicht ist, es sei überhaupt bei reinen Geistern ein anderer als ein gradueller und accidentaler Unterschied undenkbar. In puris intelligentiis discrimen aliud excogitari nequit quam majoris vel minoris vis in intelligendo et consequenter in volendo et agendo. Verum hoc discrimen non infert diversas notas, sed solum diversos perfectionis gradus . . . Gradus ejus perfectionis dicimus qui sint in ipsa natura. Nolumus dicere singulos Angelos gradu perfectionis differri ab omnibus aliis; possunt quidem plures eodem gradu perfectionis contineri. Haec differentia graduum non negatur a Patribus, cum differentiam naturae negant. Eam differentiam suadet 1) pulchritudo major ordinis, quae in tanta multitudine ex diversis gradibus exurgeret; 2) analogia ex aliis creaturis, in quibus intra eamdem quoque speciem diversos gradus perfectionis Deus distribuit.

einzelne von dem anderen specifisch verschieden ist[1]). Der Grund der Vereinigung specifisch von einander verschiedener Engel zu einer und derselben Ordnung könnte also nur darin liegen, daß die in einer Ordnung vereinigten Engelspecies, trotz ihrer specifischen Verschiedenheit, doch eine größere Aehnlichkeit unter einander haben und sich deßhalb von den Engelspecies einer anderen Ordnung mehr unterscheiden, als sie gegenseitig von einander verschieden sind[2]). Außerdem kann die Zusammengehörigkeit der Engel derselben Ordnung und ihre Verschiedenheit von anderen Ordnungen nur in der Verschiedenheit der den Engeln der verschiedenen Ordnungen verliehenen Gnadengaben und Aemter ihren Grund haben[3]).

Eine streng specifische Unterscheidung scheint die mittlere Meinung zu ermöglichen, wenn sie nämlich annähme, daß die Engel derselben Ordnung der Species nach eins seien, die Engel der verschiedenen Ordnungen aber verschiedenen Species angehören. Dann würde es sich weiter fragen, ob nur die Hierarchien, oder ob auch die Chöre derselben Hierarchie specifisch verschieden seien. Würde man letzteres bejahen, dann würden sich die Chöre zu ihren Hierarchien wie Unter-

---

1) Thomas sagt, daß wir wohl die Unterschiede zwischen verschiedenen Klassen der Engel, nicht aber, wegen der Unvollkommenheit unseres Erkennens, den specifischen Unterschied eines jeden einzelnen Engels von allen anderen zu erkennen vermöchten, und das sei der Grund, weßhalb wir eine Menge von Engeln in Einer Ordnung, wie Individuen einer Species, zusammenfaßten. Ille qui perfecte cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus, et virtutes, et naturas earum distinguere; qui autem cognoscit eas imperfecte, non potest distinguere nisi in universali; quae quidem distinctio fit per pauciora; sicut qui imperfecte cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine coelestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia; qui autem perfectius cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus coelestibus diversos ordines, et in singulis aliorum. Nos autem imperfecte Angelos cognoscimus, et eorum officia . . . Unde non possumus distinguere officia et ordines Angelorum nisi in communi; secundum quem modum multi Angeli sub uno ordine continentur. Si autem perfecte cognosceremus officia Angelorum et eorum distinctiones, perfecte sciremus, quod quilibet Angelus habet suum proprium officium, et suum proprium ordinem in rebus, et multo magis quam quaelibet stella, etsi nos lateat. *S. Th.* 1, q. 108, a. 3.

2) Das sagt Thomas mit den Worten: Omnes Angeli unius ordinis sunt aliquo modo aequales quantum ad communem similitudinem, secundum quam constituuntur in ordine; sed simpliciter non sunt aequales. *S. Th.* 1, q. 108, a. 3, ad 1.

3) Davon redet Thomas *S. Th.* 1, q. 108, a. 2. S. oben S. 561, Note 1.

arten verhalten. Würde man dagegen nur die Hierarchien, nicht aber die Chöre derselben Hierarchie für specifisch verschieden halten, so könnten in derselben Hierarchie die Engel desselben Chores wieder nur durch eine gewisse Aehnlichkeit und eine gewisse Gemeinschaftlichkeit der Gnadengaben und Functionen vereinigt und von den anderen Chören derselben Hierarchie verschieden sein.

Nun nimmt aber der Hauptvertreter jener mittleren Meinung, Suarez, an, daß nicht einmal zwischen allen Engeln desselben Chores eine specifische Einheit bestehe, vielmehr sei wahrscheinlich, daß in demselben Chore eine ganze Anzahl verschiedener Engelspecies, von denen jede in eine Menge nur numerisch verschiedener Individuen zerfalle, vereinigt sei: denn es lasse sich nicht annehmen, daß das Reich der Engel nicht mehr als neun Species besitze, während doch in der sichtbaren Welt die Zahl der verschiedenen Species eine so große ist[1]).

4. Aber wie soll man sich zwischen reinen Geistern einen specifischen Unterschied der Natur denken? Thomas und die Mehrzahl der Theologen findet denselben in der natürlichen Fähigkeit der höheren Engel, die erschaffenen Dinge in einer vollkommeneren Weise, nämlich aus einem höheren und allgemeineren Princip oder Erkenntnißmittel (medium cognitionis)[2]) zu erkennen, als die niederen Engel dieses vermögen[3]), woraus dann auch weiterhin für das

---

1) *Suarez*, De Ang. lib. 1, cap. 14, nr. 13 & 14.

2) Wenn also gesagt wird, die Erkenntniß der höheren Engel sei eine allgemeinere, so bezieht sich diese Allgemeinheit nicht auf das erkannte Object; denn je mehr das Object nur im Allgemeinen erkannt wird, um so unvollkommener ist die Erkenntniß — sondern auf das Princip oder Medium des Erkennens — denn die Allgemeinheit und Vollkommenheit des Erkenntnißprincips erhöht die Vollkommenheit der Erkenntniß. Cognoscere aliquid in universali dicitur dupliciter. Uno modo ex parte rei cognitae, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei; et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius, imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo ex parte medii cognoscendi; et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali, perfectior enim est intellectus, qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest. *S. Th.* 1, q. 55, a. 3, ad 2.

3) Thomas erklärt dieses näher, wo er die Wahrheit der angelischen Hierarchien daraus erklärt, daß verschiedenartige Unterthanen von dem höchsten Herrscher durch verschiedenartige Regierungen regiert werden. S. oben S. 560, Note 4. Gott regiert aber die vernünftigen Wesen zunächst durch Erleuchtung und Belehrung; diese aber ist bei verschiedenartigen Vernunftwesen eine verschiedenartige. Manifestum est autem quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam Angeli: nam Angeli percipiunt eas in intelligibili

Wollen und Wirken eine höhere Vollkommenheit sich folgern läßt. In der That ist es einleuchtend, daß, wenn es unter den Engeln specifisch verschiedene Stufen natürlicher Vollkommenheit gibt, diese nur in einer specifisch geringeren oder größeren Aehnlichkeit ihres geistigen Wesens und vor allem ihrer Intelligenz mit der unendlich vollkommenen Intelligenz Gottes bestehen könne. Darin sind wohl alle Theologen einverstanden; die Frage ist nur die, ob man mit Thomas specifisch, oder nur graduell[1]) höhere Stufen des natürlichen Erkennens bei den Engeln annehmen will.

Der Einwand, daß in statu gloriae ein specifischer Unterschied bezüglich der Erkenntniß zwischen den verschiedenen Engeln nicht sein könne, da ja alle Gott unmittelbar und in ihm die Creaturen (cognitione matutina) schauen, ist nicht begründet: denn der von Thomas und der sententia communis behauptete specifische Unterschied der Weise der Erkenntniß bei den verschiedenen Hierarchien der Engel bezieht sich nicht auf die übernatürliche Erkenntniß, in specie auf die visio beata, sondern auf das natürliche Erkennen[2]), das weder durch die Gnade, noch durch die Glorie aufgehoben wird. Dagegen geben wir gerne zu, daß diese Lehre des heil. Thomas und anderer Theologen keine höhere Gewähr, als die einer durch äußere Autoritäten und innere Gründe gestützten Wahrscheinlichkeit

---

puritate, homines vero percipiunt eas sub sensibilium similitudinibus, ut Dionysius dicit 1 cap. coel. Hier. Et ideo oportet distingui humanam hierarchiam ab angelica. Et per eundem modum in Angelis tres hierarchiae distinguuntur. Dictum est enim supra, q. 55, a. 3, dum de cognitione Angelorum ageretur, quod superiores Angeli habent universaliorem cognitionem veritatis quam inferiores. Hujusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundum tres gradus in Angelis distingui potest. Possunt enim rationes rerum, de quibus Angeli illuminantur, considerari tripliciter. Primo quidem secundum quod procedunt a primo principio universali quod est Deus; et ille modus convenit primae hierarchiae, quae immediate ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur, ut dicit Dionysius 7. cap. coel. Hier. ante med. Secundo vero prout hujusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quae jam aliquo modo multiplicantur; et hic modus convenit secundae hierarchiae. Tertio autem modo secundum quod hujusmodi rationes applicantur singulis rebus, prout dependent a propriis causis; et hic modus convenit infimae hierarchiae. Quod plenius patebit cum de singulis ordinibus agetur, a. 6. huj. quaest. *S. Th.* 1, q. 108, a. 1.

1) Vgl. die oben S. 565, Note 1 angeführte Stelle von Palmieri.

2) Quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo (scilicet per essentiam) vident, non distinguuntur in Angelis hierarchiae; sed quantum ad rationem rerum creatarum. *S. Th.* 1. q. 108, a. 1, ad 2.

besitzt, und daß sie auch unserer menschlichen Fassungskraft manche Schwierigkeiten bereitet[1]). Aber wie sollte auch die menschliche Vernunft, welcher die Erfassung ihres eigenen menschlichen Erkenntnißactes so große Schwierigkeiten und Dunkelheiten bietet, das angelische Erkennen vollkommen begreifen? — Genug, wenn auch nur ein schwacher Lichtschimmer es uns möglich macht, diese so erhabenen Dinge, welche der Glaube uns von ferne zeigt, einigermaßen unserem Verständnisse näher zu bringen.

III. Was die Eigenthümlichkeiten der in der Offenbarung und Ueberlieferung genannten Engelchöre im Einzelnen betrifft, so werden dieselben in der heiligen Schrift theils durch Namen, theils durch Bilder angedeutet. Was letztere angeht, so versteht es sich von selbst, daß dieselben lediglich die Eigenschaften, Thätigkeiten und Beziehungen der reinen Geister symbolisiren[2]). Daß aber reine

---

1) *Suarez*, De Ang. l. 1, c. 14, nr. 12 führt solche Schwierigkeiten gegen die Erklärung des heil. Thomas an, ohne deßhalb seine Lehre zu verwerfen; vielmehr sucht er diese Schwierigkeiten zu lösen und die Theorie des heil. Thomas näher zu erklären und zu begründen.

2) Durch die ezechielische Vision der Cherubim werden also die geistigen Eigenthümlichkeiten, Thätigkeiten und Beziehungen dieser hohen Engel gesinnbildet; keineswegs aber sind die Cherubim Personificirungen von Naturkräften, wie der Naturalismus will. Weil die Bilder der Engel in den Visionen Symbole sind, so steht nichts im Wege, daß derselbe Engel durch verschiedenartige Bilder dargestellt werde, und daß diese Bilder dem Gesichtskreise dessen entnommen werden, dem die Vision zu Theil und denen sie mitgetheilt wird. Eine ausführliche Deutung der in der heiligen Schrift vorkommenden Engelsymbole — Feuer und Licht, Menschen- in specie Jünglingsgestalt, der menschlichen Sinne und Glieder, der Flügel, der Gewänder, der Werkzeuge, des Erzes, des Bernsteins, der Edelsteine, des Löwen, Stieres, Adlers und anderer Thiergestalten, der Räder, des Thronwagens — gibt Dionysius Coel. Hierarch. cap. 15. Den Zweck dieser Erklärung der Symbole kündigt er gleich von Anfang als dritte Aufgabe seines Werkes an. Postea denique dicendum quibus formis sacris (*ἱεραῖς μορφώσεσι*) coelestes illos ordines eloquiorum sacrae delineant descriptiones, nec non ad qualem adduci deceat per formas istas simplicitatem, ne et nos, more vulgi, sacrilege opinemur, coelestes illas ac deiformes intelligentias, multipedes quasdam esse ac multiformes, nec non ad boum pecuinam, ferinamve leonum naturam efformatas, et ad aquilarum curvi rostri speciem, vel ad volucrum hirsutam plumescentiam effictas, rotasque aliquas ignitas supra coelum imaginemur, ac sedes materiatas Deo deorum ad discumbendum accommodatas, et quosdam equos multicolores, hastatosque duces exercitus, et quaecunque alia nobis ab eloquiis fictione quadam sacra, explanatoriorum varietate signorum sunt transcripta. Enimvero palam theologia poeticis sanctis fictionibus (*ποιητικαῖς ἱεροπλαστίαις*) in carentibus figura mentibus usa est, ad nostrum, uti dictum est, intellectum attendendo, nec non

Geister sinnbildlich dargestellt werden, ist in der Natur und dem Bedürfnisse des Menschen, an welche die Offenbarung gerichtet ist, begründet, und kann um so weniger befremden, da selbst Gott, der absolut reine und unendliche Geist, sich uns Menschen in ähnlichen Sinnbildern offenbarte[1]).

Die Namen der Ordnungen der Engel sind ihren Thätigkeiten und Beziehungen zu Gott und zu den Geschöpfen entnommen. Insofern sie unmittelbar Gott dienen und ihn verherrlichen, werden sie jenen höchsten Würdenträgern und Dienern verglichen, die bei feierlicher Gelegenheit den Thron eines irdischen Königs umgeben, und pflegt man sie *assistentes*[2]) zu nennen; insofern sie dagegen Gottes Aufträge an die Geschöpfe verkünden und vollziehen, nennt man sie *administrantes*[3]). Nun erhebt sich die Frage, ob diese doppelte Thätigkeit allen Engeln gemeinsam, oder ob sie so unter dieselben vertheilt ist, daß die drei höchsten Ordnungen nur assistiren, dagegen die Engel der sechs übrigen Chöre in verschiedener Weise administriren. Einer solchen Vertheilung scheinen allerdings die Namen der Chöre und ihre Deutung durch die Väter zu entsprechen, und nicht wenige Theologen nehmen dieselbe so streng, daß sie da, wo die heilige Schrift den höchsten assistirenden Engeln eine Function bei Menschen zuschreibt, voraussetzen, daß jene hohen Himmelsgeister dieselbe nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch niedere administrirende Engel übten[4]).

Allein wir glauben uns dieser Meinung nicht anschließen zu sollen: denn es sprechen sehr klare Aussprüche der heiligen Schrift, wie auch innere Gründe dafür[5]), daß alle Engel ohne Unterschied,

---

propriam ipsi et connaturalem ad superna transitum providendo, et ad eumdem accommodate sacras Scripturas anagogicas effigiando. *Hier. coel.* cap. 2, §. 1.

1) Vgl. Bd. 3, §. 165.

2) Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei. *Dan.* 7, 10.

3) *Hebr.* 1, 14 f. unten Note 5.

4) So habe jener Seraph Js. 6, 6 sq. durch einen von ihm gesendeten niederen Engel die Lippe des Propheten gereinigt. Vgl. ferner das oben S. 546, Note 1 von Michael Gesagte.

5) Der Apostel sagt ausdrücklich und pure et simpliciter, daß alle Engel administratorii spiritus sind; die das Paradies bewachenden Engel werden ausdrücklich als Cherubim bezeichnet, *Gen.* 3, 24; von dem die Lippen des Propheten reinigenden Seraph *Js.* 6, 6 war soeben die Rede; der dem Tobias dienende Raphael bezeichnet sich selbst als einen der sieben vor Gott stehenden Engel. *Tob.* 12, 15. Daß Gabriel und Michael zu den höchsten Engeln gehören, kann kaum bezweifelt werden. Daß sie aber nur durch Repräsentanten erschienen seien

wie sie allezeit Gott anschauen und verherrlichen, auch seine Aufträge, und zwar unmittelbar, nach der von Gott gesetzten weisen Ordnung vollziehen.

Wenn daher, wie die Namen andeuten, gewissen Ordnungen der Engel die Assistenz, anderen die Administration zugeeignet wird, so geschieht es nur in einem vorzugsweisen, nicht in einem ausschließlichen Sinne.

Denn alle Namen der verschiedenen Ordnungen sind Eigenschaften und Thätigkeiten der Engel entnommen, die an sich allen Engeln gemeinsam sind[1]), daher auch manche Namen von Schrift und Vätern verschiedenen Engelklassen beigelegt werden[2]). Daß diese Namen aber gewissen Klassen der Engel vorzugsweise zugeeignet werden, hat darin seinen Grund, daß sie entweder die besonderen Vorzüge dieser Klassen hervorzuheben geeignet sind, und so werden höheren Ordnungen der Engel jene Namen, die eine höhere Vollkommenheit bezeichnen, gegeben; oder es werden die niederen Klassen, denen ein besonderer Name per eminentiam nicht zukommt, durch einen allgemeinen Namen bezeichnet. So wird die unterste Ordnung mit dem allgemeinen Namen Engel bezeichnet, aber auch weil sie besonders mit dem unmittelbaren Schutz der Menschen beauftragt ist[3]). Dieses ist

und gewirkt haben, scheint uns doch eine sehr künstliche Auslegung; zu einer solchen nöthiget uns aber weder ein Dogma, noch eine einmüthige und constante Tradition. Wenn Gott selbst unmittelbar auf seine Geschöpfe wirkt, wenn der Logos Mensch geworden ist, wie sollten die höchsten Engel nicht unmittelbar mit den Menschen verkehren und Gottes Aufträge vollbringen? Durch die Wirksamkeit der Engel in der geschöpflichen Welt wird ja ihre innigste Verbindung mit Gott und die Anschauung seines Angesichtes nicht aufgehoben — die Engel der Kleinen schauen allezeit das Angesicht des Vaters. *Matth.* 18, 10. Vgl. Scheeben, Dogm., §. 142, nr. 245.

1) So könnten alle Engel wegen der Gluth ihrer Liebe, durch die sie mit Gott vereinigt sind, Seraphim, durch die Fülle ihrer Weisheit Cherubim genannt werden, obwohl diese Namen den höchsten Ordnungen wegen der hohen Vollkommenheit ihrer Liebe und Erkenntniß besonders eigen sind. Cf. *S. Th.* 1, q. 118, a. 5, ad 5. So könnten auch alle Engel wegen ihrer natürlichen und übernatürlichen Theilnahme an Gottes Herrlichkeit und Herrschaft, Providenz und Macht als Fürsten, Herrschaften, Mächte u. s. w. bezeichnet werden. Cf. *S. Th.* l. c. ad 1—3.

2) So werden alle, auch die höchsten Geister, mit dem allgemeinen Namen Engel, oder, wenn sie besonders Hohes verkünden und wirken, wie Gabriel und Michael, auch wenn diese höheren Ordnungen angehören, Erzengel genannt; so wird auch der Name *virtutes* von allen Engeln gebraucht, denn wie sie οὐσίαι sind, sagt Dionys, so sind sie auch δυνάμεις Hierarch. coel. c. 8. Cf. *S. Th.* 1, q. 108, a. 5, ad 1.

3) Et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit *Dionysius* cap. 5 coel. Hier., vel potest dici quod infimus ordo specia-

auch die Lehre des heiligen Thomas[1]) und der meisten Theologen.

Was die Ordnung und Bedeutung der von der heiligen Schrift genannten Chöre und ihrer traditionellen Vertheilung auf die drei Hierarchien des Näheren betrifft, so schließen sich die Theologen theils der Darstellung des Dionysius, theils der Gregor's des Großen an, die im Wesentlichen zwar übereinstimmen[2]), von denen

---

liter potest dici ordo *Angelorum*, quia immediate nobis annuntiant. *S. Th.* 1, q. 118, a. 5, ad 1.

1) Nachdem er mit Dionysius (Hier. coel. 7) erklärt, daß die Eigennamen der einzelnen Ordnungen deren Eigenthümlichkeit bezeichnen, erklärt er dieses näher folgendermaßen: Ad videndum autem quae sit proprietas cujuslibet ordinis, considerare oportet, quod in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod aedaquatur et proportionatur naturae ipsius; per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quam res cui attribuitur, sed tamen convenit illi rei per quemdam excessum, sicut dictum est q. 13, a. 2 de omnibus nominibus quae attribuuntur Deo; per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter, sicut sancti homines participative dicuntur dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfecte participat, neque ab eo quod excedenter habet, sed ab eo quod est sibi quasi coaequatum; sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicet eum substantiam rationalem, non autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen Angeli, quia simplex intelligentia convenit Angelo per proprietatem, homini vero per participationem (vgl. unten von dem Erkennen der Engel); neque substantiam sensibilem, quod est nomen bruti proprium, quia sensus est minus quam id quod est proprium homini, et convenit homini excellenter prae aliis animalibus. Sic igitur considerandum est in ordinibus Angelorum, quod omnes spirituales perfectiones sunt omnibus Angelis communes, et omnes abundantius existunt in superioribus quam in inferioribus. Sed cum in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem, e converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum; et ita superior ordo a superiori perfectione nominatur. *S. Th.* 1, q. 108, a. 5, c.

2) Beide setzen in der obersten Hierarchie 1. die Seraphim, 2. die Cherubim, 3. die Thronen; in der mittleren und untersten weichen sie insofern von einander ab, als Dionys in der mittleren Hierarchie an zweiter Stelle die virtutes (also: 1. dominationes, 2. virtutes, 3. potestates im Anschluß an Eph. 1, 20), in der dritten an erster Stelle die principatus setzt (also: 1. principatus, 2. archangeli, 3. angeli); während Gregor an die Stelle der virtutes in der zweiten Hierarchie die principatus und an die der potestates in der letzten

aber ersterer, wie Thomas sagt, mehr die inneren Vollkommenheiten, letzterer mehr die Dienste und Thätigkeiten der Engel hervorzuheben scheint [1]). Jedenfalls ist klar, daß die drei höchsten Chöre ihre Namen von ihrer besonderen Aehnlichkeit mit Gott und ihrer innigen Beziehung zu ihm haben, kraft welcher sie alle anderen Chöre der Engel übertreffen und Gott vollkommener in ihnen, als in den anderen Ordnungen, wohnt und sie ihm eine höhere Ehre und Verherrlichung erweisen. Daher erscheinen sie auch in der Vision als die Träger und nächsten Assistenten der göttlichen Herrlichkeit und kann die ganze erste Hierarchie auch mit dem allgemeinen Namen der Thronen bezeichnet werden [2]). Unter ihnen nehmen die Seraphim, die von den emporsteigenden Flammen der Liebe genannt sind, die erste Stelle ein, weil die Liebe, welche die höchste der Tugenden und somit die Quelle des höchsten Verdienstes ist, unmittelbar mit Gott vereinigt. Die an zweiter Stelle folgenden Cherubim sind von dem Ueberfluß der Erkenntniß Gottes genannt, welche Erkenntniß deßhalb die zweite Stelle einnimmt, weil sie zwar die Quelle der Liebe, die Liebe aber die vollendete Frucht der Erkenntniß ist. Die Erkenntniß nimmt den Erkannten in den Erkennenden auf; die Liebe aber führt den Liebenden in den Geliebten ein; daher ist die Liebe geeigneter, als die Erkenntniß, die innigste

---

Hierarchie der Dionysischen Ordnung die virtutes setzt, im Anschluß an Col. 1, 16. Jedoch meint Thomas, daß dieser Unterschied wohl mehr im Namen, als in der Sache bestehe, indem Gregor den principatus das zuschreibe, was Dionys den virtutes zueignet. Si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius *Principatuum* nomen ex hoc quod bonis spiritibus praesunt, et hoc convenit *Virtutibus* secundum quod in nomine *Virtutum* intelligitur quaedam fortitudo dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus *Virtutes* secundum Gregorium videntur esse idem quod *Principatus* secundum Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis miracula facere; per hoc enim via paratur annuntiationi Archangelorum et Angelorum. *S. Th.* 1, q. 108, a. 6, ad 4.

1) Sic igitur, heißt es im Anschluß an die oben S. 572, Note 1 angeführte Stelle aus *S. Th.* 1, q. 108, a. 5, c., Dionysius exponit ordinum nomina secundum convenientiam ad spirituales perfectiones eorum; Gregorius vero . . . in expositione horum nominum magis attendere videtur exteriora ministeria; dicit enim quod *Angeli* dicuntur, qui minima nuntiant, Archangeli qui summa; *Virtutes*, per quas miracula fiunt; *Potestates*, quibus adversae potestates arcentur vel repelluntur; *Principatus*, qui ipsis bonis spiritibus praesunt.

2) *S. Th.* 1, q. 108, a. 6, c.

Vereinigung mit Gott zu bezeichnen[1]), woraus jene Seligkeit entspringt, von der geschrieben steht: intra in gaudium Domini tui[2]). Denen aber, die in der obersten Hierarchie an unterster Stelle der Vollkommenheit stehen, bleibt der gemeinsame Namen der Thronen zu ihrer besonderen Bezeichnung übrig. Es ist durch sich selbst klar, daß und wie man die drei Chöre der ersten Hierarchie als Vorbilder des geistlichen, insbesondere des contemplativen Lebens betrachten kann: der Losschälung von allem Irdischen und der Befestigung in Gott, der Erleuchtung durch die göttliche Erkenntniß, der Vereinigung mit Gott durch die Liebe[3]). Deßgleichen erscheinen sie als creatürliche Abbilder göttlicher Eigenschaften, insbesondere der allmächtigen Majestät, der Weisheit und der Liebe, wie auch der göttlichen Personen[4]). Wie aber jedes gute Wesen das Beste, was es von Gott empfängt, seinen Mitgeschöpfen mittheilt, zumal denen, über die es von Gott gesetzt ist, so sind auch die Seraphim als Liebe mittheilende und entflammende, die Cherubim als erleuchtende, die Throne als zu höchster Reinheit und Anbetung stärkende und erhebende, auch die Gerichte Gottes vollstreckende[5]) Engel zu denken.

---

1) Cognitio est, secundum quod cognita sunt in cognoscente; amor autem, secundum quod amans unitur rei amatae. Superiora autem nobiliori modo sunt in se ipsis quam in inferioribus; inferiora vero nobiliori modo sunt in superioribus quam in seipsis. Et ideo inferiorum quidem cognitio praeeminet dilectioni, superiorum autem dilectio, et praecipue Dei, praeeminet cognitioni. *S. Th.* 1, q. 108, a. 6, ad 3. Die Streitfrage, ob die höchste Seligkeit in der Erkenntniß oder in der Liebe bestehe, berührt unseren Gegenstand nicht.

2) *Matth.* 25, 21.

3) Auch die drei Hierarchien werden als Vorbilder der Reinigung, Erleuchtung und Einigung betrachtet, was im Allgemeinen auch der aufsteigenden Stufenfolge, wie auch dem allgemeinen Charakter dieser Hierarchien als gehorsamer Wirksamkeit, ordnender Erkenntniß und einigender Liebe entspricht und einigermaßen einleuchtend ist. Von einer Reinigung von Sünde kann selbstverständlich bezüglich der heiligen Engel nicht die Rede sein, wohl aber konnte zur Zeit der Prüfung die niederen von den höheren Ordnungen zur Ueberwindung der Versuchung gemahnt, und können sie auch im Stande der Bewährung belehrt und dadurch von irgend einem Nichtwissen befreit werden, worüber später.

4) Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum sanctum qui est amor procedens, cum quo affinitatem habet supremus ordo primae hierarchiae, ab incendio amoris denominatus. *S. Th.* 1, q. 108, a. 6, c. Hiernach repräsentiren dann die Cherubim den Sohn, die Thronen den Vater.

5) Throni dicuntur secundum Gregorium, hom. 34 in Ev., *per quos Deus sua judicia exercet.* *S. Th.* l. c.

Durch letzteres treten die Throne mit der mittleren Hierarchie, insbesondere mit den Dominationes in Verbindung, wie auch der letzte Chor der mittleren Hierarchie an den ersten Chor der untersten Hierarchie anknüpft[1]). Sowie nämlich die Namen der drei obersten Chöre das Verhältniß dieser Engel zu Gott hervorheben, so stellen die Namen aller folgenden Chöre das Verhältniß dieser Engel zum Universum und ihre Theilnahme an der providentiellen Thätigkeit Gottes in den Vordergrund, wobei den Chören der mittleren Hierarchie die allgemeine Leitung und Dispositiön, den Chören der untersten aber die Ausführung im Einzelnen zufällt, sowohl nach der Darstellung des Dionysius[2]), als nach der Gregor's[3]). Diese

1) Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris, sicut infima animalia parum distant a plantis . . . Infimus autem ordo primae hierarchiae est *Thronorum*, qui ex suo ordine habent quamdam affinitatem cum *Dominationibus* . . . accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediate illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinorum ministeriorum. Ordo vero *Potestatum* affinitatem habet cum ordine *Principatuum:* nam cum *Potestatum* sit ordinem subjectis imponere, haec ordinatio statim in nomine *Principatuum* designatur, qui sunt primi in executione divinorum ministeriorum, utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum; quod est praecipuum in divinis ministeriis: nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis; unde dicitur Dan. 10, 13: *Princeps regni Persarum restitit mihi. S. Th.* l. c.

2) Thomas erklärt dieselbe an erster Stelle folgendermaßen: Dionysius cap. 7 coel. Hier. ex nominibus ordinum proprietates illorum considerans, illos ordines in prima hierarchia posuit, quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, scilicit *Seraphim*, *Cherubim* et *Thronos*, illos vero ordines posuit in media hierarchia quorum nomina designant communem quamdam gubernationem sive dispositionem, id est *Dominationes*, *Virtutes* et *Potestates;* illos vero ordines posuit in tertia hierarchia quorum nomina designant operis executionem, scilicet *Principatus*, *Archangelos* et *Angelos* . . . Ad gubernationis autem rationem tria pertinent, quorum primum est distinctio eorum quae agenda sunt, quod est proprium *Dominationum;* secundum autem est praebere facultatem ad implendum, quod pertinet ad *Virtutes;* tertium autem est ordinare, qualiter ea quae, quae praecepta vel definita sunt, impleri possunt, ut aliqui exequantur, et hoc pertinet ad *Potestates.* Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cujuslibet actus sunt quidam quasi incipientes actionem et alios ducentes, sicut in cantu praecentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt, et hoc pertinet ad *Principatus.* Alii vero sunt, qui simpliciter exequuntur; et hoc pertinet ad *Angelos.* Alii vero medio modo se habent; quod ad *Archangelos* pertinet, ut supra dictum est art. praec. ad 4. *S. Th.* l. c.

3) Dispositio etiam ordinum quam Gregorius ponit . . . congruitatem habet. Nam cum *Dominationes* sint definientes et praecipientes ea quae

Erklärung der Functionen der verschiedenen Hierarchien schließt sich der oben[1]) angedeuteten Auffassung des specifischen Unterschiedes der Natur an[2]).

So viel über die verschiedenen Ordnungen der Engel. Was Dionysius und Gregor d. Gr., was Thomas und andere Theologen[3]) darüber auf Grund der Andeutungen der heiligen Schrift

---

ad divina ministeria pertinent, ordines eis subjecti disponuntur secundum dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur. Ut tamen dicit Augustinus in 3 De Trin. cap. 4, a princ., *corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spiritualem creaturam, et spiritus malus per spiritum bonum.* Primus ergo ordo post *Dominationes* dicitur *Principatuum*, qui etiam bonis spiritibus principiantur; deinde *Potestates*, per quas arcentur mali spiritus, sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur Rom. 13; post quas sunt *Virtutes*, quae habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum; post quas sunt *Angeli* et *Archangeli*, qui nuntiant hominibus vel magna, quae sunt supra rationem, vel parva, ad quae ratio se extendere potest. *S. Th.* l. c.

1) S. oben S. 567, Note 3.

2) Primo igitur, fügt daher Thomas seinen vorstehenden Entwickelungen bei, videamus rationem assignationis Dionysii; in qua considerandum est, quod, sicut supra dictum est art. 2. hujus quaest., prima hierarchia inspicit (al. accipit) rationes rerum in ipso Deo; secunda vero in causis universalibus; tertia vero secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturae, ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam vero dispositio universalis de agendis; ad ultimum autem applicatio dispositionis ad effectum, quae est operis executio; haec enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri.

3) Es möge hier noch die Stelle des Breviloquium einen Platz finden, in welcher Bonaventura die gesammte Lehre von den Engeln kurz erklärt: Quia cum angeli propter expressam similitudinem et propinquitatem ad primum et summum principium habeant intellectum deiformem et immutabilem post consensum ex libertate arbitrii, divina superveniente gratia ad summum bonum conversi, cum totaliter in Deum tenderent, per gloriam fuerunt confirmati pariter et perfecti: ideo, quantum ad voluntatem, fuerunt stabiles et felices, quantum ad rationem, perspicaces; ita ut non tantum cognoscerent res in proprio genere, sed etiam in ipsa arte aeterna, ac per hoc non tantum habent cognitionem vespertinam, sed etiam matutinam, vel etiam diurnam, propter illius lucis plenitudinem et omnimodam puritatem, respectu cuius omnis creatura merito potest dici tenebra. Quantum autem ad virtuositatem, perfecte fortificati sive in imperando, sive in exequendo, sive in contemplando, vel assumpto corpore vel etiam non assumpto. Quantum vero ad operationem, perfectissime ordinati, ut iam non possint deordinari, nec ascendendo ad contemplationem Dei, nec descendendo ad ministrandum

fromm und scharfsinnig, mit besonderer Beziehung auf uns Menschen, gedacht und geschrieben haben, ist gewiß im Vergleiche zu der Wirklichkeit nur dürftig und unvollkommen; aber es drückt doch in einer verständigen und bescheidenen Weise die unzweifelhafte und erbauliche Wahrheit aus, daß, wie in der sichtbaren Welt und noch mehr in der Kirche Jesu Christi, so auch in dem Reiche der reinen Geister eine von der höchsten Weisheit gesetzte vollkommene Ordnung der Natur, Gnade und Glorie besteht, in welcher die einzelnen Engel, wie die

---

homini; quia cum Deum facie ad faciem contemplentur, quocumque mittantur, intra Deum currunt. Aguntur enim et agunt secundum ordinem hierarchicum in eis initiatum per naturam et consummatum per gloriam, quae stabiliendo liberi arbitrii vertibilitatem, illustravit perspicacitatem, ordinavit officiositatem et roboravit virtutem secundum quatuor attributa superius nominata. Perspicacitas autem rationis in contemplando, aut principaliter respicit ad majestatem divinam venerandam, aut ad veritatem intelligendam, aut ad bonitatem desiderandam; et secundum hoc sunt tres ordines in prima hierarchia, scilicet, Throni, ad quos spectat reverentia; Cherubim, ad quos sapientia; et Seraphim, ad quos spectat benevolentia. Ad perfectam autem virtuositatem spectat virtus imperativa, virtus executiva et virtus expeditiva. Prima ad Dominationes, secunda ad Virtutes, tertia vero ad Potestates spectat, quarum est arcere potestates contrarias. Ad perfectam vero officiositatem spectat regere, revelare, et relevare. Primum est Principatuum, secundum Archangelorum, tertium Angelorum, quia custodiunt, ne stantes cadant, et cadentes adiuvant, ut resurgant. Et sic patet, quod haec omnia sunt in beatis Angelis, secundum plus et minus, gradatim a superioribus descendendo usque ad ima. Ordo autem denominari debet ab eo, quod excellentius accipit in munere. Die Meinung, „daß die zweite Hierarchie die Offenbarung Gottes in der Naturordnung, besonders rücksichtlich der sichtbaren Welt, die dritte dagegen die Thätigkeit Gottes in der übernatürlichen Heilsordnung, vorzüglich in der Menschenwelt, repräsentirt und reflectirt . . . (so daß) in den drei Momenten: geschöpflich vollendetste Darstellung des göttlichen Wesens an sich (1. Hier.), seine Offenbarung in der Naturordnung (2. Hier.) und seiner Wirksamkeit in der Gnadenordnung (3. Hier.), der theologische Kreislauf schönstens sich abschließt" (Oswald, Angelologie S. 67 und 68) — empfiehlt sich zwar durch Einfachheit, aber wir können uns derselben dennoch nicht anschließen, nicht nur weil sie allzu sehr von der traditionellen Lehre abweicht, sondern auch weil sie die Wirksamkeit der zweiten Hierarchie, wie es scheint, auf die Naturordnung beschränkt, während wir uns doch alle Engel und ihre Hierarchien und Chöre ohne Ausnahme in innigster Beziehung zu der Einen übernatürlichen Ordnung denken müssen, in welche die gesammte natürliche Ordnung aufgenommen ist. Die Väter und die alten Theologen betrachten die Thätigkeit der ersten Hierarchie vorzugsweise auf Gott, die der zweiten vorzugsweise auf die untergeordneten Engel, die der dritten auf die Menschen gerichtet. Das ist aber etwas anderes und bezieht sich an erster Stelle und ganz auf die übernatürliche Ordnung.

verschiedenen Ordnungen derselben, zu ihrer eigenen Beseligung und zur Vollendung des gesammten natürlichen und übernatürlichen Universums, in demüthigem Gehorsam und heiliger Liebe zusammenwirken und Gottes Herrlichkeit, der Alles in Allem wirkt[1]), nach Außen offenbaren.

§. 284.

Von der Natur und den natürlichen Gaben der Engel im Allgemeinen.

I. Die Engel sind ihrer Natur nach complete reine geistige Substanzen, und als solche einfache und incorruptibele, jedoch endliche Wesen von großer natürlicher Vollkommenheit der Intelligenz und des Willens.

In diesem Satze ist ausgesprochen, daß die Engel geistige Substanzen sind, und zwar vollständige Substanzen, die von Natur weder mit einem materiellen Leibe verbunden, noch zur Verbindung mit einem solchen bestimmt, also pure Geister sind; allein endliche, erschaffene Geister, denen in keiner Weise jene absolute Einfachheit und Geistigkeit zukommt, welche Gott allein eigen ist.

Wenn auch diese reine Geistigkeit der angelischen Natur nach dem Urtheile der angesehensten Theologen nicht de fide, weil deren formelle kirchliche Definition nicht unzweifelhaft und auch ihre Begründung in den Quellen des Glaubens nicht von absoluter Evidenz ist; so ist sie doch *prope de fide* und mindestens *sententia communis et certissima*, so daß die Leugnung dieser Wahrheit mindestens als Irrthum und als eine höchst temeräre Meinung zu bezeichnen ist.

Sinn und Begründung des Gesagten wird sich aus der folgenden Darlegung der Lehre der heiligen Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung näher ergeben.

1. Daß die heilige Schrift die Engel als Geschöpfe von hoher Vollkommenheit der Intelligenz und des Willens und insofern als geistige Wesen bezeichnet, bedarf hier um so weniger eines weiteren Nachweises, als wir unten von dem Erkennen und Wollen der Engel insbesondere reden werden. Hier beschäftigt uns die Frage, ob und wie aus der heiligen Schrift bewiesen werden könne, daß die Engel pure Geister sind. Allerdings kann aus dem Namen „Geist" ein vollständiger und absolut entscheidender Beweis nicht geführt werden, da dieses Wort, wie all' unsere Begriffe und Worte, dem Sinnlichen entlehnt ist[2]) und in der heiligen Schrift und im traditionellen Sprachgebrauch

1) *1 Cor.* 12, 6.
2) Vgl. Bd. 3, §. 172, I, 1.

in verschiedenen Bedeutungen auch von Körperlichem gebraucht wird[1]). Allein da die heilige Schrift Gott im engsten und eigentlichsten Sinne Geist nennt[2]), die Engel aber unter den Geschöpfen ihm am nächsten stehen und der Natur nach am ähnlichsten sind, so liegt in dieser Bezeichnung der Engel, der heiligen[3]) wie der gefallenen[4]), wenigstens ein starkes Indicium ihrer reinen Geistigkeit. Allerdings wird auch die menschliche Seele, namentlich in ihrer Trennung vom Leibe, Geist genannt[5]); daß aber die Engel nicht, wie die Menschenseelen, von Natur mit einem Leibe verbunden oder, wenn von ihm getrennt, für einen solchen bestimmt und zu ihm hingeordnet sind, dafür spricht, daß die Engel niemals Seelen genannt werden[6]), daß ferner niemals, wie vom Geiste d. i. der Seele des

---

1) Im heiligen und im profanen Sprachgebrauche bedeutet der Name *spiritus* und seine Synonyma in den verschiedenen Sprachen: die Bewegung der Luft, den Wind, den Sturm — z. B. spiritus procellarum *Ps.* 148, 8, tanquam spiritus advenientis *Act.* 2, 2 — den Hauch der Brust und des Mundes, daher spirare, respirare; sodann die feinsten körperlichen Wesen und Wirkungen, so redet man von Lebensgeistern, Nervengeist; ferner das Lebensprincip, die Seele, nicht nur des Menschen, sondern auch der Thiere, z. B. *Eccle* 3, 21: Quis novit, si spiritus filiorum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat deorsum? Im Gegensatz zu dem schweren groben dermaligen Leib wird der Auferstehungsleib ein geistiger Leib genannt: *1 Cor.* 15, 44. Und wiederum sagt der Auferstandene: Palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, wo unter spiritus eine abgeschiedene und erscheinende Seele, oder sonst die bloße Erscheinung eines geistigen Wesens verstanden ist. Endlich und im engsten und eigentlichsten Sinne versteht man unter Geist eine ganz immaterielle Substanz. Spiritus est nomen positum ad significandum subtilitatem alicujus naturae, unde dicitur tam de corporalibus, quam de incorporeis. Aër enim spiritus dicitur propter subtilitatem, et exinde attractio aëris et expulsio dicitur inspiratio et respiratio; et exinde ventus etiam dicitur spiritus; et exinde etiam subtilissimi vapores, per quos diffunduntur virtutes animae in partes corporis, dicuntur spiritus. Et similiter incorporea propter suam subtilitatem dicuntur spiritus, sicut dicimus duos spiritus, angelum et animam. *Thomas*, In 1 dist. 10, q. 1, a. 4.

2) S. Bd. 3, §. 172.

3) *Hebr.* 1, 14; *Apoc.* 1, 4 etc.

4) *Matth.* 8, 16; 10, 1; *Luc.* 10, 20; 11, 26 etc.

5) S. das Lehrstück von der Seele des Menschen.

6) Spiritus angelicos s. Scriptura nomine animarum significare non solet, sagt Augustinus, *Retract.* l. 1, c. 11 i. f. und retractirt deßhalb einen Ausdruck, den er (De musica l. 6, c. 17) gebraucht; quando quidem hic nonnisi Angelos sanctos intelligi volui, quos habere animas nusquam me legisse in divinis eloquiis canonicis recolo.

Menschen[1]), so von dem Geiste eines Engels geredet wird. Die Engel sind Geister und werden so von der Schrift genannt, aber nie wird gesagt, daß sie einen Geist oder eine Seele haben[2]). Während schon bei der Schöpfung des Menschen der Unterschied zwischen Leib und Seele auf's prägnanteste hervorgehoben, überall im Menschenwesen Leib und Seele unterschieden, von der Trennung und Wiedervereinigung des Leibes und der Seele u. s. w. gesprochen wird, kommt bei den Engeln niemals eine Andeutung von etwas derartigem vor. Im Gegentheil werden die guten, wie die bösen Engel von allen körperlichen Wesen, insbesondere von dem Menschen, von Fleisch und Blut unterschieden[3]). Wie weit die heilige Schrift von jeder materialistischen Auffassung des geistigen Wesens, der menschlichen Seele wie der Engel, entfernt ist, geht auch daraus hervor, wie *Act.* 23, 8 die Lehre der Sadducäer als Leugnung des Geistes charakterisirt wird, und schon aus der *Sap.* 2, 1 ff. angeführten verwerflichen Lehre der Ungläubigen, daß beim Tode der Geist sich auflöse, wie dünne Luft.

Die sichtbaren Erscheinungen der Engel[4]), sowie die Einwirkungen derselben auf Körper, wie nicht minder deren Verhältnisse zum

---

1) Z. B. *1 Cor.* 2, 11: Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Cf. *Rom.* 8, 16 „spiritui nostro".

2) Nam appellatio *spiritus*, sagt treffend Palmieri, simpliciter facta personis, cujusmodi sunt Angeli, ostendit eos esse spiritus puros. Etenim haec appellatio eorum essentiam indicat; essentia autem constans ex spiritu et corpore neque appellatur simpliciter spiritus, nec appellari potest. Nam tunc spiritus est pars tantummodo essentiae, quae pars non est essentia ipsa; sed alio nomine ea essentia composita nominatur, quod integram essentiam significet. Ita homo non dicitur spiritus, licet spiritu constet. Cum ergo Angeli semper vocentur simpliciter *spiritus*, nunquam eorum corporum ac animarum mentione facta, indicium est manifestum eorum naturam spiritualitate absolvi, sive ipsos esse spiritus puros. *De Deo creante*, Thes. 18, II, 2. pag. 154.

3) Vgl. *Eph.* 6, 12: Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in coelestibus.

4) Mögen diese Erscheinungen nur Visionen oder werkzeuglich durch einen Erscheinungsleib vermittelt sein. Vgl. unten über die Engelerscheinungen. Durch diese Erscheinungen wird nicht etwa der Leib des Engels dem Menschen sichtbar, sondern es wird durch sie das geistige Wesen und Wirken der Engel gesinnbildet. Daher sind auch dieselben Engel, z. B. die Cherubim, in verschiedenen Bildern erschienen. Wie könnten auch die sichtbaren Erscheinungen der Engel eine Leiblichkeit derselben beweisen, da Gott selbst und göttliche Personen in ähnlichen Sinnbildern, sei es ohne oder durch Vermittelung von Engeln, erschienen?

Raum[1]) beweisen nicht, daß die Engel einen Leib haben oder selbst materiell sind. Ebenso wenig spricht es für eine Körperlichkeit der Engel, wenn Menschen Engeln verglichen werden[2]). *Gen.* 6, 2 aber bezieht sich nicht auf Engel, sondern auf die Nachkommen Seth's[3]).

1) Darüber weiter unten, insbesondere in der Lehre von den bösen Geistern und ihrem Gebundensein am Orte und Körper und ihrer Feuerqual. Die Einwirkung auf den Dämon *Tob.* 6, 8 cf. 8, 2 & 3 ist als eine ethische und übernatürliche zu verstehen. Vermittelst materieller Dinge gequält und gebunden zu werden, ist eine angemessene Strafe der hoffärthigen Geister; wie es auch zur natürlichen und übernatürlichen Herrlichkeit der heiligen Engel gehört, über körperliche Dinge frei zu verfügen.

2) Z. B. *Matth.* 22, 30; *Act.* 6, 15; insbesondere in letzter Stelle ist nicht von der Natur, sondern von der Erscheinung eines Engels die Rede.

3) Daß die בְּנֵי־הָאֱלֹהִים Gen. 6, 1 & 4 nicht die Engel, sondern die Nachkommen Seth's bezeichnen, kann keinem Zweifel unterliegen. Die Lesart ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, die sich in einigen Codices der LXX findet, ist anerkanntermaßen unrichtig. Cf. Edit. Tischendorf. Die Nephilim (gigantes) bilden nicht das mindeste Argument für einen übermenschlichen Ursprung derselben; sie brauchen nicht einmal, wie auch die nachsfluthlichen Raphaim Gen. 14, 5, als Riesen im Sinne der Sage betrachtet zu werden. Auch folgt aus Gen. 6 keineswegs, daß die Nephilim insgesammt aus der Verbindung der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen hervorgingen. Der Name Söhne Gottes kommt wohl für Engel *Job* 1, 6; 2, 1; 38, 7; *Ps.* 28, 1; 88, 7, aber nicht ein einziges Mal im Pentateuch vor; wohl aber wird daselbst der Ausdruck für Menschen gebraucht, die zu Gott in einem näheren Verhältnisse stehen, z. B. *Exod.* 4, 22; *Deut.* 14, 1; 32, 5. 6. 18—20. Daß unter diesem Namen die Sethiten, unter dem Namen der Töchter der Menschen Kainiten verstanden sind, entspricht auch vollkommen dem Zusammenhang der Erzählung. Nachdem Moses die unheilvolle Entwickelung der Kainitischen Nachkommenschaft mitgetheilt, erzählt er, wie durch die Vermischung der Sethiten mit ihnen das Verderben allgemein geworden und auf die höchste Stufe gestiegen sei. Die Deutung von dem Verkehre von Engeln mit Menschentöchtern steht dagegen mit dem ganzen Inhalt der heiligen Schrift nicht minder, als mit der Vernunft in Widerspruch. Man hat zwar *Judas* 6, 7 & *2 Petr.* 2, 4, gegen den klaren und unzweifelhaften Sinn dieser Stellen, nicht auf den ursprünglichen Fall der Engel, sondern auf jenen vermeintlichen Verkehr beziehen wollen; aber mit Unrecht. Die Offenbarung kennt nur Einen Fall, wie nur Eine Prüfung der Engel. Wer dagegen die Bene-Haelohim Gen. 6 von Engeln versteht, muß entweder unter diesen gefallenen Engeln Dämonen verstehen; wie aber können diese Gottessöhne genannt werden? oder muß annehmen, daß selige Engel, welche die erste Prüfung bereits bestanden und somit in visione beatifica waren, in dieser scheußlichen Weise gefallen seien; oder er muß annehmen, daß nur ein Theil der Engel, etwa die höheren, am Anfang sich entschieden, für andere niedere Engel aber der status viae bis zu diesem ihrem Fall fortgedauert habe — lauter grundlose und absurde Annahmen! Ohne Zweifel liegt die Quelle jener falschen Deutung von Gen. 6 theils in rabbinischen Fabeln, theils in philonischen und neuplatonischen Speculationen und auf den, diesen falschen Systemen

2. Daß die Engel nicht, wie die Menschen, aus einer geistigen Seele und einem materiellen Leibe zusammengesetzt, sondern rein

---

eigenen Vorstellungen von einer gewissen Leiblichkeit der Engel. So finden wir die falsche Deutung von Gen. 6 in jüdischen Apokryphen, im Buche Henoch und im Buche der Jubiläen; aber auch bei Philo (De gigant.). Auch in christliche Apokryphen, wie das Testament der zwölf Patriarchen und die Clementinischen Homilien (hom. 8, c. 12 & 13), ging die weit verbreitete, durch die oben erwähnte Lesart der LXX begünstigte Fabel über. Daraus erklärt es sich, daß zu einer Zeit, wo weder kirchliche Lehrentscheidungen, noch eine entwickeltere theologische Wissenschaft diesen Gegenstand in helleres Licht gestellt, eine große Anzahl von Kirchenschriftstellern und Vätern — Justin, Tatian, Athenagoras, Irenäus, Clemens A., Minutius Felix, Tertullian, Cyprian, Methodius, Lactantius, Eusebius Cäs., selbst noch Ambrosius und Sulpicius Severus diese Meinung als eine probabele, zum Theil aber auch als eine zweifelhafte vortrugen. Auch *1 Cor.* 11, 10 „propter Angelos" wollten Manche daraus erklären. So hat dieser Irrthum eine ähnliche Verbreitung wie der Chiliasmus gefunden. Immer mehr aber erkannte man die Grundlosigkeit und Bedenklichkeit dieser Auslegung von Gen. 6 und von allem, was damit zusammenhängt. Origenes, Hilarius, Julius Africanus, Ephräm, Chrysostomus, Augustinus, Cassian, Theodoret, Cyrill A., Basilius, Philastrius sprechen sich dagegen aus und deuten die filii Dei von bisher frommen (Sethiten) oder mächtigen Menschen. Die Scholastik und die gesammte spätere katholische Theologie verwirft jene Deutung von Engeln. Erst unter den neueren protestantischen Theologen hat sie wieder nicht wenige Vertheidiger gefunden, unter denen besonders Kurtz sich hervorthat. Gegen ihn sind jedoch Hengstenberg und Keil aufgetreten. Die katholischen Theologen haben sich einmüthig gegen die Erneuerung des alten Irrthums ausgesprochen und denselben gründlich widerlegt. Vgl. bes. Rampf, Der Brief Judä. Abth. 2, Abschn. 4; Reinke, Beiträge. Bd. 5, Abh. 5; Holzammer im Kath. 1859; bes. Scholz, Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, eine exeget. kritische und historische Abhandl. über Gen. 6, 1—4, und *Hundhausen*, Das zweite Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus, S. 274, wo man auch eine sehr gründliche und genaue Angabe der hier in Betracht kommenden Quellen und Literatur findet. — Die Meinung Einiger (z. B. des Delrio, Carbanus, Cajetan), daß die Erzeugung der Nephilim von Dämonen durch natürliche Mittel bewirkt worden sei, vermeidet zwar den Irrthum von einer Leiblichkeit der Engel und einem zweiten Engelfall vor der Sündfluth, ist aber überflüssig und nicht anzunehmen. Vgl. *Corn. a Lap.* in Gen. 6, 2. *S. Th.* 1, q. 51, a. 3, ad 6, wo Thomas die Frage: Utrum Angeli in corporibus assumptis opera vitae exerceant, verneinend beantwortet und auch das Wesentliche über Gen. 6 gesagt hat mit den kurzen Worten: Angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant; filias autem hominum nominat Scriptura eas quae natae erant de stirpe Cain. Neque mirandum est, quod de eis gigantes nasci potuerunt, neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante dilivium quam post. Auch

geiſtige Weſen oder Subſtanzen ſind, ſpricht die Mehrzahl der Väter in mannigfaltiger Weiſe aus; dabei heben ſie zugleich hervor, daß die Engel nicht, wie Gott, der abſolute Geiſt, unendlich, ſchlechthin einfach und unveränderlich, kurz nicht purer Act ſind[1]).

---

die eben angeführte Meinung über dämoniſche Zeugung führt er an mit dem dogmatiſch wichtigen Beiſatz: Sic ille qui nascitur, non sit filius daemonis, sed illius hominis cujus est semen acceptum. — Hiemit ſei die Sache ein für allemal abgethan.

1) Eine Zuſammenſtellung ſolcher Zeugniſſe der Väter gibt Petavius De Ang. l. 1, c. 3, jedoch iſt die dort angeführte Stelle des Ignatius von Antiochien als unrichtig zu ſtreichen. Heben wir einiges hervor. Oftmals ſprechen die Väter die allgemeine Wahrheit aus, daß die vernünftigen Geſchöpfe in körperliche und unkörperliche oder körperloſe (ἀσώματα) zerfallen. Omnis natura rationalis dividitur in incorpoream et corpoream naturam. Incorporea porro est angelica natura; altera nos sumus homines. *Gregor. Nyss.* In orat. dom. or. 4. Die Menſchennatur, ſagt derſelbe, iſt aus Leib und Seele zuſammengeſetzt, die Engel aber haben eine körperloſe Natur empfangen. *Ep. ad Eustach.* Dieſer Brief wird auch dem heil. Baſilius zugeſchrieben. Gregor von Nazianz nennt die Natur der Engel eine intelligible und körperloſe (νοητὴν καὶ ἀσώματον). Euſebius von Cäſarea nennt die Engel und Erzengel körperloſe, intelligente (νοερὰς) göttliche (d. h. gottähnliche) Kräfte, immaterielle und ganz reine Geiſter (ἄϋλα τε καὶ πάντη καθαρὰ πνεύματα). Sehr charakteriſtiſch iſt ſeine allerdings ſemipelagianiſche Aeußerung, ὁμοούσιος könne nur von körperlichen Weſen gebraucht werden, geiſtige Weſen, wie Gott und die Engel, könne man nur ὁμοιούσιος nennen. Epiphanius nennt den Dämon einen unreinen, aber körperloſen Geiſt, πνεῦμα ἀκάθαρτον καὶ ἀσώματον. Haer. 26, 13. Chryſoſtomus nennt oftmals die Engel unkörperliche Weſen (ἀσωμάτας οὐσίας). Ad Stag. 1; Hom. 32 in Gen.; In Matth. 1; Hom. 32 in Act.; Hom. 4 in Ep. ad Eph. etc. Theodoret bezeichnet die Engel als unkörperliche heilige Naturen, frei von jeglichem Leibe und ohne jegliche Beimiſchung, völlig unſichtbar. Quaest. 20 in Gen. Quaest. 29 ſagt er, das Manna könne nicht im eigentlichen Sinne Brod der Engel genannt werden, da die unkörperliche Natur keiner Speiſe bedürfe. Eben das ſagt Cyrill A. l. 4 in Joann. Vulgo-Dionys und ſeine Commentatoren, insbeſondere der heil. Maximus, lehren in der nachdrücklichſten Weiſe die reine Spiritualität der Engel. Sie ſind νοηταὶ καὶ νοεραὶ δυνάμεις — qui intellectu capiuntur tanquam immateriales, intelligunt autem entia tanquam mentes incorporeae. *Maxim.* in c. 4 de div. nom. Johannes Damascenus definirt den Engel als οὐσία νοερὰ καὶ ἄϋλος καὶ ἀσώματος, *De fid. orth.* 2, 3, und bezeugt damit die Tradition der griechiſchen Väter. Aber auch die lateiniſchen Väter ſind reich an Zeugniſſen. Die Engel ſind körperloſe und immaterielle Weſen, incorporea et ἄϋλα, ſagt Marius Victorinus Adv. Ar. 4. Aehnlich *Fulgentius* De fide 3. So groß, ſagt Lactantius, iſt die Macht Gottes, daß er auch unkörperliche Weſen, wie die Dämonen, in unbegreiflicher Weiſe züchtigen kann. *Inst.* l. 8, 21. Wenn Hieronymus Ep. 53 (al. 29) ad Theodoram & Ep. 86 (al. 27) ad Eustoch. erklärt, daß wir in der Auf-

Wenn nun verschiedene Väter jene Begränzung der Engel, kraft welcher auch sie in Raumverhältnissen stehen, als eine gewisse

---

erstehung den Engeln ähnlich werden, aber nicht dadurch, daß wir aufhören, leibliche Wesen zu sein — non natura et substantia corporum tollitur. Non substantiam nobis Angelorum, sed conversationem et beatitudinem Dominus repromittit — so sagt er damit, daß die Engel unkörperliche Wesen sind. Ebenso bestreitet er Ep. 94 (al. 59) ad Avitum die origenistische Lehre, daß die gefallenen Engel zur Strafe in Körper eingeschlossen werden. Augustinus wagt allerdings unsere Frage nicht zu entscheiden. Vgl. z. B. *Epist. 95* (al. 250) *ad Paulin. & Thar.*: Hinc oritur de Angelis quaestio, utrum habeant corpora suis officiis et concursationibus congrua, an tantummodo spiritus sint? Si enim habere dixerimus, occurrit nobis: *Qui facit Angelos suos spiritus* (*Ps.* 103, 4). Si autem non habere dixerimus, plus habet scrupuli, quomodo scriptum sit eos corporeis hominum sensibus sine corpore praesentatos, hospitio susceptos etc. Cf. *Civ. Dei* l. 15, c. 23, wo er es bezüglich *Gen.* 6 dahin gestellt sein läßt, utrum aliqui spiritus elemento aëreo corporati . . . possint etiam hanc pati libidinem — aber beisetzt: Dei tamen Angelos nullo modo illo tempore sic labi potuisse crediderim. — Deßgl. *De Trinit.* l. 3, c. 1. Man sieht, daß die Zweifelsgründe Augustin's in gewissen schwierig zu erklärenden Thatsachen gelegen sind, nicht in theologischen und in philosophischen Wahrheiten. Dabei erkennt er ausdrücklich an, daß sich alles, was die heilige Schrift und der Glaube lehrt, auch bei vollkommener Unkörperlichkeit der Engel erklären lasse. Vgl. z. B. *Civ. Dei* l. 21, c. 10, wo er die Frage behandelt, wie Feuer die Dämonen peinigen könne. Sunt, sagt er zuerst, quaedam sua etiam daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est; dann aber fügt er bei: Si autem quisquam nulla habere corpora daemones asseverat, non est hac re operosa inquisitione laborandum, aut contentiosa disputatione certandum. Cur enim non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris . . .? Mit welcher Entschiedenheit Augustinus die Immaterialität der Seele vertheidigt hat, ist bekannt. Incorpoream quoque esse animam, etsi difficile tardioribus persuaderi potest, mihi tamen fateor esse persuasum *Epist. 166*, (al. 28) *ad Hieron.* c. 2, nr. 4. Animam vero non esse corpoream non me putare, sed plane scire audeo profiteri. *Gen. ad lit.* l. 12, c. 33. Nihil vicinius, aut fortasse nihil tam consequens, quam ut credito quod anima corpus sit, etiam Deus corpus esse credatur. *Ep. 190* al. 57) *ad Optat.* Auch ist nicht zu vergessen, daß er *Retract.* l. 1, c. 11 sagt, daß die Engel nicht Seelen genannt werden und zu nennen sind. S. oben S. 569, Note 6. Vgl. *Retract.* l. 2, c. 14. Die beiden autoritätsvollsten Zeugen der römischen Tradition sprechen sich klar für die reine Geistigkeit der Engel aus. Fides vera, quae est catholica, sagt Leo d. Gr., omnium creaturarum sive spiritualium, sive corporalium, bonam confitetur substantiam. Ad Turrib. 6. Daß er unter den geistigen Geschöpfen die Engel versteht, kann nicht bezweifelt werden. Völlig klar spricht sich Gregor d. Gr. aus: Duas ad intelligendum se (Deus) creaturas fecerat, angelicam scilicet et humanam . . . sed una

Körperlichkeit, ihre Potentialität und Veränderlichkeit aber als eine gewisse Materialität bezeichneten und in Folge davon sagten, die Engel seien zwar im Vergleich zur sichtbaren Welt als immaterielle Geister, im Vergleich zu Gott aber als Körper und als materiell zu bezeichnen, so haben sie damit nicht die reine, wohl aber, der Wahrheit gemäß, die Gott allein eigene absolute Geistigkeit der Engel geleugnet, wie wir Aehnliches weiter unten bezüglich der Unsterblichkeit sehen werden[1]).

---

tegmen carnis habuit, alia vero nihil infirmum de carne gestavit. Angelus solummodo spiritus, homo vero et spiritus est et caro. *Moral.* I. 4, c. 3 (al. 9).

1) Incorporeus (Angelus) et immaterialis dicitur, sagt Johannes Damascenus, quantum ad nos, nam omne ad Deum collatum, qui solus incorporalis est, crassum et materiale reperitur. De fide orth. l. 2, c. 3. Ebenso Gregor d. Gr.: Sicut illorum (Angelorum) spiritus comparatione quidem nostrorum corporum, spiritus sunt, sed comparatione summi et incircumscripti spiritus corpora. *Moral.* l. 2, c. 3. So hatte auch bereits Augustinus in der in der vorigen Note angeführten Stelle *Epist.* 166 (al. 28) c. 1, nr. 2 geschrieben: Sed ne verbi controversiam vel superfluo faciam, vel merito patiar, quoniam cum de re constat, non est opus certare de nomine: si corpus est omnis substantia, vel essentia, vel si quid aptius nuncupatur id quod aliquo modo est in seipso, corpus est anima. Item si eam solam incorpoream placet appellare naturam quae summe incommunicabilis et ubique tota est, corpus est anima; quoniam tale aliquid ipsa non est. Hieraus erkläret sich eine ganze Reihe jener Väterstellen, die gegen die Spiritualität der Engel sein sollen. Cf. *Petav.* De Angel. l. 1, c. 2. So *Ambrosius,* De Abrah. l. 2, c. 8: Nos autem nihil materialis compositionis immune atque alienum putamus, praeter illam solam venerandae Trinitatis substantiam, quae vere pura, et simplex sincere impermistaeque naturae est. So auch *Gennadius* De eccles. dogm. c. 12: Creatura omnis corporea est. Angeli et omnes coelestes virtutes corporeae, licet non carne subsistant. Ex eo autem credimus corporeas intellectuales naturas, quod localiter circumscribuntur, sicut et anima humana quae carne clauditur. Aus allem diesem sieht man, daß die Väter, wenn sie auch den erschaffenen Geistern, weil sie nicht unermeßlich und schlechthin einfach sind, eine gewisse Körperlichkeit zuschreiben, deren rein geistige Natur im Sinne der allgemeinen Lehre nicht in Abrede stellen, und daß wenn ein Streit ist, derselbe mehr um das Wort, als um die Sache sich dreht. So sagt Theodoret, der die Engel unkörperlich genannt wissen will, daß er deren Beschränkung deßhalb nicht leugne: Licet incorpoream fateamur, circumscriptam tamen eorum substantiam dicimus. Quomodo enim millia millium et decies centena millia, juxta Daniel, intelligere quis posset, nisi unumquemque in propria circumscriptione concipiat . . . Quod si ita est, sicut profecto est, loco utique opus habebunt; nam sola divinitas, veluti minime circumscripta, non est in loco. QQ. in Gen. 3. — Auf Grund von *Ps.* 103, 4 nennen die Väter nicht selten

Anders verhält es sich freilich mit jenen Vätern, welche nicht lediglich der erschaffenen Geistessubstanz der Engel eine gewisse Körperlichkeit und Materialität im Vergleich zur Unendlichkeit und absoluten Einfachheit Gottes zuschrieben, sondern welche in verschiedener Weise sich der Meinung zuneigten, daß die Engel, ähnlich wie die Menschen, aus Geist und Leib zusammengesetzt seien; nur daß sie nicht, wie wir auf Erden, einen groben und schweren, sondern einen unvergleichlich feinen oder ätherischen Leib hätten, wobei man wiederum annahm, daß der Leib der gefallenen Geister verschlechtert und vergröbert, aus einem „feurigen" ein „luftartiger" geworden sei[1]). Davon ist wiederum der origenistische Irrthum

---

die Engel feurige, auch ätherische Wesen und bezeichnen ihre Natur als ein immaterielles Feuer. Solche Ausdrücke werden auch von Vätern gebraucht, die unzweifelhaft die Engel als reine Geister betrachten. So sagt z. B. Gregor von Nazianz: Ita secundi splendores (die Engel) procreati sunt primi splendoris (Gottes) administri; sive intelligentes spiritus, sive ignem velut materiae expertem et incorporeum, sive aliam quamdam naturam, quam proxime ad has accedentem existimare oportet. *Or.* 38, nr. 9. Und der Damascener schreibt: Angelorum factor est Deus ipsos ex nihilo ad esse adducens . . . Naturam incorpoream, ut spiritum quemdam aut imamaterialem ignem, sicut divinus David dicit: *qui facit Angelus suos flammam ignis*, agilitatem, ignitionem, fervorem, penetrabilitatem, et acumen circa divinum desiderium et ministerium designans, atque ipsorum sursum ferentem et ab omni materiali ratione liberam puritatem. Angelus igitur est substantia intellectualis, semper mobilis, suae potestatis, arbitrioque libera, incorporalis, Dei ministra. *De fide orth.* l. 2, c. 5. So erklärt auch Dionysius Hier. coel. c. 15, §. 2 das Feuer als das entsprechendste Bild der angelischen Natur: Quapropter formam igneam significare censeo coelestium intelligentiarum maximam cum Deo conformitatem — τὸ μὲν οὖν πυρῶδες ἐμφαίνειν οἶομαι τὸ τῶν οὐρανίων νοῶν θεοειδέστατον — sancti siquidem theologi superessentialem et quae formari nequit essentiam in igne saepe numero describunt, tanquam qui multas quodammodo visibiles, si dictu fas est, divinae proprietatis imagines prae se ferat. Aus den Väterstellen, welche die Natur der Engel als Feuer oder Aether bezeichnen, folgt daher keineswegs eine Leugnung ihrer reinen Geistigkeit. Daraus erklärt sich auch, wenn z. B. Basilius sagt, daß die Engel in der Gestalt ihres eigenen Körpers erscheinen. Er will damit wahrscheinlich sagen, daß ihr lichter Erscheinungsleib das entsprechende Bild ihres geistigen Wesens sei. Vgl. Palmieri l. c. Thes. 18, VI.

1) Davon redet z. B. *Fulgentius* De Trin. c. 9: Plane ex duplici eos (Angelos) esse substantia adserunt magni et docti viri, id est ex spiritu incorporeo, quo a Dei contemplatione nunquam recedunt, et ex corpore, per quod ex tempore hominibus apparent, approbantes hoc ex illo loco Psalmi: Qui facit Angelos suos spiritus, et ministros suos ignem urentem. Corpus ergo aethereum id est igneum eos dicunt habere, Angelos vero

zu unterscheiden, daß die ursprünglich rein geistigen Wesen nach dem Maße ihrer ursprünglichen Verschuldung in gröbere oder feinere Leiber eingeschlossen worden seien[1]).

Aus diesem Sachverhalt ergibt sich, daß die Tradition bezüglich der reinen Geistigkeit der Engel zwar eine genügende, aber nicht eine vollkommen evidente ist. Daraus erklärt es sich, daß selbst noch ein heil. Bernhard[2]) diese Frage nicht zu entscheiden wagte.

Nichtsdestoweniger hat sich mit dem Fortschritte der kirchlichen und der theologischen Lehrentwickelung, sowie mit der Lösung gewisser exegetischer und historischer Schwierigkeiten, die kirchliche Theologie immer bestimmter und einmüthiger für die reine Spiritualität und gegen jede Körperlichkeit der Engel, der heiligen sowohl, als der gefallenen, ausgesprochen. Nachdem dann die Kirche, welche niemals, namentlich nicht auf dem zweiten allgemeinen Concil von Nicäa[3]), der entgegenstehenden Meinung irgend welche Billigung zu Theil werden ließ, auf dem vierten allgemeinen Concil

---

malos idest daemones corpus aëreum. Ebenso Claudianus Mamertus (De statu anim. l. 1, c. 13 & 14. Auch bei Augustinus kommt diese Meinung vor, z. B. In Ps. 85, a. 17: Adhuc habet vitam utique corpus nostrum; et tamen comparatum corpori illi, quod futurum est, qualia sunt Angelorum corpora, invenitur corpus hominis mortuum, quamvis adhuc habens animam. Diese Meinung findet sich auch noch im Mittelalter, z. B. bei Ruprecht von Deuz, De vict. verbi Dei l. 7, c. 26: Angeli ante transgressionem coelestia corpora gerebant, lapsi in aëream qualitatem conversi sunt. Cf. *August.* Gen. ad lit. 3, 10. *Palmieri* l. c. VII.

1) Die Anathematismen gegen diese Origenist. Irrthümer s. oben S. 52, Note 1. Vgl. S. 155, Note 5.

2) Ceterum angelica corpora utrum nam ipsis spiritibus naturalia sint, schreibt er *Serm. 5 in Cant.*, sicut hominibus sua, et sint animalia sicut homines, etc., videntur Patres de hujusmodi diversa sensisse, nec mihi perspicuum est, unde alterutrum doceam, et nescire me fateor; sed et vestris profectibus non multum conferre arbitror harum rerum notitiam.

3) Man hat behauptet, das Nicaenum II habe dem in der 5. Sitzung verlesenen Dialog des Johannes von Thessalonich zugestimmt, worin die Lehre vorgetragen werde, daß die Engel zwar nicht wie Menschen einen grobsinnlichen Leib hätten, daher im Vergleich mit ihnen unkörperlich zu nennen seien, eben nicht schlechthin körperlos wie Gott seien (sola . . . divinitas est incorporalis et incircumscripta, porro intelligibiles creaturae non omnino incorporales et invisibiles, ut divinitas sunt, propter quod in loco sunt et circumscriptae consistunt), daher sie auch sichtbar erschienen seien. Allein wenn auch in diesem unter vielen anderen auf dem Concil verlesenen Zeugnissen der Tradition eine unrichtige Meinung vorkommen sollte, so hat dieselbe durch Verlesung keine dogmatische Autorität erlangt, die allein dem Glaubensdekrete zukommt, das bereits in der 4. Sitzung erlassen war. Dieses Glaubensbekenntniß

vom Lateran, wenn auch nicht in Weise einer förmlichen Lehrentscheidung, doch mit höchster Klarheit für unsere Wahrheit sich ausgesprochen [1]), haben die Theologen aller Schulen mit wenigen Ausnahmen [2]) die reine Spiritualität der Engel als eine über jeden Zweifel erhabene katholische Wahrheit erachtet [3]). Die

---

spricht aber für die Unkörperlichkeit der Engel, indem es die Bilder der körperlosen Engel, sowie sie erschienen sind, gestattet. Es haben aber auch in der 5. Sitzung die Väter des Concils keineswegs den verfänglichen Aeußerungen des Johannes Thessal. beigestimmt, sondern dem rectificirenden Satz des Patriarchen Tarasius, des Präsidenten des Concils, welcher also lautet: Ostendit vero Pater, quod et Angelos oporteat pingi, quoniam circumscripti sunt, et veluti homines apparuerunt multis. — Hierauf folgt: Sancta Synodus dicit: Etiam Domine.

1) Denn wenn man auch in den bekannten Worten des Concils (s. oben S. 54, Note 2) mit Cajetan, Canus und der Mehrzahl der Theologen nur insofern eine förmliche Glaubensdefinition erkennen will, als durch sie dem mittelalterlichen Manichäismus gegenüber die Erschaffung aller Dinge aus Nichts declarirt ist, so kann man doch, wie Suarez, De Angel. l. 1, c. 4, nr. 9, mit Recht bemerkt, nicht in Abrede stellen, daß das Concil seine Meinung von der reinen Geistigkeit der Engel mit größter Klarheit ausgesprochen hat: denn es unterscheidet die Engel als creatura spiritualis von der creatura corporalis und beide von der creatura humana, welche aus Geist und Leib zusammengesetzt ist; woraus klar hervorgeht, daß die Engel nicht aus Geist und Leib zusammengesetzt, sondern gerade so rein geistig sind, wie die puren Körper rein körperlich sind. Daß aber auch die Engel nicht aus einer feineren Materie, ex aëre oder igne, gebildet sind, geht klar daraus hervor, daß das Concil sagt, sie seien ex nihilo erschaffen.

2) So wird es Cajetan zum Vorwurf gemacht, daß er zwar in seinem Commentar zur *Summa* mit Thomas übereinstimmt, in seinem Commentar zum Epheser-Briefe aber einen subtilen Leib der Dämonen annehme. Cf. *Gotti*, Tr. IX de Deo creat. q. 2, XIII.

3) *S. Th.* 1, q. 50, a. 1, wo Thomas den Satz aufstellt, daß der Engel schlechthin unkörperlich und a. 2 (cf. q. 51, a. 1), daß er nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Ebenso *S. c. g.* l. 2, c. 46 & 50; De potent. q. 6, a. 6. In 2 dist. 8, q. 5, a. 1 etc. Wenn Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Scotus auch im Engel eine gewisse Zusammensetzung aus Form und Materie annehmen, so thun sie es nur in jenem weiteren und uneigentlichen Sinne, wie auch die Väter die Potentialität in der Natur des Engels, welche der Grund seiner Veränderlichkeit ist, eine gewisse Materialität und Körperlichkeit nannten. Vgl. *Bonav.* in 2 Dist. p. 1, a. 2, q. 2. Ueber die deßfallsige Controverse vgl. Schwane, Dogmengesch. der mittleren Zeit, §. 44. Daß Bonaventura und die Franziskanerschule mit Albert d. Gr. und Thomas in der Sache, die uns hier beschäftigt, übereinstimmt, ist unzweifelhaft. Dubitaverunt, sagt Bonaventura, aliquando

Kirche selbst hat durch öftere Wiederholung des erwähnten lateranischen Ausspruches [1]) und durch den öffentlichen Unterricht [2]) diese Wahrheit fort und fort bestätigt. Nur pseudo-philosophische und theosophische Speculationen, die selbst die reine Geistigkeit Gottes leugnen, haben von Engelleibern wie auch von ätherischen Seelenleibern zu träumen fortgefahren.

Die Theologen pflegen für die reine Spiritualität der Engel auch Vernunftgründe anzuführen, indem sie zeigen, daß die Erschaffung reiner Geister möglich und, zwar nicht nothwendig, aber höchst angemessen sei. Wir haben diese Gründe bereits oben in der Lehre von der Existenz der Engel besprochen [3]).

Außerdem finden sich bei den älteren Theologen verschiedene Argumente aus gewissen aus der Offenbarung uns bekannten Thätigkeiten und Wirksamkeiten der Engel. Wir glauben aber bei denselben um so weniger verweilen zu sollen, da sie uns keineswegs alle unanfechtbar zu sein scheinen [4]).

---

magni doctores, utrum scilicet Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita; unde super hoc dubio loquitur tam Augustinus quam Bernardus: sed nunc satis certitudinaliter tenetur, et Magister et Richardus affirmant, quod Angeli sunt naturaliter incorporei, nec habent corpora naturaliter sibi unita. De hoc tamen plures dubitant, utrum daemones habeant corpora sibi inseparabiliter alligata, in quibus torqueantur. Sed satis planum est quod, sicut boni Angeli non habent corpora nisi voluntarie sumta, sic nec mali . . . Nec obest eorum cruciatus, quia sicut in Quarto Libro ostendetur (dist. 44) spiritus absque corpore secundum ordinem divinae justitiae potest ab igne materiali puniri. In 2, dist. 8, p. 1, a. 1, q. 1. Mit vollem Recht kann daher Suarez schreiben: Haec sententia (sc. Angelos esse substantias omnino spirituales incorporeas, id est, in sua naturali et intrinseca constitutione compositionem substantialem ex corpore et parte incorporea non habentes) communi consensu scholasticorum, qui magni ponderis est, quando, vel nullo vel fere nullo dissentiente, in aliqua theologica assertione concordant.

1) Vgl. Decr. *Eug. IV pro Jacob.* oben S. 55, Note 4. *Lugd. II* Confess. fid. Mich. Paleol. *Vatic.* Const. dogm. de fide c. 1 f. oben S. 32, Note 1.

2) Cf. *Cat. Rom.* P. 1, c. 2, q. 17.

3) S. oben S. 282, IV.

4) Dahin gehört z. B. das Argument, daß die Engel, wenn sie körperlich wären, nicht die Himmel durchdringen und auf- und niedersteigen könnten. Dieses Argument beruht auf Vorstellungen der alten unhaltbar gewordenen Physik, und wird überdies bezüglich der seligen Engel durch die Gaben des verklärten Menschenleibes entkräftet. *Suarez*, De Angel. l. 1, c. 6, nr. 19. Bezüglich der Dämonen wird das Eindringen in verschlossene Räume zwar am einfachsten durch ihre reine Spiritualität erklärt; allein dennoch läßt sich die

II. Die Engel sind reine, aber erschaffene, endliche Geister. Daraus ergeben sich die näheren Bestimmungen bezüglich ihrer Vernünftigkeit, Freiheit, Unsichtbarkeit, Einfachheit, Unsterblichkeit, Incorruptibilität, Unveränderlichkeit.

1. Als geistigen Wesen ist den Engeln Vernunft[1]) und freier Wille eigen. Weil sie reine Geister sind, ist ihr Erkennen und Wollen ein rein geistiges, nicht an Sinne gebundenes und von ihnen abhängiges; weil sie endliche Geister sind, ein endliches und defectibeles. Davon werden wir weiter unten besonders handeln.

2. Weil reine Geister, sind die Engel für die Sinne nicht wahrnehmbar: denn nur Körperliches kann sinnlich wahrgenommen werden. Demgemäß werden auch die Engel vorzugsweise unter den *Invisibilia* des Glaubensbekenntnisses begriffen, und werden die Engel vorzugsweise, wie wir oben sahen, von den Vätern zu den intelligibilia (νοητά)[2]) gerechnet.

Nichtsdestoweniger können die Engel, wie die heilige Geschichte und der Consens der Väter und Theologen lehrt, in sinnlich wahrnehmbarer Weise erscheinen.

Daß wir durch den Glauben verpflichtet sind, die in der heiligen Schrift erzählten Engelerscheinungen nach dem Sinne der heiligen Schrift gläubig für wahr zu halten, versteht sich von selbst. Wie wir aber diese Erscheinungen des Näheren uns zu denken haben, ist durch keine kirchliche Lehrentscheidung festgestellt, sondern kann nur aus den Darstellungen der heiligen Schrift nach den Regeln einer richtigen Exegese gefolgert und nach anderweitig feststehenden Wahrheiten des Glaubens und der Vernunft beurtheilt werden. Hiernach

---

Unmöglichkeit solchen Durchdringens bezüglich dämonischer Leiber, wenn es solche gäbe, nicht stringent beweisen. Dasselbe läßt sich bezüglich der Bewegung der Engel und Dämonen sagen; sowie auch bezüglich des Argumentes Richard's v. St. Victor u. a. aus der Legion Teufel in dem Besessenen Marc. 5, 9; Luc. 8, 30. Das Argument, daß die Engel nicht, wie die Menschenseele, eines Leibes bedürfen, daher auch kein Engelleib anzunehmen sei, da Gott nichts überflüssiges erschaffe, beweist nur die Möglichkeit und die Congruenz reiner Geister. Cf. *S. Th.* 1, q. 51, a. 1 & q. 70, a. 3. Vgl. unten die Lehre von dem natürlichen Erkennen der Engel.

1) Dieses Wort im weiteren Sinne von Erkenntnißvermögen überhaupt genommen.

2) Νοητόν est id quod sub sensus non cadit . . . νοερόν vero, quod simplices et solutas (a materia) habet intellectiones, ut Angeli. Rationale (λογικόν), quod ratione et consideratione rerum cognitiones excipit, ut humana mens. Sensibile (αἰσθητόν), quod subjicitur sensibus. *Maximus*, Scholion in Dion. De div. nom. c. 9. *Petav.*, De Ang. l. 1, c. 3, IV.

können wir bezüglich dieses für uns Menschen so verborgenen[1]) Gegenstandes mit den bewährtesten Lehrern der Kirche[2]) folgende Principien aufstellen.

a. Zuerst fragt es sich, ob alle Engelerscheinungen lediglich auf Visionen zurückzuführen seien. Nach der allgemeinen Meinung der Väter und Theologen sind zwar ein Theil dieser Erscheinungen, nach den Andeutungen der heiligen Schrift selbst, lediglich als Visionen[3]) zu betrachten, mögen dieselben durch Gott oder durch die Engel[4]) mit übernatürlicher göttlicher Hilfe oder lediglich durch ihre natürliche Kraft bewirkt sein. Allein eine Reihe von Engelerscheinungen der heiligen Geschichte lassen sich nicht auf Visionen zurückführen. Daher nehmen Väter[5]) und Theologen[6]) an, daß in diesen Fällen

1) In dieser Beziehung sagt Augustinus: Idemque Angeli, quis explicet, cum qualibus corporibus apparuerint hominibus, ut non solum cernerentur, verum etiam tangerentur? et rursus non solida corpulentia, sed spiritali potentia quasdam visiones non oculis corporeis sed spiritualibus vel mentibus ingerant, vel dicant aliquid non ad aurem forinsecus sed intus in animo hominis, etiam ipsi ibidem constituti? sicut scriptum est in prophetarum libro: *et dixit mihi Angelus qui loquebatur in me:* non enim ait, qui loquebatur *ad me*, sed *in me*. Vel appareant et in somnis, et colloquantur more somniorum? habemus quippe in Evangelio: *ecce Angelus Domini apparuit illi in somnis, dicens.* His enim modis velut indicant se Angeli contrectabilia corpora non habere: faciuntque difficillimam quaestionem, quomodo patres eis pedes laverint, quomodo Jacob cum Angelo tam solida contrectatione luctatus sit. Cum ista quaeruntur, et ea sicut potest quisque coniectat, non inutiliter exercentur ingenia, si adhibeatur disceptatio moderata, et absit error opinantium se scire quod nesciunt. Quid enim opus est, ut haec atque hujusmodi affirmentur vel negentur vel definiantur cum discrimine, quando sine crimine nesciuntur? *Enchirid.* c. 59.

2) *S. Th.* 1, q. 51. *Suarez*, De Angel. l. 4, c. 33—39.

3) Das ist namentlich bei den prophetischen Visionen, namentlich der Apokalypse der Fall. Ueber dieselben vgl. Bd. 1, §. 44, V, 3.

4) Das ist wohl da anzunehmen, wo die heilige Schrift sagt, daß Engel im Traume zu einem Menschen geredet, *Matth.* 1, 20; 2, 13, oder von ihm gesehen wurden, *Gen.* 28, 12.

5) Apparuisse hominibus Angelos in talibus corporibus, ut non solum videri, verum etiam tangi possint, eadem verissima scriptura testatur. *Augustin.* Civ. Dei l. 15, c. 23.

6) Quidam dixerunt Angelos nunquam corpora assumere, sed omnia quae in scripturis divinis leguntur de apparitionibus Angelorum, contigisse in visione prophetiae, hoc est, secundum imaginationem. Sed hoc repugnat intentioni scripturae. Illud enim quod imaginaria visione videtur, est in sola imaginatione videntis. Unde non videtur indifferenter ab omnibus. Divina autem scriptura sic introducit interdum Angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut Angeli appa-

die Engel vermittelst irgend welcher den menschlichen Sinnen wahrnehmbaren Realität[1]) erschienen sind, in specie, wie fast

---

rentes Abrahae visi sunt ab eo, et tota familia ejus, et a Loth, et a civibus Sodomorum; similiter Angelus qui apparuit Tobiae, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit hujusmodi contigisse secundum corpoream visionem, qua videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus. Cum igitur Angeli neque corpora sint, neque habent corpora naturaliter sibi unita, . . . relinquitur quod interdum corpora assumant. *S. Th.* 1, q. 51, a. 2. Was von den hier von Thomas angeführten und anderen Engelerscheinungen des alten Testamentes, gilt ebenso von einer Reihe Engelerscheinungen des neuen Testamentes, z. B. *Act.* 12, 7—11; minder klar ist *Act.* 5, 19. Aber auch die Erscheinungen Gabriel's bei Zacharias und bei Maria, sowie der Engel am Grabe des Auferstandenen läßt sich nicht als eine bloße Vision betrachten. Daß Satan die Eva in sichtbarer Schlangengestalt versuchte, ist aus exegetischen und dogmatischen Gründen anzunehmen. Daß auch die diabolische Versuchung Christi eine rein äußerliche war, ist unbedingt festzuhalten; daß hiebei der Satan sichtbar erschienen, wird gewöhnlich angenommen, ist aber in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich gesagt. Näheres an den betreffenden Orten. Vgl. *Suarez* l. c. nr. 6.

1) Unter diesem allgemeinen Ausdruck läßt sich etwa auch die Hypothese Palmieri's subsummiren, daß die reinen Geister dadurch sinnlich wahrnehmbar erscheinen, daß sie jene Lichtwellen verursachen, durch welche die Sehempfindung der fraglichen Gestalt im menschlichen Auge bewirkt wird; ähnlich verhalte es sich mit der Hervorbringung von Schall- und selbst von Tastempfindungen. Daraus, daß nach seiner Ansicht der reine Geist in ausgedehnter und impenetrabeler Weise sich bethätigen kann, folgert nämlich Palmieri, daß er auch ohne Annahme eines materiellen Leibes sich manifestiren könne. Doch hören wir ihn selbst vollständig: Non negamus posse apparere visibilem spiritum mediante corpore quod sibi affingit. Si enim movere potest materiam, potest quoque movere ex. gr. aërem vel aetherem, ipsumque condensare in figuram corporis visibilis et resistentis. Atque sic solet communiter explicari apparitio Angelorum. Verum censemus posse spiritum purum visibilem se facere citra ministerium alicuius corporis umbratilis libere assumpti. Scilicet ex dictis constat posse spiritum resistere in spatio extenso: supponatur ergo spiritum occupare exacte spatium illud quod proprium est corporis humani, ibique resistere et agere in aetherem et aërem circumstantem. Cum resistat, potest a se repellere radios lucis et ad oculos alterius dirigere non secus ac corpus; cum possit movere corpora, potest profecto aetheri luminoso eum imprimere motum qui organum visivum attingens par sit excitandae determinatae visioni, puta faciei vel corporis humani; ad quem effectum obtinendum sufficit, ut ille idem motus imprimatur undis aethereis quem ipsae a facie hominis procedentes concipiunt. Cum repellantur istae undae aethereae a spiritu resistente, visio ab eis determinata terminabitur ad illud a quo procedunt, et cum eae exhibeant extensum aliquod ad modum corporis humani, illud apparebit sub forma corporis humani visibilis.

alle Theologen bei den durch Augen und Tastsinn wahrnehmbaren Engelerscheinungen annehmen, durch einen — sei es bereits präexistirenden und werkzeuglich gebrauchten[1]), sei es zu dem Zwecke der Erscheinung aus irgend welchen bereits vorhandenen materiellen Elementen gebildeten — Erscheinungsleib.

Als Congruenzgründe für die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung der Engel überhaupt, und insbesondere vermittelst eines aus materiellen Elementen angenommenen Leibes, machen die Theologen das Bedürfniß des Menschen und die Ermöglichung eines innigeren, die dereinstige selige Gemeinschaft vorbildenden Verkehrs zwischen Engeln und Menschen geltend; besonders aber erblicken sie in der Annahme eines sichtbaren Leibes durch die Engel im alten Testamente ein Vorbild und eine gewisse Vorbereitung des weit größeren und vollkommeneren Geheimnisses der Incarnation des ewigen Wortes[2]).

Wenn man aber einer derartigen Annahme eines Erscheinungsleibes durch Engel beitritt, so ist es wichtig, die Natur dieser Annahme richtig zu bestimmen, um nicht in theologisch und philosophisch

---

Praeterea cum spiritus resistat, resistere etiam potest tactui et sensationem eam gignere quam tangentes alia extensa experimur. Ergone videbitur et tangetur spiritus? Respondeo quod spiritus ut talis non evadit objectum sensus, quemadmodum nec objectum sensuum est natura corporea. Objectum enim sensuum est extensum resistens, h. e. reale phaenomenon extensionis resistentis: perinde vero est illis, sive substantia quae spatium occupat et resistit sit extensa formaliter vel virtualiter, sit materialis vel spiritualis, haec enim non sensus, sed intellectus attingit. Est enim intellectus qui cognoscit id quod a sensu attingitur, esse substantiam corpoream; sensus autem per se, non refert nisi objectivum phaenomenon extensionis et resistentiae, sive esse aliquid extra extensum et resistens, idemque referre potest sive spatium occupet et resistat corpus sive spiritus. *Pneumatolog.* Thes. 3, Demonstr. 3. part. Daß diese Ansicht sich von der reinen Visionshypothese unterscheidet, ist klar; daß sie nichts gegen den Glauben enthält, beweist die Approbation der kirchlichen Behörden in Rom.

1) So bei der Schlange im Paradiese.

2) Thomas faßt dieses *S. Th.* 1, q. 51, a. 2, ad 1 in der Widerlegung des Einwandes, daß die Annahme eines Leibes etwas Ueberflüssiges für die Engel sei, in den Worten zusammen: Angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos, ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines exspectant cum eis habendam in futura vita. Hoc autem quod Angeli corpora assumpserunt in veteri Testamento, fuit quoddam figurale indicium, quod Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum. Omnes enim apparitiones veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatae fuerunt, qua Filius Dei apparuit in-carne.

falsche Vorstellungen zu verfallen. Vor Allem ist die Vereinigung zwischen dem Engel und jenem Leibe keine substantiale, und zwar weder in Weise der Verbindung von Form und Materie, also einer Verbindung zweier incompleten Substanzen zu Einer completen Substanz, noch auch in Weise einer blos hypostatischen Union, d. h. der Verbindung zweier completen Substanzen in der Hypostase einer derselben, welche Verbindung einzig und allein im Verbum incarnatum wirklich und nach der Ansicht der meisten Theologen auch nur einer göttlichen Person möglich ist[1]). Daher bildet der Engel mit dem Erscheinungsleib weder Ein Wesen, noch Eine Person, und verhält sich somit zu ihm weder wie die Seele zu ihrem Leibe, noch wie die Hypostase zu ihrer Natur, sondern er bedient sich desselben werkzeuglich zum Zwecke seiner sichtbaren Erscheinung und verhält sich zu ihm lediglich als wirkende, in specie bewegende Ursache (causa efficiens, causa movens). Hierin ist auch bereits ausgesprochen, daß nicht eine jede Wirkung eines Engels auf sichtbare Dinge und nicht jeder werkzeugliche Gebrauch derselben zum Zwecke einer Kundgebung seiner Gegenwart oder Thätigkeit, die Annahme eines Erscheinungsleibes constituirt, sondern eben nur die Bewirkung einer solchen wahrnehmbaren Erscheinung, welche bestimmt und geeignet ist, die Natur des Engels zu sinnbilden und seine Person zu repräsentiren[2]).

---

1) Angeli non uniuntur hypostatice illis corporibus, quae assumunt. Hoc est contra Tertullianum lib. de carne Christi. Putat enim Angelos uniri hypostatice, sicut Verbum Dei unitum est cum carne; sed id profecto est impossibile. Non enim est ulla creatura, quae possit sic se communicare; est namque opus infinitae potentiae. Et talis praeterea unio esset inutilis, cum pauco tempore sit duratura, nec ad ullam sit illius conjuncti operationem. Non sic ergo uniuntur, sed tanquam motores mobilibus; existunt enim Angeli illis in corporibus per praesentiam definitivam: tum enim illic sunt, alibi non sunt, moventque illa corpora assumpta, per ipsa exercentes, quae significare aliis volunt. *Tolet.* in *S. Th.* 1, q. 51, art. 2, Dub. 1, Dico 2. Ob und in wie weit Tertullian in seiner allerdings verfänglich klingenden Argumentation aus der sichtbaren Erscheinung der Engel für die Fleischwerdung des Wortes den Irrthum lehrte, den Tolet ihm vorwirft, wollen wir nicht untersuchen.

2) Das erklärt Thomas kurz mit den Worten: Corpus assumptum unitur Angelo non quidem ut formae, neque solum ut motori, sed sicut motori repraesentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim a sacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divina virtute sic formantur ab Angelis, ut congruant ad repraesentandum Angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est Angelum assumere corpus. *S. Th.* 1, q. 51, a. 2, ad 2.

Wie immer es sich des Näheren mit der Hervorbringung und Annahme eines solchen Erscheinungsleibes verhalten möge, jedenfalls liegt darin weder eine eigentliche Schöpfung aus Nichts, noch eine Wesensverwandlung, sondern nur eine Bewegung und äußere Gestaltung irgend welchen bereits vorhandenen Stoffes. Hiernach beantwortet sich auch die Frage, ob die Annahme eines Erscheinungsleibes in der natürlichen Macht der reinen Geister liege. Diese Frage hat bezüglich der heiligen Engel weniger Wichtigkeit, da diese stets nur nach Gottes Willen und mit seiner Gnade wirken. Da aber Gott, vom concursus universalis abgesehen, bei dämonischen Werken nicht mitwirken kann, so ist den bösen Geistern eine sichtbare Erscheinung und die Annahme eines Erscheinungsleibes nur insofern mit Gottes Zulassung möglich, als die reinen Geister überhaupt aus ihrer natürlichen Kraft, welche durch die Sünde nicht verloren ging, auf andere Creaturen einzuwirken vermögen[1]).

Da der Erscheinungsleib eines reinen Geistes weder ein mit demselben natürlich verbundener und von ihm beseelter Leib, noch ein für sich bestehender lebendiger Organismus ist, und lediglich den Zweck hat, die Gegenwart und Thätigkeit des reinen Geistes anzuzeigen und zu sinnbilden, so ist es klar und sprechen Väter und Theologen einmüthig aus, daß die Engel, resp. die Dämonen keineswegs durch den Erscheinungsleib vitale[2]) Acte ausüben können,

1) Darüber später. Auch hier sei übrigens an Augustin's Wort erinnert: Quid possint mali Angeli per naturam, et quid per ipsius naturae conditionem facere non sinantur, homini explorare difficile est, imo vero impossibile, nisi per illud donum Dei, quod Apostolus commemorat, dicens, alii dijudicatio spirituum. *De Trin.* l. 3, c. 9. *Suarez*, De Ang. l. 4, c. 33, nr. 9 ff.

2) Nichtvitale Wirkungen können also die Engel allerdings durch den Erscheinungsleib hervorbringen, z. B. articulirte Töne. Angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta; sed est aliquid simile locutioni, in quantum formant sonus in aëre similes vocibus humanis. *S. Th.* 1, q. 51, a. 3, ad 4. Solche Acte sind daher nur scheinbare und bildliche Lebensacte, wie *Tob.* 12, 19 ausdrücklich bezüglich des Essens gesagt ist: Videbar quidem vobiscum manducare et bibere, sed ego cibo invisibili et potu, qui ab hominibus videri non potest, utor. Daher ist das scheinbare Essen der Engel auch von dem wahren, wenn auch in wunderbarer Weise sich vollziehenden Essen des Auferstandenen ebenso verschieden, wie ihr bloßer Erscheinungsleib von seinem verklärten aber wahren Auferstehungsleib. Nec etiam comedere, proprie loquendo, Angelis convenit; quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectionem cibus non converteretur, sed resolveretur in praejacentem materiam; tamen Christus habebat corpus talis naturae in quod posset cibus converti; unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab Angelis neque convertebatur in corpus assumptum,

wie deßgleichen der Erscheinungsleib selbstverständlich solches aus sich selbst nicht vermag, da ihm ja das Leben fehlt. Die scheinbaren Lebensacte des Erscheinungsleibes sind daher nicht vitale Acte eines leiblichen Wesens, sondern, wie dieser Leib selbst, lediglich Zeichen und Bilder rein geistiger Acte des darin erscheinenden Engels[1]). Hierin liegt keineswegs eine Täuschung Derjenigen, denen eine sichtbare Engelerscheinung zu Theil wird, da letztere ja gerade den Zweck hat, nicht etwa einen Menschen, sondern den durch die Menschengestalt gesinnbildeten Engel darzustellen[2]).

neque corpus illud talis erat naturae, in quod possit alimentum converti; unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod Angelus dixit Tob. 12, 19. *S. Th.* l. c. ad 5. Daher empfindet auch der Engel nicht in sinnlicher Weise durch Sinne und Glieder des Scheinleibs; er sieht also nicht durch dessen Augen, wohl aber ist das scheinbare Blicken dieser Augen ein Bild der rein geistigen Erkenntniß des Engels. Sentire est totaliter opus vitae. Unde nullo modo dicendum est, quod Angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superflue sunt formata; non enim ad hoc sunt formata ut per ea sentiatur, sed ad hoc ut per hujusmodi organa virtutes spirituales Angelorum designentur; sicut per oculum designatur virtus cognitiva Angeli, et per alia membra aliae ejus virtutes, ut Dionysius docet ult. cap. Coel. Hier. a med. L. c. ad 2. Auch das Gehen, überhaupt die Bewegung des Erscheinungsleibes ist nicht ein vitaler Act, sondern eine Bewegung des Bildes, welches allerdings eine wirkliche locale Bewegung des Engels anzeigt; während bei einer Theophanie selbstverständlich die Bewegung der Erscheinung, in welcher Gott erscheint, nicht eine Bewegung Gottes, sondern höchstens nur eine Veränderung seiner besonderen gnädigen Gegenwart bezeichnen kann. Hierüber und über andere Punkte bezüglich der Beschaffenheit des Erscheinungsleibes des Engel vgl. *Suarez*, De Ang. l. 4, c. 33 & 34. Vgl. auch oben S. 594, Note 2.

1) Corpora assumpta ab Angelis non vivunt . . . Ergo nec opera vitae per eos exerceri possunt . . . Quaedam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus; ut locutio, quae est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, in quantum est sonus: et progressio cum aliis motibus, in quantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitae fieri ab Angelis per corpora assumpta, non autem quantum ad id quod est proprium viventium; quia secundum Philosophum, in lib. d. Somno et Vigil. c. 1 ant. med., *cujus est potentia ejus est actio.* Unde nihil potest habere opus vitae quod non habeat vitam, quae est potentiale principium talis actionis. *S. Th.* 1, q. 51, a. 3, c. Darin spricht Thomas das Princip aus, das in den in der vorigen Note enthaltenen Fällen im Einzelnen angewendet ist.

2) Sicut non est contra veritatem quod in Scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad adstruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed quod per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundum similitudinem quamdam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum Angelorum, quod per corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licet non sint. L. c. ad 1.

3. Da der Engel ein purer Geist, so ist er insofern ein einfaches Wesen, als er weder aus physischen Theilen zusammengesetzt, noch bestimmt ist, Theil eines substantialen Ganzen zu sein: jeder Engel ist eben eine complete, rein geistige Substanz. Keineswegs aber ist der Engel absolut einfach und überweltlich, was Gott, dem Unendlichen, dem actus purus, allein zukommt[1]). Es sind daher dem Engel jene metaphysischen Seinsunterschiede und Seinsverhältnisse eigen, die jedem endlichen Wesen als solchem zukommen.

Wenn wir daher am Engel jede physische Zusammensetzung aus integrirenden Theilen[2]), sowie jene aus Form und Materie[3]) leugnen, weil sie pure und complete Geister sind,

---

1) Vgl. Bd. 3, §. 172; §. 171, II; §. 173.

2) Vgl. *Suarez*, De Angelis l. 1, c. 7, nr. 1.

3) Daß mitunter die Potentialität in den Engeln als Materie bezeichnet wird, haben wir oben gesehen. Wenn dagegen Einige eine den Geistern und Körpern gemeinsame Materie, und Andere eine geistige Materie, aus der die Engel gebildet seien, annahmen, und wenn bei einigen alten Theologen in dieser Hinsicht unklare Aeußerungen vorkommen, so sind dieselben längst verlassen und als unrichtig abzuweisen. Das war ein Grund, weßhalb Thomas sich nicht begnügt, *S. Th.* 1, q. 50, a. 1 die völlige Unkörperlichkeit der Engel nachzuweisen, sondern auch a. 2 zeigt, daß der Engel nicht aus Form und Materie zusammengesetzt sei, und die entgegenstehenden Meinungen widerlegt. Zur näheren Orientirung wollen wir hier noch die Auseinandersetzung des heil. Thomas mittheilen: Quidam ponunt Angelos esse compositos ex materia et forma; et hanc opinionem astruere nititur Avicebron in libro Fontis vitae. Supponit enim quod quaecunque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur a substantia corporea, et aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere quod illud per quod differt substantia incorporea a corporea, sit ei quasi forma, et illud quod subjicitur huic formae distinguenti quasi commune, sit materia ejus. Et propter hoc ponit quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium; ut intelligatur quod forma incorporeae substantiae sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium. Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiae; quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quod alia pars materiae sit quae recipit formam corporalem, et alia quae recipit formam spiritualem. Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate; qua remota remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in 1 Phys., text. 15. Sic igitur relinquitur quod materia spiritualium sit substantia subjecta quantitati, quod est impossibile.

so sind dagegen an ihnen alle jene metaphysischen aber realen Seinsunterschiede zu behaupten, die einem jeden endlichen Wesen als solchem eigen sind. Es ist also in ihnen insofern ein realer Unterschied zwischen Wesen und Existenz, als sie nicht vermöge ihres Wesens nothwendig existiren und daher Wesen und Sein, Möglichkeit und Wirklichkeit in ihnen real verschieden ist[1]); deßgleichen ist ein realer Unterschied zwischen Natur und Subsistenz oder Hypostase, insofern sie nicht, wie Gott, nothwendig in eigener Hypostase bestehen, sondern auch in der Hypostase einer höheren, der göttlichen Natur bestehen könnten[2]). Hiebei bemerken die Theologen, daß die Persönlichkeit der Engel um so vollkommener sei, je vollkommener ihr geistiges Wesen ist[3]).

Ferner ist in den Engeln, wie in allen erschaffenen Wesen, der logische Unterschied zwischen Genus und specifischer Differenz[4]); wie es mit dem ontologischen Unterschied von Species und Individuum sich verhalte, haben wir oben gesehen.

Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium. Sed adhuc ulterius, impossibile est, quod substantia intellectualis habeat qualemcunque materiam. Operatio enim cujuslibet rei est secundum modum substantiae ejus. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis; quod ex ejus objecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Sic enim unumquodque intelligitur, in quantum a materia abstrahitur: quia formae in materia sunt individuales formae, quas intellectus non apprehendit secundum quod hujusmodi. Unde relinquitur quod substantia intellectus est omnino immaterialis. Non est autem necessarium quod ea quae distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus; quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales quae sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro quam sunt in se ipsis. Substantiae autem angelicae sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas, secundum quod sunt in seipsis, sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas; et sic etiam apprehendit Deum, ut supra dictum est q. 3, a. 3, ad 1. Vgl. *Suarez*, De Ang, l. 1, c. 7, nr. 2.

1) Vgl. Bd. 3, §. 172, II, 1. Vgl. *Suarez* l. c. nr. 5.

2) Vgl. Bd. 3, §. 172, II, 3. Cf. Bd. 4, §. 246, I & II. Cf. *Suarez* l. c. nr. 7.

3) Haec autem omnia proportione servata omnibus personis et suppositis creatis communia sunt, neque in Angelis habent aliam specialem rationem, nisi quod in eis, sicut etiam in anima rationali subsistentia simplicior est, quia est modus spiritualis ac proinde omnino indivisibilis: distinctionem autem ab angelica natura habet, sicut in reliquis suppositis creatis invenitur. *Suarez* l. c. nr. 7.

4) Vgl. *Suarez* l. c. nr. 8.

Ferner ist in den Engeln ein realer Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften und Kräften; insbesondere ist in ihnen Intellect und Wille real verschieden. Deßgleichen ist in ihnen das Vermögen von dessen Bethätigung zu unterscheiden; es kann also auch in dieser Beziehung ein Uebergang von der Potenz zum Acte[1]) stattfinden und ist deßhalb auch in den Engeln ein Habitus möglich und nothwendig[2]).

Hieraus ergibt sich von selbst, daß in den Engeln ein realer Unterschied zwischen Substanz und Accidenz stattfindet, und daß es in denselben, freilich keine materiellen, wohl aber geistige Accidenzien gibt[3]).

---

1) Das zeigt Thomas speciell in der Lehre vom angelischen Erkennen und Wollen, wo er beweist, daß im Engel das Erkennen von der Substanz und dem Sein, deßgleichen die intellective Potenz von dem Wesen, sowie weiterhin der Intellect von dem Willen verschieden ist. Impossibile est quod actio Angeli, vel cujuscunque alterius creaturae, sit ejus substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. *S. Th.* 1, q. 54, a. 1. Cf. a. 2: Actio Angeli non est ejus esse, neque actio alicujus creaturae. A. 3: Nec in Angelo, neque in aliqua creatura virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet: Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum; propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt ab ejus esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet a. 1 & 2 praec. et q. 3, a. 4. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa est operatio. In Angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio aut in ipso, aut in quocunque alio creato, est idem quod ejus esse. Unde essentia Angeli non est ejus potentia intellectiva; nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia. Ueber die Verschiedenheit von Intellect und Wille im Engel und jeglicher Creatur s. *S. Th.* 1, q. 59, a. 2.

2) Habitus est dispositio ad operationem, cujus subjectum est potentia animae. *S. Th.* l. 2, q. 51, a. 1. Das Nähere hierüber s. *S. Th.* l. 2, q. 50, a. 6. Vgl. die folgende Note.

3) Allerdings scheinen Manche, wie Maximus, Marius Victorinus, auch Boëtius, alle Accidenzien und Qualitäten in den Engeln zu leugnen. Allein entweder verstehen sie dieses, wie Thomas sie auffaßt, nur von materiellen oder auch von solchen geistigen Accidenzien, welche den Engeln wegen ihrer hohen Vollkommenheit nicht eigen sind; oder es wäre eben ein Irrthum. Ersteres ist, gegen die entgegenstehende Meinung Palmieri's, um so mehr anzunehmen, da Maximus im Commentar zu *Coel. Hier.* c. 11, wo Dionysius an dem Engel ein dreifaches unterscheidet: οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια, diesem Unterschied zu-

Obwohl demnach die Engel der Substanz nach unveränderlich sind und ihr rein geistiges Wesen nicht einer Entwickelung und einem Wachsthum unterliegt, wie solches dem Menschen vermöge seiner

---

stimmt, indem er den Vergleich mit dem Feuer macht: Inest ipsius natura, quae est ejus substantia; potentia vero, uti vis illuminandi; actio denique potentiae est operatio, velut illuminare et urere. Mit Recht hat daher Bischof Stephan von Paris den Satz censurirt: Quod in substantiis separatis nulla est possibilis transmutatio, nec sunt in potentia ad aliquam, aut ad aliud, quia aeternae sunt ac immunes a materia. Cf. *Petavius*, De Ang. l. 1, c. 4, XI—XVI. Der heil. Thomas erklärt unsere Frage erschöpfend und klar folgendermaßen: Quidam posuerunt, in Angelis non esse habitus, sed quod quaecunquae dicuntur de eis essentialiter dicuntur. Unde Maximus ... dicit: *Habitus eorum atque virtutes, quae in eis sunt, essentiales sunt propter immaterialitatem* . . . Quae quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex praemissis, q. 49, a. 4, quod subjectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur praedicti commentatores quod Angeli sunt immateriales, et quod non est in illis potentia materiae, secundum hoc ab eis habitum excluserunt et omne accidens. Sed quia licet in Angelis non sit potentia materiae, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei), ideo, in quantum invenitur in eis de potentia, in tantum in eis possunt habitus inveniri. Sed quia potentia materiae et potentia intellectualis substantiae non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit in Comment. Praedicam., quod *habitus intellectualis substantiae non sunt similes his qui sunt hic habitus, sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus, quas continet in se ipsa.* Circa hujusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium, et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam; non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est), sed cum permixtione alicujus potentiae; et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Est ideo, ut in 1. dictum est q. 55, a. 3, in quantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam; sed in quantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum suae substantiae . . ., et tanto perfectius, quanto est perfectior. Sed quia nullus Angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat, propter hoc ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indiget aliquibus habitibus, tanquam in potentia existens respectu illius puri actus. Unde Dionysius dicit (Coel. hier. 7), *habitus eorum esse deiformes*, quibus scilicet Deo conformantur. Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in Angelis, cum sint immateriales. *S. Th.* 1. 2, q. 50, a. 6, c.

Leiblichkeit und Unvollkommenheit eignet, so sind sie dennoch accidentaler Veränderungen fähig und ihnen wirklich unterworfen[1]).

Insofern die Engel sich accidentaliter verändern und bezüglich dieser Veränderungen eine reale Aufeinanderfolge stattfindet, sind sie zeitlich, wenn auch das Zeitmaß der körperlichen Dinge nicht für sie gilt und sie insofern über der Zeit stehen[2]). Insofern sie dagegen ihrer Substanz nach unveränderlich sind, hat ihre Dauer eine gewisse Aehnlichkeit mit der Ewigkeit und wird zur Unterscheidung von der Zeit Aevum genannt; eine vollkommenere Theilnahme an Gottes Ewigkeit verleiht ihnen, wie auch den seligen Menschen, die Anschauung Gottes in der Glorie[3]).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Engel accidentaliter perfectibel und defectibel sind, indem sie schon in der natürlichen Ordnung durch den guten Gebrauch ihrer Kräfte, noch mehr in der übernatürlichen Ordnung durch die Gnade und Glorie accidentaliter vervollkommnet, durch den schlechten Gebrauch ihrer natürlichen Kräfte, beziehungsweise durch den Verlust der Gnade und Glorie aber accidentaliter verschlechtert und verderbt werden können, wie wir dieses unten näher sehen werden.

4. Hiemit ist auch klar, inwiefern die Engel unsterblich und incorruptibel sind. Da ihr Sein und ihr Fortbestand von dem freien Willen Gottes abhängt, so sind sie nicht in jenem absoluten Sinne, wie der „allein Unsterbliche“[4]), unsterblich und unvergänglich: denn Gott könnte sie auch nicht erhalten und dadurch in ihr Nichts zurückkehren lassen[5]). Insofern sagen die Väter[6]), daß die

---

1) *Suarez*, De Ang. l. 1, c. 8, nr. 7.

2) Angelus est supra tempus, quod est numerus motus coeli, quia est supra omnem motum corporalis naturae; non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse ejus post non esse, et etiam quod est numerus successionis quae est in operationibus ejus. Unde Augustinus dicit, 8 sup. Gen. ad litt. c. 20 & 21, quod Deus movet spiritualem creaturam per tempus. *S. Th.* 1, q. 61, a. 2, ad 2.

3) Vgl. Bd. 3, §. 176.

4) *1 Tim.* 6, 16 cf. 1, 17.

5) Vgl. oben §. 289, insbes. III, wo der Unterschied zwischen direkter und indirekter Erhaltung erklärt und gezeigt ist, daß die Incorruptibilien nur der ersteren, nicht aber der letzteren bedürfen.

6) *Petav.* De Ang. l. 1, c. 5. So z. B. *Ambrosius*, De fide, l. 3, c. 2: Nec Angelus immortalis est naturaliter, cujus immortalitas in voluntate est creatoris. *Joann. Damasc.*, De fide orth. l. 2, c. 3: Immortalis est Angelus non natura, sed gratia. Nam quidquid initium habuit, desinire suapte natura potest.

Engel, gleichwie auch die Menschenseelen, nicht „von Natur", nicht „kraft ihres Wesens", nicht „nothwendig" unsterblich seien, sondern durch die „Gnade" Gottes, nämlich durch die natürliche Gnade der Erhaltung. Daß aber die Engel, wie die Menschenseelen, niemals von Gott vernichtet werden und also durch Gottes Gabe *unsterblich*[1]) sind, ist eine Glaubenswahrheit[2]), welche auch der Vernunft aus den evidentesten Gründen einleuchtet. Diese Unsterblichkeit hat aber in ihrer von Gott erschaffenen *einfachen geistigen Substanz* ihren Grund, welche als solche keiner Corruption, keiner Auflösung, keinem Tode unterworfen ist, während die aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen von Natur corruptibel oder, wenn es sich um lebende Wesen handelt, sterblich sind, indem die Materie ihre Form verlieren und eine andere Form empfangen kann, womit auch die rein materiellen Formen zu existiren aufhören. *Insofern* sind die Engel, wie auch die Menschenseelen, *von Natur* oder *kraft ihres Wesens* oder *nothwendig* unsterblich, und ist ihre Unsterblichkeit nicht, wie die leibliche Unsterblichkeit des Menschen, eine Gnadengabe im engeren und eigentlichen Sinne[3]). In einem *uneigentlichen* Sinne kann man bei dem Engel, wie auch bei der unsterblichen Seele von einer Corruption und einem Tode reden, schon insofern sie veränderlich sind, besonders aber insofern sie sittlicher Verderbniß verfallen

---

1) Daher, sagt *Dionysius*, kann man die Engel sowohl *unsterblich*, als *sterblich* nennen. (Angeli) et semper viventes immortalesque dicuntur, et rursus non immortales, eo quod a seipsis non habent, ut sint et in aeternum vivant. *De div. nom.* c. 6.

2) Die natürliche Unsterblichkeit der Menschenseele ist, wie wir später sehen werden, declarirtes Dogma, wie viel mehr die der Engel. Das brauchen wir hier nicht weiter nachzuweisen.

3) Necesse est dicere Angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles. Cujus ratio est quia nihil corrumpitur nisi per hoc quod forma ejus a materia separatur. Unde cum Angelus sit ipsa forma subsistens, ... impossibile est quod substantia ejus sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest; ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum se ipsum; sed aeneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc quod circularis figura separatur ab aere. Esse autem secundum se competit formae; unumquodque enim est ens actu, secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in Angelis, ... non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas Angeli est ratio quare Angelus est incorruptibilis secundum suam naturam. *S. Th.* 1, q. 50, a. 5, c.

und durch Abwendung von Gott das übernatürliche Leben der Gnade und Glorie verlieren[1]).

5. Da die Engel endliche Wesen sind, sind sie endlich in all' ihren Vollkommenheiten und Beziehungen. Daß dieses die Offenbarung lehrt, bedarf keines weiteren Nachweises mehr. Ist ja gerade dadurch, wie die Schrift sagt und die Väter den Arianern gegenüber hervorheben, der eingeborene Sohn von den Engeln verschieden, daß er Gott, der unendliche, ewige, allvollkommene ist. Daher kann keines der negativen göttlichen Attribute den Engeln im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden; nur in einem uneigentlichen und relativen Sinne kann man ihnen wegen ihrer Unsterblichkeit und ihrer Glorie Ewigkeit, wegen ihrer reinen Geistigkeit eine gewisse Unermeßlichkeit oder Unendlichkeit, ähnlich wie auch dem menschlichen Geiste, zuschreiben[2]).

Die perfectiones simplices Gottes sind dagegen, wie sich von selbst versteht, im Engel in endlicher Weise und in endlichem Maße, aber, da die Engel der Natur nach höhere und vollkommenere Geschöpfe als die Menschen sind, in einem höheren Maße und einer vollkommeren und deßhalb für unseren Intellect nicht vollkommen zu erfassenden Weise, als in uns Menschen. Während aber sonach die Engel in der natürlichen Ordnung über dem Menschen stehen, können die Menschen in der übernatürlichen Ordnung nicht nur zu den höchsten Ordnungen der Engel[3]), sondern auch über die

1) Darüber sagt Augustinus: Immortalitatem autem Deus habere dicitur solus, quia est immutabilis solus. In omni enim mutabili natura nonnulla mors est ipsa mutatio, quia facit aliquod in ea non esse quod erat. Proinde et ipsa anima humana, quae propterea dicitur immortalis, quoniam qualitercunque secundum modum suum nunquam desinit vivere, habet tamen pro ipso suo modo mortem suam: quia si juste vivebat et peccat, moritur justitiae; si peccatrix erat et justificatur, moritur peccato: ut alias ejus mutationes taceam: . . . Et creaturarum coelestium natura mori potuit, quia peccare potuit: nam et Angeli peccaverunt, et daemones facti sunt, quorum est diabolus princeps. Et qui non peccaverunt, peccare potuerunt. Et cuicunque creaturae rationali praestatur, ut peccare non possit, non est hoc naturae propriae, sed Dei gratiae. C. Maxim. l. 2, c. 12, nr. 2. Cf. *S. Th.* 1, q. 50, a. 5, ad 1.

2) Vgl. Bd. 3, §. 170.

3) Ordines Angelorum distinguuntur, et secundum conditionem naturae, et secundum dona gratiae. Si ergo considerentur Angelorum ordines solum quantum ad gradum naturae, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines Angelorum, quia semper remanebit naturarum distinctio. Quam quidam considerantes posuerunt, quod nullo modo homines transferri possunt ad aequilitatem Angelorum, quod est erroneum; repugnat enim pro-

Engel erhoben werden, wie vermöge der Menschwerdung des ewigen Wortes wirklich geschehen ist [1]).

Als endliche erschaffene Wesen sind ferner die Engel nicht nur von Gott schlechthin abhängig, sondern sind auch der von ihm festgesetzten Ordnung unterworfen, und stehen in Folge davon zu einander und zu den übrigen Creaturen in einem Verhältnisse der Ueber-, Unter- und Nebenordnung; nehmen daher eine bestimmte Stelle in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung ein und sind insofern integrirende Theile des natürlichen und übernatürlichen Universums. Alles dieses wird aus dem Folgenden sich näher ergeben, wo wir insbesondere von dem Verhältnisse der Engel zum Raume und ihrer Bewegung in demselben, und von dem Erkennen, Wollen und Wirken der Engel handeln werden.

§. 285.

Von dem Verhältnisse der Engel zum Raume und von ihrer örtlichen Bewegung.

Die Engel können sein und sind wirklich an einem bestimmten Orte gegenwärtig, nicht aber in Weise eines Körpers *circumscriptive*, sondern in Weise eines Geistes nur *definitive*. Deßgleichen können sie den Ort ihrer Gegenwart wechseln oder sich von einem Orte zu einem anderen bewegen. Das ist aus den klaren Aussprüchen der Offenbarung und aus evidenten Vernunftwahrheiten gewiß und sind

---

missioni Christi dicentis Luc. 20, 36, quod *filii resurrectionis erunt aequales Angelis in coelis.* Illud enim quod est ex parte naturae, se habet ut materiale in ratione ordinis; completivum vero est quod est ex dono gratiae, quae dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturae. Et ideo per donum gratiae homines mereri possunt tantam gloriam, ut Angelis aequentur secundum singulos Angelorum gradus; quod est homines ad ordines Angelorum assumi. Quidam tamen dicunt quod ad ordines Angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines, vel perfecti; alii vero suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati Angelorum. Sed hoc est contra Augustinum qui dicit lib. 12 de Civ. Dei, c. 1 in princ., quod *non erunt duae societates hominum et Angelorum, sed una, quia omnium beatitudo est adhaerere uni Deo. S. Th.* 1, q. 108, a. 8.

1) So ist Christus seiner Menschheit nach, so ist auch Maria vermöge ihrer Mutterwürde und Gnadenfülle über alle Engel erhoben; aber auch das ganze Menschengeschlecht hat, weil Gott Mensch geworden, einen Vorzug vor den Engeln. Davon in der Christologie.

darin alle Theologen einig[1]); es leugnen ist daher mindestens vermessen, ja ein Irrthum.

Ueber den Grund der örtlichen Gegenwart der Engel und die Weise ihrer Ortsbewegung bestehen verschiedene mehr oder minder probabele Meinungen.

I. Daß die Engel an einem bestimmten Orte sind, daß sie deßgleichen einen Ort verlassen und zu einem anderen kommen, ist in der heiligen Schrift vielfältig mit klaren Worten ausgesprochen. Wir müssen aber an dem Wortsinne der heiligen Schrift festhalten, wenn nicht evidente Gründe des Glaubens oder der Vernunft uns nöthigen, davon abzugehen; das ist aber hier keineswegs der Fall.

Gott allein kommt nach Glaube und Vernunft Unermeßlichkeit und Allgegenwart, absolute Erhabenheit über jede Art von Räumlichkeit zu[2]). Gott ist allgegenwärtig als die absolute Ursache aller Dinge; dieser Grund der Allgegenwart kann sich in keinem Geschöpfe finden[3]).

Die Engel sind im Himmel[4]); sie erscheinen und wirken aber auch als Boten Gottes und Schützer der Menschen an verschiedenen Orten hier auf Erden[5]). Im Himmel hat der Entscheidungskampf zwischen den treuen und abtrünnigen Engeln stattgefunden[6]); letztere sind aus dem Himmel gestürzt[7]), und ist dort fortan kein Platz mehr für sie[8]); sie sind in der Hölle, im Luftraum, an verschiedenen Orten der Erde, in den Leibern der Besessenen[9]). Welchen näheren Sinn wir auch mit einzelnen dieser Ausdrücke verbinden mögen, immer ist durch sie ein Verhältniß der reinen Geister zu verschiedenen Theilen und Räumen des Universums

---

1) Nur Durandus (In 1, dist. 37, 2. part. q. 1, nr. 26) trug „non asserendo, sed inquirendo" die Meinung von der Ubiquität der Engel vor und leugnete demgemäß auch deren lokale Bewegung. Ueber diese Meinung urtheilt Suarez: Sine dubio est plus quam temeraria, et communiter erronea judicatur. *De Angelis*, l. 4, c. 1, nr. 9 sq.

2) S. Bd. 3, §. 177.

3) S. Bd. 3, §. 178.

4) De die autem illo, vel hora nemo scit, neque Angeli in coelo. *Marc.* 13, 32.

5) Dahin gehören alle die zahlreichen Stellen, die wir theils bereits kennen lernten, namentlich S. 518, Note 1 u. 2, theils unten in der Lehre von der Wirksamkeit der heiligen Engel betrachten werden.

6) *Apoc.* 12, 7. Vgl. jedoch oben S. 546, Note 1 i. f.

7) *Luc.* 10, 18. Vgl. oben S. 535, Note 5.

8) . . . neque locus inventus est eorum amplius in coelo. *Ap.* 12, 8 — S. jedoch oben S. 546, Note 1 i. f.

9) Zahlreiche Belege hierüber unten in der Lehre von den Dämonen.

ausgesprochen. Alle Stellen der heiligen Schrift, in welchen von einem Auf- und Niedersteigen[1]), einem Ein- und Ausgehen, von einem Nahen, Kommen und Sichentfernen, Durchwandern, Umhergehen[2]), überhaupt von einer Ortsbewegung der Engel die Rede ist, setzen irgend welches Verhältniß der Engel zu Raum und Ort voraus, mag nun diese Bewegung lediglich als eine Veränderung der örtlichen Gegenwart, oder als eine continuirliche Bewegung von einem Ort zum anderen durch den dazwischen liegenden Raum[3]) dargestellt werden.

Die Väter[4]) verstehen die Stellen der heiligen Schrift, welche von einer örtlichen Gegenwart und einer örtlichen Bewegung der Engel reden, im eigentlichen Wortsinne[5]). Allgegenwart und absolute Raumfreiheit betrachten die Väter als eine Gott allein eigene Vollkommenheit, während jedes endliche und erschaffene Wesen wesentlich und nothwendig irgend wie auch räumlich beschränkt ist[6]). Daher beweisen sie den Arianern und Macedonianern gegenüber die Gottheit des Logos und des heiligen Geistes aus deren Allgegenwart, im Unterschiede von der immer örtlichen und räumlichen Beschränktheit der Engel[7]).

---

1) Vgl. z. B. *Gen.* 28, 12. — Auch wenn man die Himmelsleiter lediglich als Vision faßt, so ist dennoch das, was diese Vision dem Jakob zur Anschauung brachte, wahr, der Schutz der Engel und ihr Auf- und Niedersteigen zum Zwecke des Schutzes und der Fürbitte: denn göttliche Offenbarungen und die heilige Schrift lügen nicht, noch bedienen sie sich inhaltloser oder irreführender Allegorien. Vgl. auch *Gen.* 32, 1: Jacob quoque abiit itinere quo coeperat: fueruntque ei obviam Angeli Dei. Quos cum vidisset, ait: Castra Dei sunt haec, et appellavit nomen loci illius Mahanaim, id est Castra.

2) Vgl. nur *Luc.* 1, 19; 1, 26. 28. 38; 2, 9. 13. 15; *Matth.* 4, 3. 5. 11; 26, 53; 28, 2; *Job* 1, 7; *1 Petr.* 5, 8.

3) Das ist z. B. bei dem den Habakuk nach Babylon tragenden Engel der Fall *Dan.* 14, 35. Vgl. auch *Matth.* 4, 5. Ueberhaupt ist mit der continuirlichen Bewegung des Erscheinungsleibes auch eine continuirliche Bewegung des darin erscheinenden Engels anzunehmen; man denke an die Engel bei Abraham und Loth, an Raphael den Begleiter des Tobias, an den, Petrus aus dem Gefängniß führenden Engel.

4) *Petavius*, De Ang. l. 1, c. 13.

5) Non ergo arbitremur in summo coelo habitare diabolum cum Angelis suis, unde lapsum esse credimus. *August.* De agon. Christ. c. 3.

6) Non enim fieri potest, ut quae creatione producta sunt, aut fiunt, non omnino in loco, vel in tempore habeant quod existant. Sola nullius egens, et aeterna, ac res omnes complexa natura neque in loco est, neque in tempore. *Greg. Nyss.* c. Eunom. 1.

7) Si igitur Spiritus omnia implet, et in Verbo praesens est in medio omnium, si contra Angeli hac in re illi cedunt, atque illis tantum adsunt,

In dieser Beschränktheit lag, wie wir oben[1]) sahen, der Grund, weßhalb manche Väter den Engeln eine Körperlichkeit zuschreiben oder zuzuschreiben scheinen. Allein um die räumliche Beschränktheit der Engel festzuhalten, ist es nicht nothwendig, ihre Immaterialität zu leugnen; man muß nur die Weise ihrer örtlichen Gegenwart von der der körperlichen Dinge unterscheiden. Nur die dem Körper eigene Räumlichkeit, nicht jede Räumlichkeit, leugnen die Väter[2]) bezüglich der Geister. Die Engel und überhaupt geistige Wesen sind eben nicht in Weise der Körper, sondern in der ihnen eigenthümlichen Weise gegenwärtig. Da nämlich der Geist nicht, wie der Körper, eine quantitative Ausdehnung hat, so ist er nicht in theilbarer und quantitativ umschriebener Weise, sondern ganz und ungetheilt im ganzen, wie in jedem Theile seines Ortes oder, wie die Scholastiker sagen, *definitive*, nicht *circumscriptive*[3]) gegenwärtig; wobei zu bemerken, daß dieser Sprachgebrauch bei den Vätern noch nicht feststund, indem dieselben durch letzteres Wort sowohl die Endlichkeit der Substanz der Engel, als die Beschränkung ihrer Gegenwart auf irgend einen Ort und Raum, als auch im engsten bei den Scholastikern üblichen Sinne die quantitative und deßhalb theilbare Ausdehnung bezeichnen[4]).

---

quo mittuntur: dubium utique non est, quin Spiritus nec res facta, nec Angelus est. *Athanas.* Epist. 1 ad Serap. nr. 26. Ceterarum porro virtutum singulae certo circumscriptae loco esse creduntur. Etenim Angelus ille, qui Cornelio adstitit, non erat eodem tempore apud Philippum; neque qui ex altari Zachariam alloquebatur, eodem tempore propriam in coelo stationem obibat. At Spiritus sanctus simul et in Abacuc operatus, et in Daniele apud Babylonem creditur. *Basil. M.*, De Spir. sancto, c. 22.

1) S. 585, Note 1.

2) Nur darauf kann man z. B. die Worte Gregors von Nyssa (c. Eunom. 1) beziehen: Nemo adeo puerili est ingenio, qui in natura intelligente et incorporea differentiam loci reperiri existimet. Loci enim positio (ἡ ἐπὶ τόπου θέσις) propria est corporum. Quod autem natura est intelligens et materia caret, longe a notione loci (τῆς κατὰ τόπον ἐννοίας) est, uti omnes confitentur. Denn daß er damit nicht jede örtliche Anwesenheit oder Abwesenheit der Engel leugnet, unterliegt keinem Zweifel und geht aus anderen Stellen hervor.

3) Diese Begriffe wurden bereits Bd. 3, §. 178 auseinandergesetzt und begründet.

4) Zahlreiche Nachweise hierüber bei *Petav.* l. c. So sagt Basilius d. Gr. von der Seele, daß sie zwar vermöge ihres Verhältnisses zum Leibe in demselben gegenwärtig sei, aber als geistige Natur keine quantitative Ausdehnung habe und daher vom Raume nicht umschrieben sei. Locus praecipue corporis est. Anima vero ex consequenti, ac velut accessionis instar est in loco propter habitudinem ad corpus (ψυχὴ κατ' ἐπακολούθημά ἐστιν ἐν τόπῳ διὰ τῆς πρὸς τὸ σῶμα σχέσεως), cum ex naturae suae proprietate loco minime circumscribatur.

Daß der Engel nicht, wie Gott, allgegenwärtig, sondern nur an irgend einem Orte gegenwärtig ist, nicht aber in derselben Weise (univoce) wie ein Körper, der von einem bestimmten Raume umschrieben und demselben commensurirt ist, sondern nur in ähnlicher, analoger Weise (aequivoce), indem er nämlich zwar an einem bestimmten und nicht an einem anderen Orte, definitive, nicht aber vom Raume umschrieben und ihm commensurirt, also nicht *circumscriptive* gegenwärtig ist, darin sind alle Theologen einig. Daher nimmt Thomas keinen Anstand, die Leugnung irgend welcher lokalen Gegenwart des Engels an einem Ort, weil mit Schrift, Ueberlieferung und dem offenbaren Glauben der Kirche[1]) unverträg-

---

Während hier circumscriptio im Sinne quantitativer Ausdehnung gebraucht wird, ist das Wort in folgender Stelle Theodoret's von der Beschränktheit der Substanz verstanden. Quae ab initio aliquo esse coeperunt, sunt circumscripta. Quare licet expertem corporum fateamur esse naturam Angelorum, circumscribi (περιγεγράφθαι) tamen asserimus illorum substantiam. Das Wort circumscribi wird ferner von den Vätern sowohl zur Bezeichnung der definitiven, als der circumscriptiven Oertlichkeit genommen, wie sich z. B. aus *Joann. Damasc.* De fide l. 2, c. 3 ergibt, wo er sagt: Circumscripti sunt (Angeli), quoniam cum in coelo sunt, non sunt in terra; cum in terram a Deo mittuntur, non manent in coelo. Bald darauf aber schreibt er: Cum autem intelligentiae sint, etiam intelligibilibus in locis sunt, non corporum more circumscripti. Non enim ut corpora secundum naturam figurantur (οὐ γὰρ σωματικῶς κατὰ φύσιν σχηματίζονται); neque triplici dimensione constant; sed eo ipso sunt in loco, quod intelligibiliter (νοητῶς) praesentes sint, et agant ubicumque esse jussi sunt, nec possint eodem momento simul hic esse, et illic, et agere. Demgemäß unterscheidet der Damascener den körperlichen von dem intelligibelen Ort, welcher letztere nur denkend erfaßt, nicht sinnlich vorgestellt werden kann: Ubi intelligitur, et est intelligibilis expersque corporis natura: in quo adest et agit, nec more corporum ambitur, sed intelligibiliter. Non enim habet figuram, ut tanquam corpus contineatur. *De fide orth.* l. 1, c. 16. So unterscheidet Augustinus bezüglich der Seele die circumscriptive Gegenwart, wie sie allein dem Körper zukommt, von der definitiven, die auch dem endlichen Geiste eigen ist: Porro si corpus non est, nisi quod per loci spatium aliqua longitudine, latitudine, altitudine sistitur, vel movetur, ut majore sui parte majorem locum occupet, et breviore breviorem, minusque sit in parte, quam in toto, non est corpus anima. Per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur. Nam per omnes ejus particulas tota simul adest: nec minor in minoribus et in majoribus major, sed alicubi intentius, alicubi remissius, et in omnibus tota, et in singulis tota est. Ep. 166 (al. 28) ad Hieron. (de orig. anim.), c. 2, nr. 4.

1) Zum Beweise dieses Glaubens weist Thomas l. c. auf das liturgische Gebet hin: Visita, quaesumus, in den Worten: Angeli tui sancti habitent in ea.

lich, als häretisch zu bezeichnen[1]). Daß aber der Engel nicht circumscriptive, sondern nur *definitive* gegenwärtig ist, hat dieselbe Gewißheit, wie die reine Geistigkeit der Engel[2]). Wir müssen daher die örtliche Gegenwart des Engels sowohl von der, weder circumscriptiven noch definitiven, Allgegenwart Gottes, als von der nicht nur definitiven, sondern auch circumscriptiven Gegenwart der Körper im Raume unterscheiden[3]).

Die Lehre von der örtlichen Gegenwart und Bewegung der Engel wird auch durch das bestätigt, was der Glaube von den vom Leibe geschiedenen Seelen lehrt, welche in dieser Beziehung den Engeln gleich sind. Daß aber die Seele Christi in die Unterwelt abgestiegen und bis zur Auferstehung dort geblieben, spricht das Glaubensbekenntniß aus; nicht minder ist es Glaubenswahrheit, daß der Ort der abgeschiedenen Seelen der Himmel, oder die Hölle, oder das Fegfeuer ist.

II. Daß die Engel, obwohl reine Geister und ohne quantitative Ausdehnung, dennoch in den Räumen der sichtbaren Welt irgendwie gegenwärtig sein können, ergibt sich im Allgemeinen daraus, daß auch sie zu diesem Universum gehören[4]), daher auch zu den körperlichen Wesen im Raume und dadurch zu dem Raume selbst in irgend einer realen Beziehung stehen können und müssen.

Selbstverständlich kann der reine Geist, da er nicht selbst ein räumlich ausgedehntes Wesen ist, nicht, wie die Körper, vermöge seiner räumlichen Ausdehnung im Raume und an einem Orte in der Weise sein, daß er mit seiner Ausdehnung einem gewissen Raume commensurirt ist und so einen Theil des Raumes oder auch

1) Gegenüber der philosophischen Lehre, daß die reinen Intelligenzen nicht effectiv, sondern nur in Weise des Zieles und als Gegenstand des Verlangens auf die Körper wirken, und daher in keiner Weise an einem Orte seien, sagt Thomas In I dist. 37, q. 3, a. 1: Haec autem opinio haeretica est, quia secundum fidem nostram ponimus, Angelos immediate circa nos operari.

2) Denn in opinione . . . quod Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita, vel aërea, vel ignea, vel cujuscunque materiae tenuis, cum non sint dimensionis et quantitatis omnino expertia, dici deberet eos esse in loco commensurative, et circumscriptive, et univoce sicut alia corpora. *Gotti*, Tr. 9 de Deo creatore, q. 3, dub. 1, §. 1, IX.

3) Sic igitur patet quod diversimode esse in loco convenit corpori, et Angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco; Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco quod non in alio; Deus autem neque circumscriptive, neque definitive, quia est ubique. *S. Th.* 1, q. 52, a. 2.

4) Angeli enim sunt quaedam pars universi. Daraus demonstrirt Thomas, daß die Engel nicht vor der übrigen Welt erschaffen wurden. *S. Th.* 1, q. 61, a. 3, ad 2. S. oben S. 533, Note 4.

einen Punkt im Raume [1]) einnimmt. Wenn wir aber fragen, wodurch der Geist räumlichen Wesen und dem Raume gegenwärtig sei, so antwortet Thomas: nicht, wie der Körper, durch den Contact seiner Dimension, sondern durch den Contact seiner Kraft. Soweit sich im Raume der Wirkungskreis seiner Kraft erstreckt, ist er in diesem Raume gegenwärtig, und zwar, vermöge seiner untheilbaren Einfachheit, ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile dieses Raumes.

Hieraus ist auch klar, daß der Geist nicht vom Raume umschlossen ist, sondern vielmehr den Raum umschließt, insofern der Raum ihm und seiner Wirksamkeit unterworfen ist [2]).

Hieraus ergibt sich auch, daß, da die Kraft des Engels nur eine endliche ist, auch seine Gegenwart keine Allgegenwart sein kann, sondern stets nur auf Einen bestimmten endlichen Raum beschränkt sein kann. Diese Sphäre der Gegenwart und Wirksamkeit des Engels kann, je nach der Natur und dem Willen desselben beziehungsweise nach der göttlichen Anordnung, größer oder kleiner sein; wie weit sie sich aber auch ausdehnen und wie viele Theile des Raumes sie in sich fassen mag, immer ist sie für den Engel nur Ein Ort [3]). Wenn daher auch der

---

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 52, a. 2 cf. q. 8, a. 2, ad 2. S. Bd. 3, S. 519, Note 2 (2. Aufl. S. 499, Note 1).

2) Angelo convenit esse in loco; aequivoce tamen dicitur Angelus esse in loco, et corpus. Corpus enim est in loco per hoc quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis; quae quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercunque dicitur Angelus esse in loco corporeo. Et secundum hoc patet, quod non oportet dicere, quod Angelus commensuretur loco, vel quod habeat situm in continuo; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco; nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream continet ipsam, et non continetur ab ea; anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta; et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo non ut contentum, sed ut continens aliquo modo. *S. Th.* 1, q. 52, a. 1.

3) Angelus est virtutis et essentiae finitae. Divina autem virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium; et ideo sua virtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique; virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quidquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad Angeli virtutem. Unde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim imaginationem

Engel in verschiedenen Theilen eines Raumes gleichzeitig seine Wirksamkeit bethätigt, z. B. verschiedene von einander entfernte Körper bewegt, so wird dadurch die Einheit seines Raumes nicht aufgehoben und ihm keine mehrörtliche Gegenwart zugeschrieben[1]).

Wir haben in dem Bisherigen die Meinung des heil. Thomas und seiner Schule über den nächsten Grund der Gegenwärtigkeit des Engels in einem bestimmten Theile des Weltraumes angedeutet. In der Wahrheit, daß die Substanz des Engels selbst[2]) wahrhaft dort im Raume gegenwärtig ist, wo er unmittelbar[3]) wirkt, daß er zu dem Zwecke gegenwärtig ist, um zu wirken, und daß diese Gegenwärtigkeit im Raume nicht eine circumscriptive in Weise eines quantitativ ausgedehnten Körpers, sondern eine nur definitive Gegenwart ist, darin sind alle Theologen und Philosophen der Kirche einig; aber bezüglich jenes nächsten Grundes der Gegenwärtigkeit[4]) wurden verschiedene andere, von der Meinung

---

transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem Angeli ad modum indivisibilitatis puncti; et ideo crediderunt quod Angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifeste decepti sunt; nam punctum est indivisibile habens situm, sed Angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm, sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel major vel minor, secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus majus vel minus. Et sic totum corpus cui per suam virtutem applicatur correspondet ei ut unus locus. *S. Th.* 1, q. 52, a. 2.

1) Quia totum illud, cui immediate applicatur virtus Angeli, reputatur ut unus locus ejus, licet non sit continuum. *S. Th.* 1, q. 52, a. 2 i. f.

2) Man darf also die thomistische Lehre ja nicht so verstehen, daß nur eine Wirkung des Engels, nicht er selbst am fraglichen Orte vorhanden sei.

3) Wo also die Wirkung nur eine mittelbare ist, wird eine substantiale Gegenwart des Wirkenden nicht gefordert. Daher widerlegt Thomas den aus der aristotelischen Physik hergenommenen Einwand, daß der den ersten Himmel bewegende Engel in jenem überall gegenwärtig sein müsse, mit den Worten: Nec tamen oportet, si aliquis Angelus movet coelum, quod sit ubique. Primo quidem quia non applicatur virtus ejus nisi ad id quod primo ab ipso movetur. Una autem pars coeli est in qua primo est motus, scil. pars orientis. *S. Th.* 1, q. 52, a. 2.

4) Alia est ratio formalis constituens Angelum formaliter praesentem loco, et ubicatum; alia est ratio proxime fundans talem praesentiam, seu ubicationem . . . Hic ergo non quaeritur de ratione formali, qua Angelus formaliter in loco est: nam hanc supponimus esse ipsam praesentiam, qua hic potius est, quam alibi; sed loquimur de ratione proxime fundante talem praesentiam . . . Suppono substantiam Angeli vere esse in loco, *ut quod* in loco est, sed quaeram, quo substantia Angeli sit in loco, seu quid sit illud, quod proxime fundat Angelicae substantiae praesentiam in

des heil. Thomas abweichende Meinungen aufgestellt[1]), und unter den Thomisten selbst bestehen zwei verschiedene Auffassungen der Lehre

---

loco: sicut cum quaeritur per quid substantia corporea sit in loco, supponitur substantiam corpoream esse in loco, sed solum quaeritur, quaenam sit ratio fundans proxime ejus praesentiam in loco, sagt Cardinal Gotti, Tract. 9 De Deo creat. q. 3, dub. 1, §. 3, XXVI & XXVIII.

1) Scotus und seine Schule nimmt an, daß dieser nächste Grund der Ubication in der Substanz des Engels selbst liege; weil diese Substanz endlich ist, so sei sie auch räumlich und örtlich beschränkt. Allein, sagt Thomas, ista est valde rudis probatio, quia procedit ex aequivocatione finis. Cum enim dicitur essentia Angeli finita, accipitur finis pro fine essentiae et virtutis, secundum quod etiam definitio terminus dicitur, et non pro fine dimensionis. Locus autem dicitur finiens vel finitus secundum terminos quantitatis dimensivae: finis autem secundum utramque acceptionem nullam commensurationem aut proportionem habet. Unde non oportet, quod est finitum in essentia, ad terminos loci finiatur. In 1, dist. 37, a. 1, c. Ueberdies läßt sich aus der Substanz des Engels nicht erklären, wie derselbe bald einen größeren, bald einen kleineren Raum einnehmen kann, was doch allgemein zugegeben wird. Vasquez meint, der Engel sei einem Körper und Raume gegenwärtig durch irgend welche Vereinigung, die er mit demselben eingeht. Allein es ist außer der applicatio operativae virtutis keine andere Einigung zu denken, die der Engel mit einem Orte eingehen könnte. Allerdings ist die Menschenseele dadurch in ihrem Leibe definitiv gegenwärtig, daß sie mit demselben wie Form und Materie zur Einheit der Menschennatur verbunden ist; aber eine solche physische Verbindung zwischen dem Engel und einem Orte oder Körper anzunehmen, ist durchaus unstatthaft. Wie wir oben sahen, ist der Engel selbst mit seinem angenommenen Erscheinungsleib nicht zu einer natürlichen Einheit, sondern nur wie die wirkende und bewegende Ursache mit dem Gewirkten und Bewegten verbunden. Nicht minder unstatthaft ist es, den Engel mit seinem Ort wie Hypostase und Natur, oder wie Substanz und Accidenz, oder wie Theile eines Ganzen verbunden zu denken. Suarez, dem nicht wenige neuere Philosophen und Theologen, auch Palmieri, beipflichten, spricht seine Meinung mit den Worten aus: Angelum non esse in extrinseco loco, quin praeter illum supponatur in ipso Angelo aliquis intrinsecus modus accidentalis et ex natura rei a substantia distinctus, und schließt dieses daraus, daß durch die Ortsveränderung des Engels, weder an dem Ort, den er verlassen, z. B. dem coelum empyreum, noch an der Substanz des Engels eine Veränderung vorgehe. Von diesem modus accidentalis sagt er: Dico hunc modum non esse quantitatem, nec materiale accidens, nec qualitatem, nec relationem praedicamentalem, sed sub praedicamento Ubi contineri. Cf. *De Ang.* l. 4, c. 2—4. Aber das ist eben die Frage, wodurch dieses Ubi begründet werde. Ceteris omissis, sagt Mazzella über diese Lehre des Suarez, quod ad rem praesentem praecipue objici potest huic sententiae, est eam assignare potius rationem formalem Angelum *constituentem* formaliter in loco, quam rationem *proxime fundantem* praesentiam ejus in loco. *De Deo creante,* Disp. 2, Art. 4, §. 1, nr. 330.

ihres Meisters[1]). Wir glauben, daß die Lehre des heil. Thomas wohl geeignet ist, den so schwierigen[2]) Gegenstand unserem Verständnisse näher zu bringen, und daß die dagegen erhobenen Einwände nicht unauflöslich sind[3]).

---

1) Ein Theil, z. B. Cajetan, Bannez, Gotti, lehrt, daß der Engel am Orte sei per *applicationem suae virtutis* (nach den Ausdrücken der *S. Th.* 1, q. 52, a. 1) auch wenn die Wirkung selbst nicht erfolgt; der andere, z. B. Capreolus, Contenson, sagt, er sei gegenwärtig nur durch die *operatio*, nach 1 dist. 37, q. 3, a. 1: Quaelibet substantia incorporea non potest esse in corpore vel in loco, *nisi per operationem*, qua effectum aliquem in eo causat.

2) Er ist es namentlich dadurch, daß es uns unmöglich ist, anders als vermittelst sinnlicher Phantasmen zu denken, daher unwillkürlich sinnliche Raumvorstellungen sich uns aufdrängen. Die angelische Gegenwart im Raume läßt sich aber nur in reinen Begriffen, nicht in sinnlichen Vorstellungen erfassen.

3) Ein Haupteinwand ist: „Wie das Sein dem Wirken, gehe auch das Hier-Sein dem Hier-Wirken voraus." Hierauf ist zu sagen, daß wohl das Sein dem Wirken vorausgeht, das Hier-Sein aber durch das Wirken constituirt wird. Nihil prohibet, sagt Thomas, aliquid esse prius simpliciter, quod non est prius quantum ad hoc: sicut subjectum est prius superficie, sed non quantum ad hoc quod est colorari; et similiter prius simpliciter est corpus, quam tactus, tamen ipsum est in loco per tactum dimensivae quantitatis, similiter Angelus per tactum virtutis. *Quodlib.* q. 1, a. 4, ad 1. Ein anderer Einwand ist: „Der Engel könne an einem Orte nicht nur wirken, sondern auch ruhen." Man antwortet darauf, gerade dadurch ruhe der Engel an einem Ort, daß er an demselben fortwirke und sein Wirken nicht ändere. Ein fernerer Einwand lautet, „daß nach dieser Theorie der Engel, wenn er nicht auf irgend einen Ort wirke oder zum Wirken seine Kraft applicire, nirgends wäre; das sei aber falsch." Hierauf kann man erwidern: Da der Engel ein rein geistiges Wesen ist, so sei es allerdings nichts Widersprechendes, daß der Engel an keinem Orte sei, obwohl wir uns dieses selbstverständlich nicht sinnlich vorstellen können. So sagt wirklich Thomas In 1 dist. 37, q. 3, a. 1, ad 4: Hoc non reputo inconveniens, quod Angelus sine loco possit esse, et non in loco, quando nullam operationem circa locum habet. Nec est inconveniens, ut tunc nusquam, vel in nullo loco esse dicatur, sicut etiam non est inconveniens, quod nullo colore coloratus dicatur. Sed hoc tamen est non imaginabile, quia imaginatio continuum non transcendit. Andere sagen, daß der Engel, wenn er nicht an einem anderen Orte sei, im Coelum empyreum, zu dem er von Gott selbst geordnet sei, sich befinde. Auf die Frage, wie denn aber der Engel auf den Himmel wirke, hat man verschiedene Antworten gegeben; am besten antwortet man wohl im Sinne des heil. Thomas: Non oportet solicitari, qua operatione (Angelus) agat in Coelum empyreum, aut in aliquem alium locum, in quo dicitur esse, quia non nobis plene cognita est natura Angelica neque Coeli empyrei natura; ita nec nobis notae sunt omnes operationes, quibus potest aliquid in Coelo Empyreo et in corporibus operari. *Ferrariensis* in S. c. g. l. 3, c. 68. Bezüglich des Coelum empyreum vgl. einstweilen oben S. 231, Note 6.

In dem Bisherigen war von der aus der freiwilligen Application seiner Kraft und Thätigkeit entspringenden connaturalen örtlichen Gegenwart des reinen Geistes die Rede. Davon ist die dem Willen widersprechende erzwungene Gegenwart der gefallenen Engel am Orte ihrer ewigen Strafe oder auch einer zeitlichen Bindung an einen bestimmten Ort durch eine höhere Macht[1]) zu unterscheiden[2]). Diese erzwungene örtliche Gegenwart hat ihren Grund nicht in einem freiwilligen Wirken, sondern in einem widerwilligen Leiden[3]), welches ihr eben den pönalen Charakter verleiht[4]). Davon wird unten in der Lehre von den gefallenen Engeln, sowie später in der Lehre von den abgeschiedenen Seelen und den Orten ihrer Strafe die Rede sein.

Nach dem thomistischen Principe, daß die Engel durch ihr Wirken an einem Orte sind und einen Raum erfüllen, beantwortet sich auch die Frage, ob und inwiefern mehrere Engel, überhaupt mehrere geistige Substanzen in demselben Orte sein können. Sie können es, insofern sie an denselben Ort resp. in demselben Körper verschiedene Wirkungen[5]) setzen, oder insofern sie zu derselben Wirkung,

---

1) Vgl. z. B. *Tobias* 8, 3: Tunc Raphael Angelus apprehendit daemonium et religavit illud in deserto superioris Aegypti.

2) Angelus ad duplicem locum comparari potest: unum sibi connaturalem, ad quem sua voluntate libere se applicat; alterum sibi violentum, in quo non se libere collocat, sed contra suam voluntatem collocatur, cuique, Deo sic volente, quodammodo subjicitur. *Gotti* l. c. XXII.

3) Gotti erklärt dieses näher in folgender Weise: Quilibet contactus rei locatae cum loco sufficiens est fundare ubicationem; ergo sicut ubicatio Angeli in loco connaturali fundatur in contactu activo, quo Angelus sua operatione quoquo modo sibi subjicit locum, eumque sua virtute contingit; ita ex opposito ubicatio ejusdem in loco violento ac praeternaturali fundabitur in passione, qua contactu passivo aliquid patitur ab agente corporeo, vel ita ab illo ligatur aut detinetur, ut non possit secundum quod vult et ubi vult operari. L. c. §. 5, LXXVIII.

4) Locus non est poenalis Angelo aut animae quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum Angelus vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suae voluntati. *S. Th.* 1, q. 64, a. 4, ad 1.

5) So ist z. B. in demselben Menschenleib Gott als causa prima, die Seele als forma corporis, und kann ein Engel, oder ein Dämon in ihm durch die von ihm gesetzten Wirkungen sein. Nec etiam daemon et anima comparantur ad corpus secundum eandem habitudinem causae, cum anima sit forma, non autem daemon. *S. Th.* 1, q. 52, a. 3, ad 3. Nimmer aber kann Ein Menschenleib durch zwei Seelen belebt sein. Daraus schließt Thomas *S. Th.* 1, q. 52, a. 3: Duae animae non sunt in eodem corpore. Ergo pari ratione neque duo Angeli in eodem loco.

sei es subordinirt, sei es coordinirt, zusammen wirken[1]). Insofern dagegen ein Engel durch seinen Act unmittelbar und vollständig die Wirkung setzt, wodurch er an einem Orte gegenwärtig ist, kann, weil dieselbe Wirkung nicht zwei unmittelbare totale und adäquate Ursachen haben kann[2]), nicht zugleich ein anderer Engel an demselben formalen Orte sein[3]).

Von der gegenwärtigen Frage nach der Möglichkeit der Gegenwart mehrerer erschaffener Geister an demselben Orte der Körperwelt, ist die Frage verschieden, ob und wie erschaffene Geister in einander sein und wirken[4]) und in diesem Sinne einander durchdringen können,

1) In solcher Weise kann ein Mensch von vielen Dämonen besessen sein. Vgl. *Marc.* 5, 9: Legio mihi nomen est, quia multi sumus, was wohl nicht als Prahlerei des Satan (vgl. Corn. a Lap.), sondern nach dem Wortlaute zu verstehen ist. (Vgl. Schanz, Marcusevang. z. d. St.).

2) Duo Angeli non sunt simul in eodem loco. Et ratio hujus est, quia impossibile est, quod duo causae completae sint immediatae unius et ejusdem rei. Quod patet in omni genere causarum, quia una est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens, licet possent plures esse motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem, quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscujusque sit insufficiens ad movendum; sed omnes sunt loco unius motoris, in quantum omnes virtutes aggregantur ad unum motum faciendum Unde cum Angelus dicatur esse in loco per hoc quod virtus ejus immediate contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est art. 1 huj. quaest., non potest esse nisi unus Angelus in uno loco. *S. Th.* 1, q. 52, a. 3. Daher schließen sich in der Naturordnung Engel nicht, wie Körper, durch ihre quantitative Ausdehnung und ihre Undurchdringlichkeit, sondern durch ihr Wirken und die ursachliche Ordnung aus. Duos Angelos esse in uno loco indivisibili non impedit eorum distinctio, sed operationum confusio. *Thomas*, De Potest. q. 3, a. 19, ad 1.

3) Das besagt der Satz: Plures Angeli possunt esse in eodem loco materiali, non tamen in eodem loco formali adaequato et per modum causae principalis. *Gotti*, L. c. §. 2, XXVI. Die Ausdrücke erklärt Gotti also: Locus Angeli dicitur materialiter unus ex unitate spatii seu corporis, in quod Angelus operatur; dicitur vero locus formaliter unus ex unitate operationis, qua totum illud spatium tangit et occupat. Quod si ab Angelo tangatur actione totali, dicitur locus formalis adaequatus. Insuper quia Angelus ibi potest agere, vel ut causa principalis, virtute propria, vel ut instrumentum divinae virtutis; ideo et locus comparari potest ad Angelum ut causam principaliter operantem et ut operantem solum instrumentaliter. Hiernach ist ohne Zweifel der oben Note 2 angeführte und unbedingt lautende negative Satz des heil Thomas, wie aus dessen Auseinandersetzung selbst sich ergibt, näher zu erklären, und steht daher mit der Affirmation anderer Theologen nicht im Widerspruch. Vgl. auch *Suarez*, De Ang. l. 4, c. 9.

4) Allerdings fassen die Väter mitunter beides zusammen, ohne den Unterschied hervorzuheben; so z. B. wenn Gregor von Nazianz sagt: Haec enim intelligibilium natura est, ut incorporeo et indivisibili modo et inter se et cum corporibus misceantur. Vgl. *Petav.* De Ang. l. 1, c. 13, XV & XVI.

wovon unten in der Lehre von dem Wirken der Engel die Rede sein wird.

III. Daß die Engel von einem Orte zum anderen sich bewegen können, und zwar mit einer großen Schnelligkeit und in einer alle unsere, aus der Bewegung der Körper geschöpften, Vorstellungen übersteigenden Weise, und daß auch den gefallenen Engeln, soweit sie nicht zur Strafe gebunden sind, diese natürliche Fähigkeit nicht entzogen ist, ergibt sich aus der heiligen Schrift und der einmüthigen Lehre der Väter und Theologen[1]). Das folgt auch aus der Natur der Sache. Da die Engel an einem Orte des Raumes sein können, nicht aber — es sei denn durch eine über ihnen

1) Die Bewegung der Engel im Allgemeinen bedarf keines Nachweises mehr. Auch wegen ihrer Schnelligkeit werden sie dem Winde verglichen *Ps.* 103, 4; *Hebr.* 1, 7. Cf. *Dion.* Coel. Hier. c. 15, 5. 6. Ferner ist hinzuweisen auf *Luc.* 2, 13: Et subito (ἐξαίφνης) facta est cum Angelo multitudo militiae coelestis; bezüglich der gefallenen Engel auf *Job.* 1, 7: Circuivi terram et perambulavi eam, und auf *Luc.* 10, 18: Videbam satanam sicut fulgur de coelo cadentem. — Was die Väter und Kirchenschriftsteller betrifft, so bezeugen selbst solche, die eine Körperlichkeit der Engel anzunehmen scheinen, die wunderbare Schnelligkeit ihrer Ortsbewegung: so z. B. Tertullian: Omnis spiritus ales, hoc est Angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt, totus orbis illis locus unus est, quid ubi geratur tam facile sciunt, quam annuntiant (er sagt dies bezüglich einer dämonischen Weissagung). *Apologet.* c. 22. Würde man diese Worte Tertullian's urgiren, so sagten sie zu viel; denn immerhin ist die Bewegung der Engel eine zeitliche: denn eorum motus, quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunt. *August.* Civ. Dei l. 12, c. 15. *Petav.* De Ang. l. 1, c. 13, XIII. Bezüglich der alle unsere Begriffe übersteigenden Bewegungsfähigkeit der Engel sind die Theologen einig; nur daß einige, nach Verschiedenheit der Vollkommenheit der Engel, ein größeres oder kleineres Maß der Schnelligkeit annehmen; während Suarez die entgegenstehende Meinung einer unbegränzten Schnelligkeit aller Engel, was keineswegs eine unendliche Kraft erfordere, für die probabelere erklärt. Contrarium mihi probabilius videtur, nimirum posse Angelum moveri et pertransire quodlibet designatum spatium breviori ac breviori tempore sine termino. Dafür beruft er sich auf Capreolus, Scotus, Gregor von Rimini, Alexander von Hales, die, wie er, nur eine continuirliche Bewegung beim Engel annehmen, und fügt dann bei: Et sumitur a fortiori e sententia divi Thomae asserentis, Angelum posse transire subito ab uno loco ad extremum sine transitu per medium, quia majoris virtutis hoc est, quam volocius et velocius sine termino per medium spatium se movere. Favent etiam huic sententiae Patres . . . dicentes, posse Angelum adesse ubi voluerit magna velocitate, nec alium terminum aut mensuram hujus velocitatis assignant praeter ipsius Angeli voluntatem. *De Angel.* l. 4, c. 24, nr. 7. Diese Schnelligkeit sinnbilden die Flügel, insbesondere die zum Fluge ausgespannten, sowie die Gestalt des Adlers. *Dion.* Coel. Hier. c. 15, §. 3 & 8.

stehende Macht, insbesondere durch die göttliche Strafgerechtigkeit — an einen Ort gebunden sind, vielmehr zu allen Orten des Raumes sich indifferent verhalten; so können sie nach ihrer Wahl den Ort wechseln, und zwar mit der vollkommensten Freiheit und Unabhängigkeit von den schlechthin unter ihnen stehenden Körpern und Räumen, und deßhalb auch, von allem Materiellen ungehindert, mit größter Leichtigkeit und Schnelligkeit. Der Raum bindet sie nicht, vielmehr beherrschen sie den Raum in ungehemmter Freiheit.

Hieraus ergibt sich, daß, wie das Verhältniß des reinen Geistes[1]) zum Raume ein anderes als das der Körper ist, auch seine Bewegung im Raume sich von der der Körper unterscheidet. Hierüber haben die Theologen und Philosophen der Kirche tief eingehende Untersuchungen angestellt[2]) und bestehen über manche Fragen unter den angesehensten Lehrern Controversen: namentlich über die Frage, ob den Engeln nicht nur, wie den Körpern, eine continuirliche Bewegung mit Durchschreitung des Zwischenraums (Bewegung im engeren Sinne) oder auch eine discrete Bewegung, d. h. eine Ortsveränderung ohne continuirliche Bewegung durch den in der Mitte liegenden Raum möglich sei; ferner die Frage, ob die Ortsveränderung des Engels *in instanti*, oder ob sie nur, in welcher Weise und wie schnell sie auch erfolge, stets in irgend einer zeitlichen Aufeinanderfolge verschiedener Momente geschehe.

Was erstere Frage betrifft, so zieht Thomas aus der Raumfreiheit des reinen Geistes und aus dem Princip, daß die definitive Gegenwart des Engels an einem Orte auf der Application seiner Kraft beruht[3]), die Folgerung, daß der Engel nach seinem freien Willen

1) Anders ist es mit der Seele des Menschen, welche, weil mit dem Leib zur Einen Menschennatur verbunden, nur mittelst des Leibes auf andere Körper einwirken kann, daher auch bei der örtlichen Bewegung an den Leib und die Gesetze der Körper gebunden ist. So würde es freilich auch irgend wie mit den Engeln sein, wenn sie leiblich wären oder einen Leib hätten.

2) Vgl. z. B. *Suarez*, De Angel. l. 4, c. 12—25. *Gotti*, Tract. 9, de Deo creat. q. 3, dub. 3.

3) Corpus est in loco sicut contentum ab eo, et ideo oportet quod in movendo sequatur loci conditionem, ut scilicet pertranseat media priusquam ad extremum loci perveniat. Sed cum Angelus sit in loco per contactum virtutis, non subditur loco, ut contentus ab eo, sed magis continet locum sua virtute, supereminens in loco. Unde necesse ei non est ut sequatur in suo motu conditiones loci, sed voluntati suae subest quod applicet se per contactum virtutis, huic loco et illi, et si vult, absque medio, sicut etiam intellectus potest applicare intelligendo uni extremo, puta albo, et postea nigro indifferenter, vel cogitando vel non cogitando de mediis coloribus; quamvis corpus subjectum colori non possit moveri de albo in nigrum nisi per medium. Quodlib. q. 1, a. 5.

sowohl in Weise continuirlicher[1]) Bewegung mit Durchschreitung des Zwischenraumes, als auch ohne letztere in discreter Weise[2]), nimmer aber *in instanti*, sondern nur in irgend welchem zeitlichen

1) Daß und wie nur bei continuirlicher Bewegung überhaupt eine Durchschreitung eines Zwischenraumes möglich, ist klar und erklärt Thomas mit den Worten: Cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine, sequitur quod inter quaelibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consummit nisi per continuitatem motus, quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in motu continuo est accipere infinita quaedam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratae in actu. Si ergo mobile quodcunque moveatur motu non continuo, sequitur quod vel non transeat omnia media, vel quod actu numeret media infinita, quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus Angeli non est continuus, non pertransit omnia media. *S. Th.* 1, q. 53, a. 2.

2) Angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde motus Angeli in loco non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam ejus, ut scilicet habeat continuitatem ex loco, sed potest esse motus ejus continuus, et non continuus. Quia enim Angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis, ut dictum est quaest. praec., a. 1, necesse est quod motus Angeli in loco nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive, et non simul; quia Angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut supra dictum est, q. praec. a. 2. Hujusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in hujusmodi contactibus continuitas quaedam inveniri; quia, ut dictum est loco nunc cit., nihil prohibet Angelo assignari locum divisibilem per contactum suae virtutis, sicut corpori assignatur locus divisibilis per contactum suae magnitudinis. Unde sicut corpus successive et non simul dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali ejus; ita etiam Angelus potest dimittere successive locum divisibilem in quo prius erat; et sic motus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare, et sic motus ejus non erit continuus. *S. Th.* 1, q. 53, a. 1. Wichtig ist bezüglich der continuirlichen Bewegung die Bemerkung ad 1: Secundum quod motus Angeli ponitur continuus, sic concedi potest quod Angelus, dum movetur, partim est in termino *a quo*, et partim in termino *ad quem*: ut tamen partialitas non referatur ad substantiam Angeli, sed ad locum; quia in principio sui motus continui Angelus est in toto loco divisibili, a quo incepit moveri; sed dum est in ipso moveri, est in parte primi loci, quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quod possit occupare partem duorum locorum, competit Angelo ex hoc quod potest occupare locum divisibilem per applicationem suae virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundum locum quod sit divisibile secundum magnitudinem; de Angelo autem, quod virtus ejus possit applicari alicui divisibili.

Nacheinander[1]) seinen Ort verändern könne. Andere Theologen, die auch ein anderes Princip der Ubication, als Thomas, annehmen, sind der Ansicht, daß auch für den Engel eine Versetzung von einem Orte an einen anderen durch einen Zwischenraum getrennten Ort nur durch eine den Zwischenraum durchschreitende, continuirliche Bewegung möglich sei[2]). Dagegen nehmen, im Gegensatz zu Thomas, manche Vertreter dieser Meinung an, daß diese Bewegung nichtsdestoweniger *in instanti* geschehen könne[3]). Der Glaube wird von diesen mit den

1) *S. Th.* 1, q. 53, a. 3. Hier zeigt Thomas, daß jedenfalls der letzte Moment der Ruhe im früheren und der erste Moment des Seins im anderen Orte aufeinanderfolge, also zeitlich verschieden sei. Unde impossibile est dicere quod in toto tempore sit in aliquo loco et in ultimo *nunc* sit in alio loco. Sed oportet assignare *nunc* in quo ultimo fuit in loco praecedenti. Ubi autem sunt multa *nunc* sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cum tempus nihil aliud sit quam numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quod motus Angeli fit in tempore. In continuo quidem tempore, si sit motus ejus continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus. Utroque enim modo contingit esse motum Angeli, ut dictum est a. 1 huj. quaest. Continuitas enim temporis est ex continuitate motus.

2) Suarez, der die Meinung des Thomas und seiner Schule als probabel anerkennt, bezeichnet dagegen die andere Meinung, daß nämlich der Engel aus eigener Kraft zu einem entfernten Ort ohne Durchschreitung des Zwischenraumes nicht gelangen könne, als die sententia communis et verior, obwohl er nicht alle dafür angeführten Gründe gelten läßt. Von älteren Theologen citirt er für diese Meinung namentlich Albertus M., Bonaventura, Aegidius Colonna, Scotus, Gabriel Biel. Auch Tolet und Becanus sind für diese Meinung, und von den Neueren namentlich Palmieri. Ueber die verschiedenen Begründungen dieser Meinung s. *Suarez*, De Ang. l. 4, c. 19. Am Schlusse seiner Kritik dieser Gründe sagt er: Probabile hujus sententiae fundamentum solum esse potest, quia in hoc genere mutationis (nämlich der per distans nach der Thomistischen Meinung), licet non inveniatur aperta repugnantia, difficillime a nobis percipitur, et ideo videtur superare modum agendi naturalem cujusque creaturae, et consequenter non esse possibilem talem mutationem per potentiam Angeli naturalem . . . . Quapropter licet neutra sententia efficaciter probetur, et prior (sc. S. Thomae) probabiliter defendi possit: nihilominus ego huic posteriori sententiae libentius adhaereo, quia et illius conjecturae majorem verisimilitatem prae se ferunt, et quia melius intelligitur, et humana mens facilius in illa quiescit.

3) So Albertus M., Gregor von Rimini, Scotus, Biel, welche aber wieder in Verschiedenem von einander abweichen; von den Neueren namentlich Palmieri. Suarez ist einer mittleren Meinung, indem er nur dann die Möglichkeit eines Ortswechsels in instanti annimmt, wenn die Bewegung zu einem durch keinen Zwischenraum getrennten Ort oder aber nach der thomistischen Meinung ohne Durchschreitung des Zwischenraumes stattfinde. *Suarez*, De Ang. l. 4, c. 21 & 22. Uns scheint Thomas hier schärfer gesehen zu haben und scheinen seine Gründe entscheidend zu sein.

schwierigsten und subtilsten Fragen der Ontologie und Physik zusammenhängenden Controversen nicht berührt, und wir wagen nicht, dieselben zu entscheiden, da wir die philosophischen Consequenzen einer solchen Entscheidung nicht vollkommen zu ermessen im Stande sind. Schon die örtliche Bewegung der Körper gehört zu den schwierigsten und subtilsten Problemen der Naturphilosophie [1]); wie könnten wir die Bewegung der Engel vollständig ergründen? Das aber ist wichtig, daß wir von derselben eine erhabene und annäherungsweise richtige, von sinnlichen Vorstellungen möglichst gereinigte Idee haben — und dazu uns zu führen, sind jene speculativen Untersuchungen geeignet.

§. 286.

Das natürliche Erkennen der Engel [2]).

Die Intelligenz der Engel ist vollkommener, gottähnlicher, als die der Menschen; aber, weil erschaffen und endlich, wesentlich unvollkommener, als das göttliche Wissen; sie ist daher nicht Allwissenheit; insbesondere sind dem natürlichen Erkennen der Engel die übernatürlichen Geheimnisse, die schlechthin innerlichen freien Gedanken der vernünftigen Geschöpfe und das contingent Zukünftige entzogen. Dieses ist *de fide*.

Daß die Weise des angelischen Erkennens rein geistig ist, hat dieselbe Gewißheit, wie die Wahrheit, daß die Engel pure Geister sind.

Die näheren Folgerungen, welche Väter und Theologen aus der hohen natürlichen Vollkommenheit der Engel und ihrer rein geistigen Erkenntweise mehr oder minder einmüthig ziehen, sind von mehr oder minder großer Probabilität, wie wir unten näher zeigen werden.

I. Indem die heilige Schrift die Erhabenheit der angelischen Natur über die menschliche ausspricht [3]), bezeugt sie damit auch die

---

1) Vgl. *Pesch*, Philos. naturalis, l. 3, disp. 3, sect. 2. Derselbe, Die großen Welträthsel. Philosophie der Natur. Bd. 1, 4. Theil, 1. Kap., §. 3.

2) Außer den oben S. 500, Note angeführte Autoren vgl. *S. Thomas*, De Verit. q. 8 De cognitione Angelorum. Kleutgen, Phil. d. Vorz., Bd. 1, Abh. 1, Hptst. 7, von der rein intellectuellen Erkenntniß. Bautz, Das natürl. Erkennen der Engel, Katholik, 1880, II, S. 1 ff.; S. 117 ff.

3) Die Hoheit des Menschen, des paradiesischen Adam, ja Christi seiner Menschheit nach, spricht die heilige Schrift durch das Wort aus: Minuisti eum paulo minus ab Angelis. *Hebr.* 2, 7 cf. *Ps.* 8, 6.

Erhabenheit des Intellectes der Engel über den der Menschen[1]). Demgemäß wird auch in der heiligen Schrift eine besonders große Weisheit mit der Weisheit der Engel verglichen[2]). Der Tag des Weltendes, sagt Christus, sei nicht einmal den Engeln[3]) bekannt — und bezeichnet dadurch die Erkenntniß der Engel als die vollkommenste, welche einem reinen Geschöpfe eigen sein kann. Man könnte einwenden, letztere Stellen sprächen nicht von dem natürlichen, sondern von dem übernatürlichen, aus der seligen Anschauung entspringenden Wissen der Engel. Hierauf ist zu erwiedern, daß diese Stellen die Beziehung auf das natürliche Wissen nicht ausschließen, vielmehr einschließen. Jedenfalls bleibt die evidente Folgerung aus der von der heiligen Schrift bezeugten vollkommeneren Natur der Engel. Auch die Warnungen vor der Arglist des Teufels und dessen von der heiligen Schrift vielfältig geschilderten Thätigkeit bezeugen die Größe und Macht der natürlichen Intelligenz noch in den gefallenen Engeln[4]).

Daß aber das Wissen der Engel nicht Allwissenheit ist, ergibt sich schon aus dem Gesagten. Daß sich ihr natürliches Wissen insbesondere nicht auf die übernatürlichen Geheimnisse erstreckt, bezeugt die heilige Schrift in allen Stellen, welche von jenen, von Natur Gott allein bekannten, den Geschöpfen nur durch seine Offenbarung erkennbaren Wahrheiten handelt[5]). Deßgleichen spricht die heilige Schrift ausdrücklich aus, daß die Gedanken der Herzen[6]), sowie das contingent Zukünftige[7]) Gott allein bekannt ist.

Die Väter[8]) lehren einmüthig die Erhabenheit des angelischen Erkennens über das menschliche[9]), aber auch dessen Unvollkommen-

---

1) Denn der Intellect ist ja das höchste in der Natur des Engels und des Menschen und die Wurzel aller übrigen Vorzüge derselben.

2) *2 Reg.* 14, 20: Sapiens es, sicut habet sapientiam Angelus Dei, ut intelligas omnia super terram.

3) *Matth.* 24, 36: De die autem illa et hora nemo scit, neque Angeli coelorum, nisi solus Pater.

4) Die betreffenden Stellen siehe unten in der Lehre von den gefallenen Engeln und ihrer Wirksamkeit.

5) Vgl. Bd. 2, §. 125.

6) *2 Paralip.* 6, 30; *3 Reg.* 8, 39; *Jer.* 17, 9. 10; *1 Cor.* 2, 11; *Hebr.* 4, 12.

7) Vgl. die Bd. 1, S. 389, Note 2 (2. Aufl. S. 373, Note 2) angeführten Stellen.

8) *Petavius*, De Angel. l. 1, c. 6 sq.

9) Wenn Augustinus an mehreren Stellen sagt, die menschliche Seele sei der Natur nach den Engeln gleich, und außer Gott sei nichts größer als sie —

heit und Beschränktheit im Vergleich zu dem göttlichen Wissen[1]); namentlich daß die Engel aus ihrer natürlichen Kraft weder die übernatürlichen Geheimnisse, noch die verborgenen Rathschlüsse Gottes[2]), noch die rein innerlichen Gedanken des erschaffenen Geistes[3]),

---

De quant. anim. c. 34. De libero arbitr. l. 3, c. 11. QQ. 83, q. 54 — so hat er damit den specifischen Vorzug der Engel vor den Menschenseelen nicht leugnen, sondern nur die Erhabenheit der vernünftigen Natur im Allgemeinen ausdrücken wollen. So hat er auch *Retract.* 1, 26 den Sinn der zuletzt angeführten Stelle näher bestimmt: Ubi quod dixi: *Quod autem est omni anima melius, id Deum dicimus*, magis dici debuit: omni creato spiritu melius. Daß die Engel die höchsten unter den Geschöpfen und daher ihr Intellect dem göttlichen Intellecte ähnlicher ist, als der der Menschen, hat der heil. Augustinus mit allen Vätern stets gelehrt. Vgl. z. B. *Civ. Dei* l 22, c. 1, wo er von den Engeln sagt: Nihil melius instituit quam spiritus — und hierauf von dem Menschen: Fecit hominem ipsum etiam rectum cum eodem libero arbitrio, terrenum quidem animal, sed coelo dignum, si suo cohaeret auctori. In diesen, wie in anderen Stellen, z. B. *Civ. Dei* l. 11, c. 9, wie überhaupt bei den Vätern, sind allerdings auch die übernatürlichen Gaben der Engel miteinbegriffen, allein die Hoheit ihrer Natur nicht ausgeschlossen. Von der Lehre des heil. Augustin über die cognitio matutina und vespertina der Engel, namentlich ob und in wie weit erstere auch auf das natürliche Erkennen der Engel bezogen werden kann, werden wir weiter unten reden. In der erhabenen Schilderung, welche *Dion.* De div. nom. c. 4, §. 22 von den Engeln gibt, hebt er besonders die Erhabenheit ihrer natürlichen und übernatürlichen Weisheit hervor: Certe Angelus est imago Dei, et arcani luminis declaratio, speculum purum, clarissimum integrum, immaculatum, incontaminatum, totam in se recipiens (si dictu fas est) pulchritudinem boniformis deiformitatis (τῆς ἀγαθοτύπου θεοειδείας), liquidoque (quoad fieri potest) in semetipso resplendescere faciens secretissimi illius silentii bonitatem. In diesem Sinne haben auch die Väter die zunächst an den König von Tyrus gerichteten Worte *Ezech.* 28, 12: Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia et perfectus decore, sehr allgemein auf Lucifer gedeutet, auf den sie auch wohl nach der Absicht der prophetischen Stellen Bezug haben. Jedenfalls beweist diese Auslegung der Väter deren Anschauung über die Erhabenheit der Natur und Gnade und insbesondere der Erkenntniß Lucifers und der Engel überhaupt. Vgl. *Corn. a Lap.* in h. l. et ibi citati.

1) Vgl. die Bd. 3, S. 548, Note 2; S. 549, Note 2 (2. Aufl. S. 527, Note 1 u. 3) angeführten Stellen.

2) Vgl. Bd. 2, §. 125, namentlich die S. 802, Note 2 u. 3 (2. Aufl. S. 780, Note 4; S. 781, Note) angeführten Stellen.

3) Alle Väter lehren, daß die Kardiognosie Gott allein von Natur eigen ist. Daher sie aus dieser die Gottheit Christi beweisen. Quae in corde hominum insunt nosse solius est Dei. *Chrysost.*, In Joann. hom. 24. In *Joann.* 1, 49 sagt Cyrill Alexandr. von Nathanael: Noverat solum Deum scrutatorem esse cordium Zu *Joann.* 2, 25: „Ipse sciebat, quid esset in

noch die zukünftigen contingenten Acte[1]) zu erkennen vermögen.

II. Auf Grund der geoffenbarten und überlieferten Engellehre einer-, und der durch den Glauben bestätigten Principien der christlichen Philosophie andererseits, haben die älteren und späteren Scholastiker die Lehre von dem angelischen Erkennen tief- und scharfsinnig entwickelt; wobei es nicht ausbleiben konnte, daß in einer an sich so schwierigen Lehre, die so hoch über all' unsere Erfahrung und Vorstellungskraft erhaben ist, und worüber Offenbarung und Kirche uns keine näheren Aufschlüsse geben, manche, kaum zu lösenden Fragen aufgeworfen wurden und dabei verschiedene Controsen namentlich zwischen den Thomisten einer- und den Scotisten, sowie den großen Theologen der Gesellschaft Jesu andererseits sich ergaben. Nur das Wichtigste wollen wir hervorheben.

1. Vor Allem ist daran zu erinnern, daß hier von dem natürlichen Erkennen der Engel die Rede ist. Allerdings waren die Engel, wie wir unten sehen werden, vom ersten Augenblicke ihres Daseins an in den Stand übernatürlicher Gnade erhoben und demgemäß auch in ihrer Erkenntniß übernatürlich erleuchtet. Aus diesem Stande der ursprünglichen Gnade gingen Jene, welche die Prüfung bestanden, sofort in den Stand ihrer Seligkeit ein und schauen Gott und in ihm,

---

homine" sagt derselbe: Haec quoque dignitas uti et cetera, quae sunt in Christo, Deo competit, nec inest ulli rei creatae. Kein erschaffener Geist kann so in das Innere der Seele eindringen, daß er deren in keiner Weise kundgegebenen Gedanken oder Willensentschlüsse wissen könnte. Quaelibet autem creatura coelestis in tantum infundere vel implere hominem non potest, ut abdita cogitationis humanae scire possit. *Paschas.* De Spir. sancto l. 2, c. 1. Was von den heiligen Engeln, gilt noch viel mehr von den gefallenen Geistern. Sie sind nicht im Stande, unser Innerstes zu erkennen. Colebat (sc. Job) Deum, faciebat elemosynas; et quo corde faciebat, nemo sciebat, nec ipse Diabolus, nisi solus Deus. *Augustin.* Sermo 234 De temp. c. 4. Nur aus irgend welchen Aeußerungen der Gedanken und des Willens kann Satan dieselben erkennen. Diabolus in anima intrinsecus nescit, quid cogitet homo, nisi per exteriores motus intelligat. *Hieronym.* In Ps. 16. Andere Zeugnisse s. bei *Petav.* De Ang. l. 1, c. 7. Thomas faßt diese Lehre in den Worten zusammen: Nec Angelus bonus nec malus ea quae in corde hominis latent scire potest, nisi in quantum per aliquos effectus manifestantur, cujus ratio accipi potest ex ipso verbo Apostoli, qui dicit ea ratione spiritum hominis cognoscere quae in corde hominis latent, quia in ipso homine est. Angelus autem neque bonus, neque malus illabitur menti humanae, ut in ipso corde hominis sit et intrinsecus operetur; sed hoc solius Dei proprium est. Unde solus Deus est conscius secretorum hominis. *Comment.* in 1 Cor. 11.

1) Vgl. Bd. 1, S. 389 (2. Aufl. S. 273). *Petav.* De Ang. l. 1, c. 9.

so weit dieses möglich und ihnen verliehen ist, auch die creatürliche Wahrheit. Da aber die Natur durch die Uebernatur nicht aufgehoben, sondern verklärt wird, und auch im Stand der Glorie die Engel an der Bethätigung ihrer natürlichen Erkenntnißkraft nicht gehindert sind; so behält auch für die seligen Engel die Untersuchung über ihre natürlichen Kräfte und Thätigkeiten ihre Wichtigkeit; noch mehr für die, vom Momente der Sünde an jeder übernatürlichen Gnade und Erleuchtung beraubten, gefallenen Geister. Wenn letztere jedes übernatürlichen Lichtes beraubt sind, so haben sie jedoch die natürliche Erinnerung an ihren ursprünglichen Zustand und ein natürliches Wissen von den ihnen in diesem Zustande gewordenen übernatürlichen Offenbarungen nicht verloren, wie sie auch von den späteren Offenbarungen ein *natürliches* Wissen gewinnen können, wie wir unten noch sehen werden.

2. Wenn wir nun näher auf das *natürliche* Erkennen der Engel eingehen, so ist vor allem gewiß, daß diese erhabenen Geister, welche unter allen Geschöpfen die nächste und vollkommenste Aehnlichkeit mit Gott haben, eine sehr vollkommene natürliche Erkenntniß sowohl von Gott, für den sie erschaffen, als auch von dem gesammten Universum, dessen vorzüglichsten Theil sie bilden und bezüglich dessen Gott sie der Theilnahme an seiner providentiellen Thätigkeit gewürdigt hat, besitzen müssen. Deßgleichen versteht sich von selbst, daß sich das angelische Erkennen als rein geistiges von dem menschlichen Erkennen, als endliches aber von dem göttlichen Erkennen wesentlich unterscheidet.

3. Was zunächst den Unterschied vom *göttlichen* Erkennen betrifft, so ist klar, daß die Vorzüge der *absoluten Einfachheit*, der *absoluten Unveränderlichkeit* und *Ewigkeit* und jener *Aseität*, kraft welcher Gott *vermöge der absoluten Erkenntniß seines eigenen Wesens alle Dinge* erkennt[1]), sowie der *absoluten Actualität* dem angelischen Erkennen *nicht* eigen sind. Demgemäß ist das *Erkennen* des Engels von seiner *Substanz* und *Existenz*, weiterhin sein *Wesen* von seinem Erkenntniß*vermögen*[2]) und dieses von seinen *Acten*[3]) *real verschieden*. Deßgleichen ist die unmittelbare Erkenntniß oder das *Schauen des göttlichen*

1) Vgl. Bd. 3, §. 182.

2) *S. Th.* 1, q. 54, a. 1—3; s. oben S. 599, Note 1.

3) Inwiefern der Intellect des Engels in potentia und in actu ist und sein kann, vgl. *S. Th.* 1, q. 58, a. 1, und unten, wo wir von der Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit des angelischen Erkennens reden.

Wesens, als die Gott allein von Natur eigene Erkenntnißweise, über jedes natürliche Vermögen des Engels schlechthin erhaben[1]). Endlich ist der Engel nicht im Stande, aus der, wenn auch noch so vollkommenen, Erkenntniß seines eigenen Wesens alle Dinge zu erkennen; das vermag Gott allein, weil er das eminente Urbild und die absolute Ursache aller Dinge ist, während jeder Engel nur dieses bestimmte endliche Wesen ist, das er ist, aber weder die absolute Ursache, noch das eminente Urbild aller übrigen Wesen sein kann. Mit anderen Worten: der Engel kann aus seinem eigenen Wesen nicht mehr erkennen, als er ist; denn er ist nur dieses, das andere aber nicht; er ist aber fähig alles Seiende, alle Wahrheit zu erkennen[2]). Daher wird auch der Engel, wie jedes endliche intelligente Wesen, durch die Erkenntniß anderer Dinge vervollkommnet[3]).

4. Ueber das menschliche Erkennen ist das angelische vor Allem dadurch erhaben, daß die menschliche Seele, so lange ihre Verbindung mit dem Leibe dauert, an die Sinnenbilder gebunden ist, aus denen sie die Allgemeinbegriffe abstrahirt und deren Hilfe sie bei all' ihren Erkenntnißthätigkeiten bedarf[4]); während der Engel auf eine

1) Das wurde bereits früher allseitig nachgewiesen. Vgl. Bd. 3, §. 134—140 und oben §. 278, IV und §. 280.

2) Das erklärt Thomas *S. Th.* 1, q. 55, a. 1, wo er die Frage: Utrum Angeli cognoscant omnia per suam substantiam, unter Berufung auf das Wort des Vulgo-Dionysius: Angeli illuminantur rationibus rerum (De div. nom. c. 4) negativ beantwortet: Illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma ejus, quia forma est quo agens agit. Oportet autem, ad hoc quod potentia perfecte compleatur per formam, quod omnia contineantur sub forma ad quae potentia se extendit; et inde est quod in rebus corruptibilibus forma non perfecte complet potentiam materiae, quia potentia materiae ad plura se extendit quam sit continentia formae hujus vel illius. Potentia autem intellectiva Angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia objectum intellectus est ens, vel verum commune. Ipsa autem essentia Angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiae divinae, quae infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfecte. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas. Vgl. *S. Th.* 1, q. 56, a. 2, wo Thomas diesen allgemeinen Grundsatz speciell auf die Erkenntniß anderer Engel anwendet. Vgl. unten S. 630, Note 1. Deßgleichen *S. Th.* 1, q. 79, a. 2, ſ. Bd. 3, S. 144 (2. Aufl. S. 136) Note 2.

3) Vgl. *Thomas*, De Verit. q. 10, a. 4, ſ. Bd. 3, S. 144 (2. Aufl. S. 136) Note 3.

4) Vgl. Bd. 3, §. 141.

rein geistige Weise' erkennt, also seine Erkenntnisse weder aus sinnlichen Wahrnehmungen schöpft, noch dabei sinnlicher Bilder bedarf, wie sich dieses aus seiner rein geistigen Natur von selbst ergibt. Hieraus folgt sofort, daß in dem Engel sich jene Potenzen und Thätigkeiten des menschlichen Erkenntnißvermögens nicht finden, welche durch die Leiblichkeit bedingt sind, wie das sinnliche Wahrnehmen, Empfinden und Fühlen, die sinnliche Phantasie und das sinnliche Gedächtniß[1]), sowie insbesondere jener Unterschied zwischen *intellectus agens* und *possibilis*, der zur Erklärung des menschlichen Erkennens gemacht wird[2]). Diese Kräfte und Thätig-

1) Cf. *S. Th.* 1, q. 78, a. 4. Es ist hier von der Einbildungskraft und dem Gedächtniß, so weit es sinnlich ist, die Rede: denn eine rein geistige Erinnerung an Vergangenes findet sich auch bei den Engeln. Vgl. *Suarez*, De Angel. l. 2, c. 12. Ebenso kann man auch von einem höheren Analogon der reproductiven und productiven Phantasie oder Imagination reden; wie denn die Engel auch die sinnlichen Dinge, aber in rein geistiger Weise, erkennen und sich vorstellen, sowie frei combiniren, deßgleichen auch dem Menschen in Bild und Wort sich mittheilen können. Vgl. *S. Th.* 1, q. 54, a. 5. S. unten S. 627, Note 1.

2) Vgl. Bd. 3, §. 141. Nur in einem uneigentlichen analogen Sinne kann man den angelischen Intellect agens nennen, insofern er andere Engel erleuchtet, und possibilis, insofern er solcher Erleuchtung und überhaupt neuer Erkenntnisse fähig ist, nicht aber insofern der thätige Intellect aus den sinnlichen Phantasmen die Allgemeinbegriffe abstrahirt und der intellectus possibilis dieselben in sich aufnimmt. Thomas erklärt dies also: Necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia, et non in actu. Unde oportet esse quamdam virtutem quae sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere; sed educitur in actum eorum, cum fit sciens, et ulterius, cum fit considerans. Et haec virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia extra animam existentes. Et ideo oportuit esse aliquam virtutem quae faceret illas naturas intelligibiles actu; et haec virtus dicitur intellectus agens in nobis. Utraque autem necessitas deest in Angelis; quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum respectu eorum quae naturaliter intelligunt; neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu. Intelligunt enim primo et principaliter res immateriales, ut infra patebit q. seq. a. 1; et ideo non potest in eis esse intellectus agens et possibilis nisi aequivoce. *S. Th* 1, q. 54, a. 4, c. Den analogen Gebrauch dieser Worte erklärt Thomas ad 2 folgendermaßen: Intellectus agentis est illuminare, non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri in actu. Unde quod Angelus illuminat Angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis;

keiten sind zwar Vollkommenheiten für den Menschen; für den Engel aber, dessen Erkennen ein höheres und vollkommeneres ist, wären sie dieses nicht. Alle seine intellectuellen Kräfte und Thätigkeiten sind, wie er selbst, rein geistig und dadurch dem göttlichen Erkennen ähnlicher, als es das menschliche Erkennen im gegenwärtigen Leben ist. Wenn daher von dem angelischen Erkennen derartige menschliche Ausdrücke gebraucht werden, wie solche ja auch vom göttlichen Erkennen gebraucht werden, so geschieht es in einem uneigentlichen, analogen Sinne, um das rein geistige Erkennen der Engel zu bezeichnen [1]).

neque ad rationem intellectus possibilis pertinet quod illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quae cognoscenda quandoque est in potentia. Si quis autem velit haec vocare intellectum agentem et possibilem, aequivoce dicit; nec de nominibus est curandum. Ueber die Frage, ob die Engel von Anfang alles ihnen natürlich Erkennbare actu erkennen, werden wir weiter unten reden. Wie man diese Frage entscheiden mag, bleibt die hier uns beschäftigende Wahrheit, daß der angelische Intellect nicht durch Abstraction aus Phantasmen erkennt und insofern kein thätiger und leidender Intellect in ihm zu unterscheiden ist, unanfechtbar.

1) In anima nostra sunt quaedam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur; et hujusmodi vires sunt actus quarumdam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quaedam vero vires animae nostrae sunt, quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita . . . Unde de viribus animae non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas . . . Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva, et non secundum partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam Angeli vocantur intellectus et mentes . . . Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur, potest dupliciter responderi. Uno modo, quod auctoritates illae (z. B. Auguſtinus, wenn er Civ. Dei 8, 6 ſagt: In Angelis est vita, quae intelligit et sentit; Dionys De div. nom. 4, wenn er den Dämonen eine phantasia proterva; Iſidor, wenn er den Engeln Erfahrung zuſchreibt) loquuntur secundum opinionem illorum qui posuerunt Angelos et daemones habere corpora naturaliter sibi unita . . . Alio modo potest dici quod auctoritates illae et consimiles sunt intelligendae per quamdam similitudinem; quia cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicamur, unde etiam sententia nominatur. Experientia vero Angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, et non per similitudinem virtutis cognoscitivae. Est enim in nobis experientia, cum singularia per sensum cognoscimus; Angeli autem singularia cognoscunt, ut infra patebit q. 67, a. 2, sed non per sensum. Sed tamen memoria in Angelis potest poni, secundum quod ab Augustino l. 10 de Trin. c. 11. ponitur in mente; licet non possit eis competere, secundum quod ponitur pars animae sensitivae. Similiter dicendum quod phantasia proterva attribuitur daemonibus ex eo, quod habent

5. Fragen wir nun des Näheren nach dem Erkenntnißobject und dem Erkenntnißmittel der Engel, so sind die angesehensten Theologen[1]) darin einverstanden, daß der Engel sich selbst durch unmittelbare Anschauung seines Wesens erkennt und vollkommen begreift. Das ist auch einleuchtend. Als reiner Geist ist die Substanz des Engels vollkommen und actuell intelligibel, der Erkenntnißkraft desselben vollkommen adäquat und ihm als sein eigenes Wesen innerlichst gegenwärtig. Diese drei Momente aber werden eben zu einer intuitiven und comprehensiven Erkenntniß gefordert. Daß die menschliche Seele sich nicht unmittelbar selbst erkennt und vollkommen begreift, kommt davon her, daß sie mit dem Leibe verbunden und in ihrem Erkennen von ihm abhängig ist, daher sie ihr eigenes Wesen nur aus ihren Acten zu erschließen und durch die aus sinnlichen Phantasmen abstrahirten Allgemeinbegriffe zu erfassen vermag[2]).

Wenn hiernach die Weise, wie der Engel sich selbst erkennt, eine gewisse nähere Aehnlichkeit mit der Erkenntniß hat, womit Gott sich selbst erkennt, so ist sie doch derselben keineswegs gleich, sondern

---

falsam practicam existimationem de vero bono. Deceptio autem in nobis proprie fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaerémus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus. *S. Th.* 1, q. 54, a. 5.

1) Im Wesentlichen stimmen hierin Thomisten und Scotisten, wie die großen Theologen der Gesellschaft Jesu überein. Vgl. *Suarez*, De Angel. l. 2, c. 4. — Daselbst auch die Critik abweichender Meinungen.

2) Intellectus possibilis noster nihil potest intelligere antequam perficiatur forma intelligibili in actu; tunc enim intelligit rem cujus est forma; nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem actu in se existentem. Intellectus vero angelicus, quia habet essentiam quae est ut actus in genere intelligibilium, sibi praesentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem sed per se ipsam. *Thom. De Verit.* q. 8, a. 6. Cf. *S. Th.* 1, q. 56, a. 1; q. 87, a. 1. Kurz und klar setzt Gotti diese Wahrheit auseinander. In cognitione, qua Angelus cognoscit substantiam suam, ipsa Angeli substantia locum tenet speciei, et objecti determinantis intellectum ad cognoscendum seipsum. Substantia Angeli habet (enim) omnia requisita ad hoc, ut possit immediate, et per seipsam determinare intellectum Angeli ad sui cognitionem. Ut aliquod objectum possit immediate et per seipsum determinare potentiam ad sui cognitionem, requiritur, ut sit immediate et per seipsam intelligibile, et potentiae cognoscitiae intime conjunctum; sed substantia Angeli est per seipsam et immediate intelligibilis, quia est prorsus immaterialis, et illi intime conjuncta; est enim immediate radix intellectus, eique intime praesens, imo magis, quam species accidentalis et superaddita. Tr. 9, De creat. q. 4, dub. 2, §. 2.

wesentlich von ihr unterschieden. Wohl ist die Erkenntniß, die der Engel von sich selbst hat, nicht, wie die Erkenntniß des Menschen von seinem Wesen, eine abstractive und unvollkommene, sondern eine intuitive und comprehensive, allein keineswegs wie das absolute und absolut einfache Erkennen Gottes: der Engel ist *nicht*, wie Gott, *sein Erkennen*. Wenn daher auch das eigene, schlechthin intelligibele Wesen des Engels bei ihm die species impressa ersetzt, so ist doch die *species expressa*, der Begriff oder das *verbum mentis*, das der Engel sich von seinem eigenen Wesen bildet und wodurch er sich eben erkennt[1]), *keineswegs*, wie in Gott, *substantial*, sein Wesen selbst, sondern nur eine accidentale Modification seines Intellectes[2]).

Da der Engel sein eigenes Wesen intuitiv und comprehensiv erkennt, so erkennt er dadurch auch vollkommen Alles, was immer an und in seiner Substanz sich findet und ihr *natürlich* ist, also ihre *Kräfte* und *Thätigkeiten*, *Erkenntniß* und *Wille*, und alle ihre *accidentalen Beschaffenheiten*[3]). Dasselbe gilt aber nicht von den *übernatürlichen* Gaben oder Accidenzien des Engels, welche, weil sie nicht in der Natur enthalten und aus ihr nicht hervorgegangen sind, auch nicht in und aus der Natur des Engels, auch nicht kraft natürlicher species inditae, sondern nur durch Offenbarung und Gnade, oder vermöge des lumen gloriae vom Engel erkannt werden können[4]).

6. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie der Engel die übrigen Geschöpfe, die geistigen sowohl als die körperlichen, erkenne.

---

1) Denn auch vom Engel gilt der ganz allgemeine Satz: Quicunque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens et ex ejus notitia procedens. *S. Th.* 1, q. 27, a. 1. Vgl. Bd. 4, §. 241.

2) Dies wurde bereits in der Trinitätslehre Bd. 4, §. 241 auseinandergesetzt. Vgl. besonders die S. 484, Note 3 angeführte Stelle S. c. g. l. 4, c. 11.

3) Nam substantia Angeli unitur ejus intellectui secundum totalem et adaequatam repraesentationem, unitur enim ad cognitionem comprehensivam sui; sed substantia Angeli repraesentat omnia sua nativa accidentia, intellectum, voluntatem, operationem; est enim omnium adaequata radix ea perfecte continens, ergo haec omnia intellectui angelico repraesentat. *Gotti* l. c., nr. VIII.

4) Darauf bezieht sich, was *Thomas S. Th.* 1, q. 56, a. 1, ad 1 sagt: Angeli non perfecte cognoscunt suam virtutem, secundum quod procedit ab ordine divinae sapientiae, qui est Angelis incomprehensibilis. Ebenso *De Verit.* q. 8, a. 6, ad 1: Angeli cognoscunt virtutem suam, secundum quod in se consideratur, eam comprehendendo; non autem secundum quod deducitur ab exemplari aeterno eam comprehendunt; hoc enim esset ipsum exemplar comprehendere.

Daß er solche nicht vermöge der Erkenntniß seiner eigenen Substanz zu schauen vermag, haben wir bereits oben gesehen: denn das vermag Gott allein, der das absolute Urbild und die absolute Ursache aller Dinge ist und in sich selbst, der unendlichen Wahrheit, jede endliche Wahrheit erkennt[1]).

Jedoch ist klar, daß der Engel aus der Erkenntniß seines eigenen Wesens nicht nur eine mittelbare und inadäquate Erkenntniß Gottes schöpfen kann, wie wir unten sehen werden, sondern auch das Wesen und die Gesetze des contingenten Seins und dadurch die Möglichkeit anderer ihm ähnlicher, oder auch unvollkommenerer Geschöpfe, nicht in der Weise menschlicher Dialectik, sondern in der dem reinen Geiste eigenthümlichen vollkommeneren Weise gewinnen kann[2]). Vermöge der Erkenntniß seines Wesens kann daher der Engel von anderen Geschöpfen wohl irgend welche allgemeine und unbestimmte, nicht aber, wie Gott, eine cognitio propria haben[3]).

1) *S. Th.* 1, q. 55, a. 1. S. oben S. 625, Note 2. Nur wenn, wie der Neuplatonismus meinte, ein Engel die Ursache des anderen durch Schöpfung oder Emanation wäre, könnte davon die Rede sein, daß ein Engel den anderen aus seinem eigenen Wesen erkennen könnte. Das ist aber, wie Thomas sagt, eine häretische Lehre, da Gott allein die schöpferische Ursache aller Dinge ist. Daher verwirft er auch jene im Buche de causis enthaltene Behauptung. Dicunt . . . quidam (nämlich Avicenna Metaph. tr. 9, c. 4) quod una substantiarum separatarum est causa effectiva alterius. In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus, et similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suae causae, eo quod unumquodque agens agit sibi simile. Sic igitur in superiori substantiarum separatarum est similitudo inferioris sicut in causa est similitudo effectus, in inferiori autem similitudo superioris est sicut in effectu similitudo suae causae. In causis autem non univocis, similitudo effectus est in causa eminentius; causae autem similitudo in effectu, inferiori modo. Tales autem causas oportet esse substantias separatas superiores respectu inferiorum, cum non sint unius speciei, sed in diversis gradibus constitutae. Cognoscit igitur substantia separata inferior, secundum modum substantiae cognoscentis, non secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo; superior autem inferiorem, eminentiori modo. Et hoc est quod in libro de Causis dicitur quod „intelligentia scit quod est sub se et quod est supra se, per modum suae substantiae, quia alia est causa alterius.“ Sed cum . . . substantiae separatae intellectuales non sunt compositae ex materia et forma, non possunt causari nisi per modum creationis. Creare autem solius Dei est . . . Non poterit igitur una substantiarum separatarum esse alterius causa. *S. c. g.* l. 2, c. 98.

2) Vgl. Kleutgen, Philos. d. Vorz., Bd. 1, Abh. 1, nr. 122 (1. Aufl. S. 209).

3) Ea quae sunt infra Angelum, et ea quae sunt supra ipsum, sunt quodam modo in substantia ejus, non quidem perfecte, neque secundum

7. Da also der Engel nicht durch die Erkenntniß seines eigenen Wesens die übrigen Geschöpfe nach ihrer Eigenthümlichkeit zu erkennen vermag, so fragt es sich, ob nicht die Substanz anderer Geschöpfe dem Intellecte des Engels so gegenwärtig werden könne, daß sie ihm die Stelle der species intelligibilis vertritt. Manche glaubten dieses wenigstens bezüglich der Engel annehmen zu können. Allein die sententia verior et communior, wie Thomas[1]) und nach ihm Suarez sagt, weist diese Meinung zurück, indem sie festhält, daß eine solche innerliche Gegenwart und innigste Verbindung mit einem erschaffenen Intellecte nur Gott allein möglich sei, der wirklich in solcher Weise die Seligen zur Anschauung seines Wesens durch das Licht der Glorie befähigt und erhebt. Obwohl daher der reine Geist schlechthin intelligibel ist, und insofern seiner Erkenntniß durch einen anderen Geist nichts im Wege steht, so fehlt doch demselben, um von einem anderen Geiste erkannt zu werden, jene Einheit mit dem Intellecte des letzteren, welche zur unmittelbaren Erkenntniß der Substanz ohne jegliches Erkenntnißbild nothwendig ist[2]).

Was aber von der Erkenntniß anderer Engel, gilt offenbar noch viel mehr von der Erkenntniß körperlicher Wesen. Hiernach kann also der Engel andere Geschöpfe ihrer Eigenthümlichkeit nach und nur durch *species intelligibiles* derselben erkennen, und es fragt sich nur, woher der angelische Intellect diese species intelligibiles der Dinge empfange.

---

propriam rationem, cum Angeli essentia finite existens secundum propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundum quamdam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit quidquid est in quacunque re vel proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem Angelus, sed solam communem. *S. Th.* 1, q. 55, a. 1, ad 3.

1) Vgl. *De Verit.* q. 8, a. 9. Nach Widerlegung der Meinung, daß die Engel die species intelligibiles von den Dingen empfangen; und der anderen, daß sie das Vermögen besitzen, dieselben, wenn ihnen die betreffende Sache gegenwärtig ist, selbst zu bilden, sagt er: Et ideo dicendum videtur, secundum quod tertia opinio dicit, quae communior est et verior, quod Angeli res materiales (dasselbe lehrt er aber auch mit der sententia communis von der Erkenntniß anderer Engel. Vgl. l. c. a. 7) per formas innatas cognoscunt.

2) Intelligibile est intra intellectum, quantum ad id quod intelligitur. Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem ejus in ipsa. L. c.

Thomas und mit ihm die Mehrzahl der Theologen[1]) ist der Meinung, daß die Engel die species intelligibiles, wodurch sie die anderen Engel, sowie das Wesen der körperlichen Dinge erkennen, nicht von den Dingen empfangen, sondern daß sie ihnen anerschaffen oder von Anfang an von dem Urheber ihrer Natur eingegossen seien. Darin bestehe eben die Erhabenheit der angelischen Erkenntniß im Vergleiche zu der menschlichen. Während der auf der untersten Stufe der vernünftigen Wesen stehende, mit einem Leibe verbundene menschliche Geist seine Erkenntnisse aus den sichtbaren Dingen auf dem Wege der sinnlichen Wahrnehmung und der intellectualen Abstraction schöpfe und dadurch seine Vollendung erhalte, sei der angelische Intellect von vornherein mit den intelligibelen Bildern oder Ideen der Dinge ausgerüstet[2]). Gott habe nämlich die Ideen, die er in den Geschöpfen verwirklichte, und welche wir Menschen nur auf dem Wege der sinnlichen Wahrnehmung und der geistigen Abstraction aus den

---

1) Cf. *Suarez*, De Ang. l. 2, c. 5—8, welcher die verschiedenen Meinungen mit ihren Gründen und Gegengründen darlegt, sich aber im Wesentlichen für die Meinung des heil. Thomas mit der Mehrzahl der älteren und neueren Scholastiker ausspricht.

2) Species, per quas Angeli intelligunt, non sunt a rebus acceptae, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam. In corporibus autem inferioribus potentia materiae non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc aliam formam ab aliquo agente. (Wenn wir die hier, wie oftmals, als Analogie angeführte Lehre der alten Physik von den incorruptibelen Körpern nicht anerkennen, so werden dadurch die übrigen Gedanken des hl. Thomas und der Scholastiker in keiner Weise beeinträchtigt.) Similiter et inferiores substantiae intellectivae, scilicet animae humanae, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successive per hoc quod accipiunt species intelligibiles a rebus. Potentia vero intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, id est, in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda, quae naturaliter cognoscere possunt. Et hoc etiam ex ipso modo essendi hujusmodi substantiarum apparet. Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formae; et ideo ex ipso modo essendi competit eis, ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiae vero superiores, id est, Angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem influxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. *S. Th.* 1, q. 55, a. 2.

Dingen schöpfen können, dem Engel zugleich mit seiner Natur mitgetheilt und ihn dadurch in den Stand gesetzt, die Dinge und ihr Wesen durch diese Ideen auf eine vollkommenere Weise, als wir, zu erkennen[1]). Während nämlich die Menschen die göttlichen Ideen, welche Gott in den Dingen verwirklicht hat, nur allmälig, unvollkommen und in der Form abstracter Allgemeinheit aus den sichtbaren Dingen erkennen, vermögen die Engel die Dinge vollkommen und concret, ähnlich wie Gott, durch die Ideen, nach denen die Dinge erschaffen und gebildet sind, zu erkennen. Dabei ist aber zwischen dem angelischen und göttlichen Erkennen der wesentliche Unterschied, daß Gott seine Ideen durch seine Substanz, in der sie als ihrem eminenten Urbilde und ihrer freien Ursache begründet sind, erkennt; während die Engel diese Ideen nur durch göttliche Mittheilung oder Participation besitzen. Dem fügen die Theologen bei, daß die den Engeln verliehenen species intelligibiles um so allgemeiner[2]), d. h. um so eminenter und umfassender seien, je vollkommener ihre Natur ist. Sie gründen dieses auf das einleuchtende Princip, daß nach dem Maße der Gottähnlichkeit der Natur das Erkennen der Engel dem göttlichen Erkennen ähnlich sei, daher auch der Einfachheit desselben näher komme; wie auch unser menschliches Wissen um so vollkommener ist, eine je größere Fülle von Wahrheiten wir aus wenigen eminenten Principien zu begreifen vermögen[3]). Davon war bereits

1) Sicut enim ex rationibus aeternis in mente divina existentibus procedunt formae materiales ad rerum substantiam, ita procedunt a Deo formae rerum omnium in mentes angelicas ad rerum cognitionem; ut sic intellectus Angeli nostrum intellectum excedat, sicut res formata excedit materiam informem; unde intellectus noster comparatur tabulae in qua nihil est scriptum; intellectus autem Angeli tabulae depictae, vel speculo in quo rerum rationes resplendent. *De verit.* q. 8, a. 9.

2) Vgl. oben S. 567, Note 2.

3) Ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quae quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo, et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quae Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa; et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto amplius Angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit; et ideo oportet quod ejus formae sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquaeque earum. Et hoc per exemplum aliqualiter in nobis perspici potest. Sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur; et hoc ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt. *S. Th.* 1, q. 55, a. 3.

oben[1]) in der Lehre vom Unterschied der himmlischen Chöre und Hierarchien die Rede.

8. Wenn man dieser ziemlich allgemein angenommenen Theorie sich anschließt, wonach der Engel die anderen Engel, sowie die körperlichen Wesen, durch *species intelligibiles a Deo inditae* erkennt, so erheben sich sofort eine Reihe zum Theil schwieriger Fragen. Vor Allem fragt es sich, ob und wie die Engel auch das Singuläre, also nicht nur die allgemeinen Wesenheiten der geistigen sowohl, als der körperlichen Geschöpfe, sondern auch deren Individualität durch die ihnen angeborenen Ideen oder Begriffe zu erkennen vermögen. Denn daß die Engel auch das Singuläre erkennen, ergibt sich namentlich aus der Glaubenswahrheit, daß die Engel die einzelnen menschlichen Individuen beschützen, was nicht möglich wäre, wenn sie dieselben nicht in individuo erkennen würden[2]). Die Meinung, daß die Engel eben nur das Allgemeine, nicht aber das Singuläre, oder letzteres nicht an sich, sondern nur aus seinen allgemeinen Ursachen erkennen, ist daher unbedingt abzuweisen[3]). Wollen wir diese Frage richtig beantworten, so dürfen wir vor Allem nicht die Unvollkommenheit unserer menschlichen Erkenntniß auf die Engel übertragen. Unsere Begriffe sind aus dem Sinnlichen abstrahirte Allgemeinbegriffe, während wir das Singuläre nur durch die Sinne erfassen. Was aber bei uns auf Sinn und Intellect vertheilt ist, erfaßt der Engel durch die ihm eigenen Ideen in Einem. Um dieses zu erklären, erinnert Thomas daran, daß die Ideen der Engel eine Participation an den schöpferischen Ideen Gottes sind; durch diese aber denkt Gott sowohl das Allgemeine, als das Singuläre, wie er auch in Verbindung mit dem Willen beides durch sie wirkt. Indem also Gott die Engel an diesen seinen Ideen theilnehmen läßt, befähigt er sie eben dadurch, in gleicher Weise das Allgemeine und Singuläre zu erkennen. Daß aber die reinen Geister in anderer, einfacherer und vollkommenerer Weise, als wir Menschen, erkennen, leuchtet aus ihrer höheren Natur und Stellung in der Stufenfolge der erschaffenen Wesen ein[4]). Nach

1) §. 283, II, 4.

2) Denn administratio, et providentia, et motus sunt singularium, prout sunt hic et nunc. *S. Th.* 1, q. 57, a. 2.

3) *S. Th.* 1, q. 57, a. 2.

4) Sicut homo cognoscit diversis viribus cognoscitivis omnium rerum genera; intellectu quidem universalia et immaterialia, sensu autem singularia et corporalia; ita Angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem; sicut in ipso homine patet quod sensus communis, qui est superior quam sensus

denselben Principien beantwortet sich auch unschwer die Frage, wie der Engel die materiellen Dinge erkenne. Er erkennt sie durch die von Gott ihm eingegossenen Ideen in geistiger Weise, aber vollkommener, als wir durch die Sinne und den abstrahirenden Intellect es vermögen[1]).

---

proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quae quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quaedam alia quae nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis; et simile etiam est in aliis considerare. Unde cum Angelus naturae ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere, quod homo quacunque sua potentia cognoscat aliquid, quod Angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat . . . Modus autem quo intellectus Angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest, quod sicut a Deo effluunt res, ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelica. Manifestum est autem quod a Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quae sunt individuationis principia; est enim causa totius substantiae rei, et quantum ad materiam, et quantum ad formam; et secundum quod causat, sic et cognoscit, quia scientia ejus est causa rei, ut supra ostensum est, q. 14, a. 8. (S. Bd. 3, S. 614 [2. Aufl. S. 591], Note 2.) Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem: ita Angeli per species a Deo inditas cognoscunt res non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, inquantum sunt quaedam repraesentationes multiplicatae illius unicae et simplicis essentiae. *S. Th.* 1, q. 57, a. 2.

1) Talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus; et quod in inferioribus continetur deficienter, et particulariter, et multipliciter, in superioribus continetur eminenter, et per quamdam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter praeexistunt secundum ipsum suum simplex esse . . . Angeli autem inter ceteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores. Unde et plura participant ex bonitate divina et perfectius . . . Sic igitur omnia materialia in ipsis Angelis praeexistunt, simplicius quidem et immaterialius quam in ipsis rebus, multiplicius autem et imperfectius, quam in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales; et ideo sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita Angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species. *S. Th.* 1, q. 57, a. 1. Vgl. *De verit.* q. 8, a. 8 & 9. Wie das rein geistige Sehen, auch des Materiellen, weit vollkommener ist, als das sinnliche Sehen, wodurch wir es wahrnehmen, ist selbstverständlich über jede sinnliche Vorstellung erhaben; aber daß es so sei, sieht die Vernunft klar ein, und mag man sich auch analogisch vorstellen, wenn man bedenkt, wie hoch das Sehen des gesunden Auges über das Tasten des Blindgeborenen erhaben ist, obwohl letzterer vom Sehen eine adäquate Vorstellung sich nicht bilden kann.

9. Dieser erhabene, der Natur und Stellung der Engel entsprechende Gedanke, daß Gott denselben von vornherein durch die ihrem Intellecte eingepflanzten Ideen ein überaus vollkommenes Wissen von dem ganzen natürlichen Universum verliehen habe, bietet der denkenden Vernunft keine besondere Schwierigkeit. Auch dürfte der neuerdings erhobene Einwand [1]), daß durch diese Theorie der mit Recht für das menschliche Erkennen von der gesunden Philosophie verworfene Idealismus in die Engelwelt verpflanzt werde, nicht entscheidend sein. Vor Allem kann etwas, was für das unvollkommene menschliche Erkennen nicht wahr ist [2]), wahr sein für das rein geistige Erkennen der Engel. Dann aber ist hervorzuheben, daß der falsche Idealismus die Ideen selbst zum Gegenstande unseres Wissens macht. Das lehrt aber die thomistische Lehre von dem angelischen Erkennen keineswegs: denn nach dieser Lehre erkennen die Engel, gerade wie die Menschen, die Dinge selbst durch die Ideen als principium *quo*; dadurch ist der objective Charakter ihres Erkennens gewahrt und der wesentliche Irrthum des Idealismus ausgeschlossen. Der Unterschied zwischen den menschlichen und den angelischen species impressae ist nur der, daß jene vermittelst der Sinne und des intellectus agens aus den sichtbaren Dingen resp. den Phantasmen derselben gewonnen, diese aber den Engeln unmittelbar von Gott eingeprägt sind.

Schwieriger dagegen ist die Frage, wie die Engel zur Erkenntniß der auf die Schöpfung folgenden Entwickelungen und Ereignisse gelangen. Diese Frage hat eine besondere Wichtigkeit bezüglich der Erkenntniß der freien Acte der Creaturen, bezüglich welcher es feststeht, daß den Engeln aus natürlicher Kraft ein Vorherwissen derselben nicht eigen ist. Es könnte nämlich scheinen, daß, wenn die Engel diese Ereignisse durch die ursprünglich ihnen von Gott eingepflanzten intellectuellen Species erkennen, sie nothwendig ein Vorherwissen derselben besäßen; was aber mit der Glaubenswahrheit, daß Gott allein ein Wissen von der Zukunft hat, in Widerspruch steht. Man hat zur Lösung dieser Frage verschiedene Theorien aufgestellt [3]). Die einfachste scheint uns immerhin die des heil. Thomas selbst zu sein. Hiernach schöpfen zwar die Engel ihre intellectuellen Species nicht, wie die Menschen, aus den Dingen, wohl aber sind die Dinge der Terminus ihrer Erkenntniß. Zur wirklichen Erkenntniß eines Dinges durch den Engel genügt also die bloße species a

1) Vgl. *Palmieri*, Inst. philos. vol. 3, Pneumatologia, pag. 10.
2) Vgl. Bd. 3, §. 140 u. 141.
3) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 2, c. 11. — Katholik a. a. O. S. 123 ff.

Deo impressa nicht, sondern es muß auch das Ding als Terminus der Erkenntniß wirklich sein[1]). Daher schauen die Engel die zukünftigen Dinge an sich noch nicht; sondern können sie nur, so weit dieses möglich, aus den ihnen bekannten Ursachen derselben irgendwie erkennen[2]); die vergangenen aber schauen sie nicht mehr, sondern können sie nur als einstens geschaut in der Erinnerung festhalten[3]): denn Alles zumal gegenwärtig zu schauen ist nur Gott, dem Ewigen, allein eigen. Es läßt sich die logische Richtigkeit dieser Entwickelung ebenso wenig leugnen, als sich in Abrede stellen läßt,

---

1) Thomas setzt dieses kurz auseinander, wo er den Einwand: Angelus non cognoscit per species acceptas a rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales aequaliter se habent ad praeteritum, praesens et futurum. Ergo videtur, quod Angeli indifferenter cognoscant praeterita, praesentia et futura — mit den Worten widerlegt: Licet species, quae sunt in intellectu Angeli, quantum est de se, aequaliter se habeant ad praesentia, praeterita et futura; tamen praeterita, praesentia et futura non aequaliter se habent ad species; quia ea quae praesentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quae sunt in mente Angeli; et sic per eas cognosci possunt. Sed quae futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur. Unde per eas cognosci non possunt. *S. Th.* 1, q. 57, a. 3, ad 3.

2) Der heil. Thomas erklärt dieses näher mit folgenden Worten: Futurum dupliciter potest cognosci: uno modo in causa sua; et sic futura quae ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras. Quae vero ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per conjecturam; sicut medicus praecognoscit sanitatem infirmi; et iste modus cognoscendi futura adest Angelis, et tanto magis quam nobis, quanto rerum causas et universalius et perfectius cognoscunt; sicut medici, qui acutius vident causas, melius de futuro statu aegritudinis prognosticantur. Quae vero proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia et fortuita. Alio modo cognoscuntur futura in seipsis; et sic solius Dei est futura cognoscere, non solum quae ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita; quia Deus videt omnia in sua aeternitate, quae cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit; et ideo unius (al. unus) Dei intuitus fertur in omnia quae aguntur per totum tempus, sicut in praesentia; et videt omnia ut in seipsis sunt, sicut supra dictum est q. 14, a. 7 & 9, cum de Dei scientia ageretur. (Vgl. Bd. 3, §. 187 u. 192. Bd. 1, §. 45). Angelicus autem intellectus et quilibet intellectus creatus dificit ab aeternitate divina; unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum ut est in suo esse. *S. Th.* 1, q. 57, a. 3, c.

3) In der oben Note 1 angeführten Stelle *S. Th.* 1, q. 57, a. 3, ad 3 stellt Thomas die vergangenen den zukünftigen Dingen bezüglich ihrer Erkennbarkeit in sich selbst einander gleich. Ueber die verschiedenen Meinungen bezüglich der Erinnerung der Engel an das Vergangene vgl. *Suarez*, De Ang. l. 2, c. 12.

daß dieselbe für unsere menschliche Fassungskraft nicht geringe Schwierigkeiten bietet.

Nicht diese, aber andere Schwierigkeiten [1]) ergeben sich aus den Theorien derjenigen, welche annehmen, daß der Intellect der Engel befähigt und determinirt sei, das Wesen der körperlichen und geistigen Dinge irgend wie unmittelbar zu erfassen [2]).

10. Daß die in keiner Weise nach Außen kundgegebenen Gedanken und Willensacte der Engel und Menschen Gott allein bekannt, dagegen von keinem erschaffenen Intellecte aus natürlicher Kraft mit Gewißheit [3]) erkannt werden können, ist auf Grund der Offenbarung allgemein zugestanden. Schwieriger ist es, den Grund davon anzugeben. Daß die freien Willensbestimmungen und, da die Bethätigung des Intellectes vom freien Willen abhängt, auch die Gedanken aus dem Wesen des wollenden und denkenden Geistes nicht mit Nothwendigkeit gefolgert werden können, leuchtet von selbst ein. Dagegen scheint es, daß die wirklich gewordenen innerlichen Acte und Habitualitäten des Willens und Intellectes dem Engel nicht verborgen sein könnten, da sie reale und an sich intelligibele Modalitäten des sie setzenden Geistes sind, dieser Geist aber, sowohl der menschliche als der angelische, dem Engel erkennbar ist [4]). Man hat zur Erklärung der Verborgenheit der in keiner Weise manifestirten Geistesacte mannigfaltige Theorien aufgestellt [5]), die am Ende alle darauf hinauslaufen, daß Gott dem erschaffenen Geiste die Befähigung zur Erkenntniß jener rein innerlichen Acte und Habitualitäten versagt habe [6]). Der Grund hievon aber liegt in der von

---

1) Vgl. *Gotti*, Tr. 9 De Creat. q. 4, dub. 4, §. 5.

2) So namentlich Scotus und seine Schule. Scotus leugnet nicht, daß Gott den Engeln bei ihrer Erschaffung eine Erkenntniß des Universums durch species inditae geschenkt habe; allein er ist der Ansicht, daß dieselben auch im Stande seien, die Begriffe unmittelbar aus den ihnen gegenwärtigen Dingen zu schöpfen, daher schrieb er ihnen auch einen intellectus agens zu. Vgl. *Gotti*, l. c. Eine ähnliche, etwas modificirte Theorie hat neuerdings Palmieri entwickelt. *Pneumatol.* c. 1, thes. 1. Cf. *Anthropol.* c. 4, thes. 24.

3) Denn eine conjecturale, nur probabele Erkenntniß ist ja möglich.

4) Wirklich meinte Durandus, man dürfe deßhalb annehmen, daß der Willensact, so wie er gesetzt ist, dem Intellecte des Engels erkennbar sei; aber diese Meinung wird allgemein für unzulässig gehalten. *Suarez*, l. c. c. 22, nr. 1 & 2.

5) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 2, c. 22—25.

6) So namentlich die Lehre des Suarez, daß eben der Intellect des Engels hiezu die erforderlichen species nicht empfange, also in actu primo nicht dazu ausgerüstet sei, daher auch den actus secundus nicht setzen könne. Das ist auch die Meinung des Capreolus, der dieses für die Meinung des heil. Thomas

Gott jedem erschaffenen Geiste verliehenen Selbstständigkeit und Unabhängigkeit, kraft deren er in seiner freien Selbstbestimmung von keinem erschaffenen Wesen, sondern allein von Gott abhängt, dessen Allwissenheit und Allwirksamkeit die geschöpfliche Freiheit nicht aufhebt, sondern bewirkt, erhält und vervollkommnet. Gott allein ist dem erschaffenen Geiste als seine absolute Ursache und eminentes Urbild so innerlich gegenwärtig, daß er all seine Gedanken und Willensbestimmungen kennt. Dagegen kann kein anderes Geschöpf sie wahrnehmen, wenn nicht Gott oder das wollende Geschöpf selbst sie offenbaren will. Erst wenn sie nach außen treten, gehören sie dem äußeren Weltzusammenhang an und sind damit der Erkenntniß anderer Geschöpfe zugänglich geworden [1]).

Wenn die heiligen Engel die Zukunft und die Gedanken der Herzen kennen, so weit es zur Vollziehung der von Gott ihnen gegebenen Aufträge gehört, so beruht solche Erkenntniß, gerade wie die des übernatürlichen Geheimnisses, auf göttlicher Erleuchtung und Offenbarung, wovon wir an dieser Stelle nicht reden.

11. Da nach dem Bisherigen die Engel sowohl von sich selbst, als von dem concreten Wesen und dem ganzen Zusammenhang des natürlichen Universums und aller vernünftigen und vernunftlosen Geschöpfe von Anfang an eine vollendete intuitive Erkenntniß besitzen, so bedürfen sie nicht jener dialektischen Thätigkeiten und Arbeiten, wodurch wir durch Verbindung der Begriffe zu Urtheilen *(compo-*

---

erklärt. Aber auch die Lehre des Vasquez, daß die rein innerlichen Acte dem angelischen Intellecte nicht proportional seien, läuft auf dasselbe hinaus. Dasselbe ist auch von der Scotistischen Meinung zu sagen, daß Gott den nothwendigen Concurs versage, namentlich den gefallenen Engeln. Vgl. *Suarez*, l. c. l. 2, c. 23. *Gotti* l. c. q. 5, dub. 3, §. 2.

1) Cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu; et sic non solum ab Angelo, sed etiam ab homine cognosci potest, et tanto subtilius quanto effectus hujusmodi fuerit magis occultus ... Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, et affectiones, prout sunt in voluntate, et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cujus ratio est, quia voluntas rationalis creaturae soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale ejus objectum, et ultimus finis ... Et ideo ea quae ex voluntate sola dependent, vel quae in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex sola voluntate dependet, quod aliquis actu aliqua consideret, quia cum aliquis habet habitum scientiae, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus, 1 Cor. 2, 11, quod *quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. S. Th.* 1, q. 57, a. 4, c. Vgl. *Palmieri*, Pneumat. c. 2, thes. 6, 3. part.

nendo et *dividendo)* und durch Schlußfolgerungen *(ratiocinando* oder *discurrendo)* allmälig zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen; denn in der intuitiven Erkenntniß der Principien und Ursachen erkennen sie sofort alle darin enthaltenen und daraus fließenden Folgen und Wirkungen[1]); und in und mit jeder Wesenheit sehen sie Alles, was derselben eigen und nicht eigen ist[2]).

Hieraus ist sofort ersichtlich, daß in dieser Erkenntnißweise der Engel die Vollkommenheit der menschlichen Dialectik in eminenter Weise enthalten. Obwohl daher die Engel nicht in Weise mensch-

---

1) Wie die incorruptibelen Himmelskörper (nach der Meinung der Alten) sofort ihre Vollendung haben und nicht allmälig, wie die irdischen Körper, geformt und vollendet werden, so auch, sagt Thomas, sei es mit dem Erkennen der Engel im Vergleich zu dem der Menschen. Inferiores intellectus, scilicet hominum per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in Angelis, quia statim in illis quae primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quaecunque in iis cognosci possunt. Et ideo dicuntur *intellectuales*, quia etiam apud nos ea quae statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur; unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, *rationales* vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut Angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset. *S. Th.* 1, q. 58, a. 3, c.

2) Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subjectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis veritatem (al. virtutem), nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subjecto, vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo *quod quid est.* Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo, et dividendo, ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur; quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis . . . Unde cum in Angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum et clarissimum, ut dicit Dionysius c. 4 de div. nom. part. 4 . . ., relinquitur quod Angelus, sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. *S. Th.* 1, q. 58, a. 4, c.

licher Dialectik erkennen, ist ihnen letztere doch vollkommen bekannt[1]), wie sie auch, wenn sie in menschlicher Sprache mit Menschen reden, dieselbe zur Anwendung bringen[2]).

Während die Thomisten den Discursus beim angelischen Erkennen schlechthin leugnen, nehmen die Scotisten einen solchen auch bei den Engeln an[3]); während Suarez und Andere einen solchen den Engeln nur bezüglich ihres nicht evidenten natürlichen Erkennens, also bezüglich des Uebernatürlichen, sowie des contingent Zukünftigen und der Erkenntniß fremder Gedanken und Willensbestimmungen, zuschreiben[4]).

Wie vollkommen übrigens die Weise des angelischen Erkennens sein mag, immer ist es von dem göttlichen Erkennen nicht nur dem Princip, Mittel und Gegenstande, sondern auch der Weise nach wesentlich verschieden; namentlich fehlt ihm in dieser Beziehung die absolute Actualität und Einfachheit. Allerdings ist der Intellect der Engel von Natur[5]) in doppelter Beziehung stets in actu: nämlich insofern er von Anfang vermöge der ihm von Gott mitgetheilten Ideen eine vollendete Wissenschaft der natürlichen Dinge besitzt, daher nicht, wie der Mensch, allmälig vom Nichtwissen zum Wissen fort-

---

1) Nihilominus tamen (Angelus) compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum; intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter . . . Unde intelligendo quod quid est, intelligit quidquid nos intelligere possumus componendo et dividendo, per unum suum simplex intellectum. *S. Th.* 1, q. 58, a. 4, c. & ad 1.

2) Hoc quod Angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat quod Angeli cognoscunt compositionem et divisionem; non autem quod cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo quod quid est. *S. Th.* 1, q. 58, a. 4, ad 3.

3) Hierüber vgl. *Gotti*, l. c. §. III.

4) *Suarez*, De Ang. l. 2, c. 33. Vgl. auch *Palmieri*, Pneumat. Thes. 6, II. Der Unterschied der verschiedenen Meinungen dürfte geringer sein, als es auf den ersten Blick scheint. Die Thomisten leugnen nicht, daß auch der Engel eine Wahrheit aus einer anderen erkenne, man denke nur an seine natürliche Gotteserkenntniß; ihre Gegner aber gestehen zu, daß die Engel dieses in einer specifisch vollkommeneren Weise, als die Menschen, erkennen.

5) Denn die stete Actualität der visio beata ist unbestritten. Quantum ad cognitionem Verbi et eorum quae in Verbo videt, nunquam hoc modo (nämlich wie er im natürlichen Erkennen nicht stets Alles wirklich betrachtet) est in potentia, quia semper actu intuetur Verbum, et ea quae in Verbo videt; in hac enim visione eorum beatitudo consistit. Beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philosophus, in 1. Eth., c. 8. *S. Th.* 1, q. 58, a. 1, c. i. f.

schreitet[1]); dann aber auch insofern er mindestens sich selbst stets actu erkennt[2]), womit auch, wie wir alsbald sehen werden, seine natürliche Gotteserkenntniß stets actuell ist; während die menschliche Seele ihrem höheren intelligenten und freien Theile nach gänzlich ruhen und rein potential resp. substantial sich verhalten und nur ihrem niederen Theile nach in der Informirung und Belebung ihres Leibes thätig sein kann[3]).

Wenn demnach der Intellect der Engel in irgend einer Beziehung nothwendig stets actuell ist, so ist er doch nicht reiner Act, vielmehr findet in ihm in doppelter Beziehung ein Uebergang von der Potenz zum Acte statt: einestheils insofern er bezüglich des Uebernatürlichen, sowie des ihm nicht von vornherein bekannten Natürlichen, namentlich bezüglich des Zukünftigen, neue Erkenntnisse erwerben kann und wirklich erwirbt[4]); dann aber auch, indem er bezüglich dessen, was er weiß, seine Aufmerksamkeit bald diesem, bald jenem Gegenstande zuwenden kann[5]).

So kann auch der Engel, wie bereits oben[6]) angedeutet wurde, eine größere Fülle von Wahrheiten durch Eine Idee erfassen, als solches der unvollkommenen menschlichen Vernunft möglich ist; nimmer aber vermag ein Engel aus natürlicher Kraft alle Wahrheit durch Eine Idee zu erkennen, was Gott allein eigen ist; nur vermöge des Lichtes der Glorie participiren die Seligen einigermaßen an dieser Einfachheit und Allvollkommenheit der göttlichen Er-

---

1) Intellectus dupliciter est in potentia. Uno modo sicut ante addiscere vel invenire, scilicet antequam habeat habitum scientiae. Alio modo dicitur esse in potentia, sicut cum habet jam habitum scientiae, sed non considerat. Primo igitur modo intellectus Angeli nunquam est in potentia respectu eorum ad quae ejus cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet coelestia, non habent potentiam ad esse quae non sit completa per actum; ita coelestes intellectus, scilicet Angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam quae non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis. *S. Th.* 1, q. 58, a. 1.

2) Vgl. *S. Th.* 1, q. 56, a. 1.

3) Denn alles Lebendige muß in irgend einer Beziehung thätig sein; absolute Unthätigkeit ist Tod.

4) Quantum ad ea quae eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentia. *S. Th.* 1, q. 58, a. 1. Dasselbe gilt offenbar auch bezüglich neuer natürlicher Erkenntnisse. Vgl. oben S. 636—639.

5) Secundo vero modo intellectus Angeli potest esse in potentia ad ea quae cognoscit naturali cognitione. Non enim omnia quae naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat. *S. Th.* l. c.

6) S. S. 633.

kenntniß, indem sie in Gott das Urbild aller Wahrheit schauen [1]).

12. Nach dem in dem Bisherigen über die natürliche Selbst- und Welterkenntniß des Engels Gesagten ist es nicht schwer, dessen natürliche Gotteserkenntniß näher zu bestimmen, insbesondere zu zeigen, was sie mit der natürlichen Gotteserkenntniß des Menschen gemeinsam hat und worin sie über dieselbe erhaben ist.

Wie der Mensch, so kann auch der Engel aus seiner natürlichen Kraft Gott nicht schauen, sondern nur aus den Geschöpfen dessen Dasein erkennen und von seinem Wesen einen zwar richtigen, aber unvollkommenen und analogen Begriff haben. Alles, was in dieser Beziehung in der Gotteslehre [2]) zunächst bezüglich unserer natürlichen Gotteserkenntniß aus den Quellen des Glaubens, wie aus der Natur der Sache dargelegt wurde, gilt auch, wie bereits dort gezeigt, von der natürlichen Erkenntniß des Engels.

Wohl aber ist die natürliche Gotteserkenntniß des Engels vollkommener, als die des Menschen, insofern sein Intellect und seine Erkenntniß von den Creaturen vollkommener ist. Das ist durch sich selbst klar; nur einige Punkte bedürfen einer näheren Besprechung.

Da der Engel die anderen Engel und alle Geschöpfe durch eingegossene Ideen derselben erkennt, so hat man vor Allem die Frage aufgeworfen, ob er nicht auch Gott durch eine *species indita* erkenne, und ob diese nicht species *propria* Gottes sei; m. a. W. man könnte fragen, ob nicht Gott — sowie er dem angelischen Intellecte die Ideen einpflanzte, wonach er die Dinge erschuf und ihn dadurch in den Stand setzte, die Dinge, so wie sie in sich selbst sind, unmittelbar

---

1) Multa secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur; unumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quod ejus similitudo est in intellectu. Quaecunque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile, et ideo simul cognoscuntur; quae vero per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur ea cognitione qua cognoscunt res per Verbum, omnia cognoscunt una intelligibili specie, quae est essentia divina; et ideo quantum ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt; sicut et in patria non erunt volubiles nostrae cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram simul in uno conspectu videbimus, ut Augustinus dicit, in 15 de Trin. cap. 16. Ea vero cognitione qua cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quae una specie cognoscuntur, non autem illa quae diversis. *S. Th.* 1, q. 58, a. 2.

2) Vgl. Bd. 3, §. 131—141; §. 156 u. 157.

zu erkennen — ebenso auch dem Engel die Idee, welche Gott von sich selbst hat, eingepflanzt und ihn dadurch in den Stand gesetzt habe, Gott zwar nicht concret und durch Anschauung, aber abstract, jedoch quidditativ, so wie er in sich selbst ist, oder specie *propria* und direct zu erkennen.

Allein mit Recht ist diese Meinung des Scotus[1]) und einiger anderen durch den Consens der Theologen verworfen[2]), zugleich mit dem Fundamente derselben, der Ansicht nämlich, daß eine solche abstracte species propria Gottes möglich sei: denn da Gott actus purus und Wesen und Sein in ihm nicht real verschieden ist, so kann es eine andere quidditative Erkenntniß Gottes, als die Anschauung des göttlichen Seins und Wesens selbst, nicht geben; diese Anschauung ist aber, wie Glaube und Vernunft lehren, schlechthin übernatürlich[3]). Dazu kommt, daß der Engel, wenn er von Gott so, wie er in sich selbst, oder specie propria eine natürliche Erkenntniß hätte, nothwendig auch die übernatürlichen Geheimnisse, namentlich das Geheimniß der Trinität, aus natürlicher Kraft erkennen müßte, was der allgemein anerkannten Glaubenswahrheit widerspricht[4]).

Es steht also fest, daß der Engel durch sein natürliches Erkennen die Existenz Gottes nur aus der Existenz der Creaturen, das Wesen Gottes nur aus dem Wesen der Geschöpfe via analogiae, negationis et supereminentiae zu erkennen vermag, gerade wie auch der Mensch.

Während aber der Mensch von seiner eigenen Seele nur eine abstracte und unvollkommene Erkenntniß besitzt, hat der Engel, wie wir oben sahen, von sich selbst eine intuitive und comprehensive, nothwendige und stets actuale Erkenntniß. Damit ist ihm aber so-

---

1) In 2, d. 3, q. 9; in 4, d. 49, q. 11.

2) *Suarez*, De Ang. l. 2, c. 17, wo er für die sent. comm. Thomas und die Thomisten, insbesondere Capreolus, Cajetan, Aegidius; sodann Alexander von Hales, Heinrich von Gent, Durandus anführt.

3) Suarez faßt diesen Beweis in den Worten zusammen: Visio intuitiva Dei est actus supernaturalis, tam Angelis, quam hominibus . . . Sed cognitio Dei quidditativa non potest esse nisi intuitiva, . . . quia per cognitionem quidditativam necessario cognoscitur Deus ut ens actu existens, imo ut necessario existens, ergo videtur intuitive. Treffend fügt er bei: Visio intuitiva solum addit quidditativae in creaturis, ut terminetur ad rem existentem, ut existens est, sed hoc includit formaliter et essentialiter cognitio quidditativa Dei, ergo necessario est intuitiva. Atque ita respectu Dei cognitio intuitiva nihil addit quidditativae, sed explicat quid in illa necessario includatur. L. c., nr. 4.

4) Cf. *Suarez* l. c. nr. 6.

fort und mit Nothwendigkeit eine zwar abstracte und inadäquate, aber evidente Erkenntniß von Gott als seiner absoluten Ursache und seinem unendlich vollkommenen Urbilde eigen: denn der Engel kann sich nicht als das, was er ist, erkennen, ohne sich als ein Geschöpf und endliches Abbild des unendlichen Geistes zu wissen. Insofern ist dem Engel sein eigenes Wesen das Mittel[1]) und der vollkommenste Spiegel, worin er sofort, nothwendig und evident Gottes Dasein und Wesen erkennt. In der intuitiven und comprehensiven Erkenntniß, welche der Engel von seinem eigenen Wesen hat, ist nämlich wesentlich die Erkenntniß seiner absoluten Abhängigkeit von Gott und damit, ohne daß es, wie bei uns Menschen, eines dialectischen Discurses bedarf, die evidente Einsicht enthalten, daß Gott existirt und das absolute, unendliche Wesen ist. Dazu kommt, daß der Engel in seinem eigenen Wesen das vollkommenste erschaffene Ebenbild des unerschaffenen reinen Geistes schaut[2]) und daher im Stande ist, Gottes Vollkommenheit weit adäquater zu erkennen, als wir, die wir das Wesen der Dinge überhaupt nur aus ihren Erscheinungen und Wirkungen zu erschließen, das Wesen des endlichen Geistes selbst aber nur analogisch und auf dem Wege der Negation zu erfassen vermögen.

Diese aus der Erkenntniß des eigenen Wesens unmittelbar entspringende Erkenntniß Gottes ist insofern eine relative oder respective, als sie Erkenntniß der Ursache aus der Wirkung ist. Davon ist zu unterscheiden die absolute Betrachtung Gottes an sich als des unendlich vollkommenen Wesens und abgesehen von den Geschöpfen. Daß der Engel, nachdem er Gott aus seinem eigenen Wesen, überhaupt aus den Creaturen erkannt hat, wie auch wir Menschen, in der seiner Natur entsprechenden

---

1) Medium cognitum, wie die Scholastiker sagen: denn dem Engel dient seine eigene Substanz nicht als medium incognitum, d. h. als (inadäquate) species intelligibilis, wie Einige meinten, um Gott unmittelbar zu erkennen, sondern aus der intuitiven Erkenntniß des eigenen Wesens schöpft der Engel die abstracte, aber unmittelbar einleuchtende Erkenntniß Gottes als der absoluten Ursache seines Wesens und Seins. Cf. *Suarez*, De Angel. l. 2, c. 18.

2) Quia enim imago Dei est in ipsa natura Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repraesentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari; quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem repraesentans. *S. Th.* 1, q. 56, a. 3. Cf. *S. c. g.* l. 3, c. 49.

vollkommeneren Weise, Gott auch an sich und abgesehen von den Creaturen zum primären Gegenstand seiner Contemplation machen kann, und daß diese Contemplation von dem freien Willen des Engels abhängt, leuchtet durch sich selbst ein und ist allgemein anerkannt[1]).

In derselben Weise und Vollkommenheit, wie der Engel Gott vermöge der Erkenntniß seines eigenen Wesens erkennt, erkennt er ihn auch vermöge jener Erkenntniß, die er von dem Wesen und Zusammenhang aller anderen Creaturen besitzt: denn vermöge dieser vollkommenen Erkenntniß des Wesens der erschaffenen Dinge erkennt er mit derselben Evidenz, wie bezüglich seines eigenen Wesens und Daseins, deren Abhängigkeit von Gott als ihrer absoluten Ursache.

Auf die Frage, ob durch diese aus der Erkenntniß der übrigen Creaturen geschöpfte natürliche Gotteserkenntniß des Engels die aus seinem eigenen Wesen fließende Gotteserkenntniß vervollkommnet werde, ist wohl zu antworten, daß dieses insofern nicht der Fall sei, als weder die Gewißheit der Existenz, noch die aus seiner eigenen reinen Geistigkeit fließende analoge Erkenntniß des göttlichen Wesens einer wesentlichen Vervollkommnung fähig ist[2]). Jedoch wird sich nicht in Abrede stellen lassen, daß die Größe des Universums überhaupt,

---

1) Dupliciter potest cognosci Deus, uno modo conceptu quasi respectivo, quo cognoscitur ut causa alicujus effectus, et consequenter etiam cognoscitur evidenter quoad ad quaestionem an sit, quia cognoscendo evidenter effectum, et dependentiam effectus ab alio, evidenter cognoscit esse id, a quo dependet. Alio modo potest cognosci Deus conceptu absoluto, ut quando cogitatur ut ens infinitum, omnipotens etc., sine aliquo attributo, quod includat habitudinem ad creaturam actu existentem. Hunc enim Dei conceptum nos ipsi in nobis experimus, ergo multo perfectior poterit esse in Angelis. *Suarez*, De Ang. l. 2, c. 19, nr. 2.

2) Deßhalb, meint Suarez, rede der heil. Thomas nur von jener Gotteserkenntniß, welche der Engel aus der Intuition seines eigenen Wesens, nicht aber von der, welche er aus der Erkenntniß der übrigen Creaturen schöpft. Et propter hanc fortasse causam D. Thomas nihil dicere curavit de modo, quo Angelus cognoscit Deum per species aliorum effectuum Dei, sed de sola cognitione Dei per substantiam Angeli cognoscentis mentionem facit, et illam quasi unicam Angelo tribuit, non enim id fecit, quia alias negare voluerit, sed quia illa est cognitio maxime connaturalis Angelo, et quasi inseparabilis ab illo. Et aliae, quae esse possunt per species rerum materialium, ad illam non attingunt, quae vero per species aliorum Angelorum haberi possunt, nihil perfectionis intensivae addunt priori cognitioni: extensiva autem multiplicatio per se clara est, nec speciali explicatione indigebat. *Suarez*, De Ang. l. 2, c. 20, nr. 14.

insbesondere aber für einen Engel niederer Ordnung die Erkenntniß der höheren Engel, mag er nun dieselben vollkommen oder nicht vollkommen begreifen [1]), geeignet ist, dem angelischen Intellecte die Herrlichkeit Gottes umfassender, als lediglich die Erkenntniß seines eigenen Wesens es vermag, zur Anschauung zu bringen [2]).

13. Weil und insoweit das natürliche Erkennen der Engel ein aus der unmittelbaren Intuition der Wahrheit entspringendes evidentes Wissen ist, ist von demselben jeder theoretische oder speculative Irrthum ausgeschlossen. Nur bezüglich solcher Gegenstände, welche diesem natürlichen Wissen des Engels entzogen sind, wie bezüglich des Uebernatürlichen und der verborgenen Rathschlüsse Gottes, wie deßgleichen bezüglich des contingent Zukünftigen und der rein innerlichen Gedanken und Willensbestimmungen anderer vernünftiger Geschöpfe, ist in dem reinen Geiste eine falsche Meinung, aber nur aus eigener Schuld möglich. Daher ist bei den heiligen seligen Engeln auch bezüglich der ihrem Wissen entzogenen Dinge, aus dem Grunde kein Irrthum möglich, weil sie nie bezüglich derselben ein unbedachtsames Urtheil fällen, sondern in demüthiger Unterwerfung der göttlichen Weisheit anhängen und deren Offenbarungen und Anordnungen erwarten. Anders verhält es sich mit den gefallenen Geistern, deren natürliches Wissen zwar in seiner Untrüglichkeit innerhalb seines Bereiches fortdauert, die aber auf dem Gebiete, das dem natürlichen Wissen des Engels entzogen ist, in Folge der Hoffart und Bosheit ihres Willens falsche Meinungen sich bilden können und wirklich bilden [3]).

---

1) Ueber die Streitfrage, ob der niedere den höheren Engel vollkommen begreife, *Suarez*, De Ang. l. 2, c. 31.

2) Manifestum est quod causalitas alicujus causae et virtus ejus tanto magis cognoscitur, quanto plures et majores ejus effectus innotescunt, sagt Thomas S. c. g. l. 3, c. 49. Dieselbe Wahrheit erläutert er durch folgende demonstratio ad hominem: Tanto aliquis alicujus altitudinem magis novit, quanto altioribus eum scit esse praelatum; sicut, etsi rusticus sciat regem summum esse in regno, quia tamen non cognoscit nisi quosdam regni infimos officiales, cum quibus aliquid habet negotii, non ita cognoscit regis eminentiam, sicut aliquis qui omnium principum regni dignitatem novit, quibus scit regem esse praelatum, quamvis neuter altitudinem regiae dignitatis comprehendat. Nos autem non scimus nisi infima quaedam entium. Licet ergo sciamus Deum omnibus entibus eminere, non tamen ita cognoscimus eminentiam divinam sicut substantiae separatae, quibus altissimi rerum ordines noti sunt et eis omnibus superiorem Deum esse cognoscunt. L. c.

3) Angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est semper verus est,

Von dem speculativen ist das praktisch falsche Urtheil, das in der Sünde und in jedem bösen Willensentschlusse der gefallenen Engel enthalten ist, zu unterscheiden. Davon aber wird besser unten in der Lehre von der Sünde der Engel gehandelt.

III. Die Theologen pflegen die Lehre von dem natürlichen Erkennen der Engel mit der Lehre von der *cognitio matutina* und *vespertina* zu beschließen[1]). Wie wir bereits wissen, entstammt diese Lehre der Auslegung, welche der heil. Augustinus von den Tagen und von dem *vespere* et *mane* der Genesis gibt[2]).

Sein wiederholt[3]) vorgetragener Gedanke besteht darin, daß die verschiedenen Tage der Genesis die Ordnung der verschiedenen Arten

---

sicut et sensus circa proprium objectum . . . Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas, intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicujus compositionis, vel cum definitionem alicujus rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitionis sibi non cohaerent . . . Et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur, quorum unum est materiale ad aliud; sed intelligendo quidditates simplices . . . non est falsitas; quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis, vel cognoscuntur, ut sunt. Sic igitur per se non potest esse falsitas, aut error, aut deceptio in intellectu alicujus Angeli; sed per accidens contingit, alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, sicut cum dividendo et (vel) demonstrando definitionem investigamus. Quod quidem in Angelis non contingit; sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quae naturaliter conveniunt rei, vel ab ea removentur; non autem eorum quae a supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionem quidditatis rei non judicant de his, quae supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salva ordinatione divina. Unde in eis non potest esse falsitas aut error. Daemones vero per voluntatem perversam subducentes intellectum a divina sapientia, absolute interdum de rebus judicant secundum naturalem conditionem. Et in his quae naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ad ea quae supernaturalia sunt; sicut si (daemon) considerans hominem mortuum, judicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, judicet eum non esse Deum. *S. Th.* 1, q. 58, a. 5. Cf. *De malo*, q. 16, a. 5. *Suarez*, De Ang. l. 2, c. 39.

1) *S. Th.* 1, q. 58, a. 6 & 7. *De verit.* q. 8, a. 16 & 17. *Gotti*, De Deo creat. Tract. 9, q. 4, §. 6. *Suarez*, De Ang. l. 2, c. 40, bes. De Universo, l. 1, c. 11.

2) Vgl. oben §. 268, III; insbes. S. 224 ff.

3) Die Hauptstellen sind *Genes. ad litt.* lib. 4, c. 22—32. *Civit. Dei*, l. 11, c. 7, c. 29 sq. Cf. l. 9, c. 22.

der Geschöpfe bezeichnen, wie sie von den Engeln erkannt worden seien; und zwar haben die Engel zuerst sich selbst, als das erste Werk der Schöpfung anerkannt, sodann aber die übrigen Schöpfungswerke, und zwar letztere in doppelter Weise: zuerst in Gott dem Worte und den darin enthaltenen ewigen Ideen (cognitio matutina); sodann in den Geschöpfen selbst (cognitio vespertina). Indem aber die guten Engel letztere Erkenntniß zum Lobe und zur Liebe Gottes wenden, kehre der Abend in den Morgen zurück und sei Abend und Morgen Ein Tag, indem der gute Engel ewig Gott anhängt; während die gefallenen Engel, indem sie aus der abendlichen Betrachtung ihrer selbst und der Creaturen nicht zu Gott sich wendeten, sondern in Hoffart in sich selbst versanken, der Nacht anheimfielen [1]).

---

1) Multum quippe interest inter cognitionem rei cujusque in Verbo Dei, et cognitionem ejus in natura ejus: ut illud merito ad diem pertineat, hoc ad vesperam. In comparatione lucis illius, quae in Verbo Dei conspicitur, omnis cognitio, qua creaturam quamlibet in seipsa novimus, non immerito nox dici potest . . . Quapropter cum sancti Angeli, quibus post resurrectionem coaequabimur (Matth. 22, 30), si viam (quod nobis Christus factus est) usque in finem tenuerimus, semper vident faciem Dei, Verboque ejus, unigenito Filio, sicut Patri aequalis est, perfruuntur, in quibus prima omnium creata est sapientia; proculdubio universam creaturam, in qua ipsi sunt principaliter conditi, in ipso Verbo Dei prius noverunt, in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, aeternae rationes, tanquam in eo per quod facta sunt omnia: ac deinde in ipsa creatura, quam sic noverunt tanquam infra despicientes, eamque referentes ad illius laudem, in cujus incommutabili veritate rationes, secundum quas facta est, principaliter vident. Ibi ergo tanquam per diem, unde et concordissima unitas eorum ejusdem veritatis participatione dies est primitus creatus; hic autem tanquam per vesperam: sed continuo fit mane (quod in omnibus sex diebus animadverti potest), quia non remanet angelica scientia in eo quod creatum est, quin hoc continuo referat ad ejus laudem ac charitatem, in quo id non factum esse, sed faciendum fuisse cognoscitur; in qua veritate stando, dies est. Nam si vel ad seipsa natura angelica converteretur, neque amplius delectaretur, quam illo cujus participatione beata est, intumescens caderet sicut diabolus. *Gen. ad litt.* 4, c. 13 & 14. Ebenso in allen anderen Stellen, wo Augustin von dieser Sache redet; z. B. *Civ. Dei* l. 11, c. 7: Quoniam scientia creaturae in comparatione scientiae creatoris quodammodo vesperascit: itemque lucescit et mane fit, cum et ipsa refertur ad laudem dilectionemque creatoris; nec in noctem vergitur, ubi non Creator creaturae dilectioni relinquitur. Denique scriptura, cum illos dies denumeraret ex ordine, nusquam interposuit vocabulum noctis. Non enim ait alicubi: facta est nox; sed: *facta est vespera, et factum est mane, dies unus.* Cognitio quippe creaturae in se ipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in ipsa Dei sapientia cognoscitur, velut in arte qua facta est.

Diese Lehre Augustin's enthält manche Schwierigkeiten und hat zu verschiedenen Auslegungen Anlaß gegeben[1]). Vor Allem fragt es sich, ob unter der cognitio matutina die aus der seligen Anschauung entspringende übernatürliche Erkenntniß der Creaturen in Gott zu verstehen sei. Dafür spricht die Auslegung des heil. Thomas und der meisten Theologen, sowie die Darstellung des heil. Augustinus selbst[2]).

Ist dem aber also, so versteht es sich von selbst, daß diese aus der visio beata entspringende cognitio matutina den gefallenen Engeln niemals, den guten Engeln aber nicht vor ihrer Bewährung eigen gewesen sein kann. Das entspricht denn auch der Lehre des heil. Augustinus, daß die Engel dadurch, daß sie von ihrer cognitio vespertina zum Lobe und zur Liebe Gottes guten Gebrauch machten, zur cognitio matutina gelangten. So faßt auch Thomas die Lehre Augustin's auf. Demnach war die erste Erkenntniß des Engels die Erkenntniß seiner selbst und die daraus entspringende Gotteserkenntniß. Jenen Engeln, welche nun auf Grund dieser cognitio vespertina sich zu Gott, dem höchsten Gute, wendeten, ging mit der seligen Anschauung auch bezüglich ihrer selbst und dann be-

---

Ideo vespera congruentius quam nox dici potest; quae tamen, ut dixi, cum ad laudandum et amandum refertur Creatorem, recurrit in mane. Et hoc cum facit in cognitione sui ipsius, dies unus est; cum in cognitione firmamenti . . . dies secundus etc.

1) Vgl. hierüber *Suarez*, De Universo l. 1, c. 11.

2) Wie auch aus den angeführten Stellen sich ergibt, wird sie nur den heiligen, seligen Engeln zugeschrieben. Ferner ist die Erkenntniß der Creaturen im Worte Eins mit der Erkenntniß des Wortes selbst und der Trinität überhaupt. Eadem cognitione Verbi cognoscuntur res in Verbo; unde etiam cognitio Verbi dicitur matutina. Et hoc patet, quia septima dies, quae significat quietem Dei in seipso, habet mane; unde matutina cognitio est, qua Angelus Deum cognoscit. *De verit.* q. 8, a. 17, a. 5. Sodann ist nach Augustin die cognitio matutina jene Erkenntniß, zu der auch wir im Himmel gelangen und wodurch auch die Engel selig sind, indem sie des Vaters und des Sohnes, wie auch des heiligen Geistes genießen. Diese Erkenntniß ist also Theilnahme an dem göttlichen Erkennen. Daher kann die cognitio matutina auch mit Augustin der volle Tag, cognitio *diurna* oder *meridiana* genannt werden, wenn man nicht lieber letzteren Namen für das göttliche Erkennen reserviren will, in Vergleich mit welchem auch das selige Schauen Dämmerung ist. Augustinus nominat cognitionem matutinam quae est in plena luce, unde continet sub se meridianam; unde quandoque nominat eam diurnam, quandoque autem matutinam. Vel potest dici, quod omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admixtas ex parte cognoscentis. Unde nulla cognitio alicujus intellectus angelici potest dici meridiana, sed sola cognitio qua Deus omnia cognoscit in se ipso. *De verit.* l. c. ad 4.

züglich aller übrigen Creaturen die cognitio matutina auf. Diejenigen hingegen, welche Gott nicht die Ehre gaben, sondern in sich selbst ihre Ehre und Seligkeit suchten, gelangten nie zu dieser seligen Erkenntniß, sondern verfielen der Finsterniß und wurden, nach Augustin's Deutung, als Finsterniß vom Lichte geschieden[1]). Aber auch jene erste cognitio vespertina, die der Engel von sich selbst und von Gott hatte, sowie seine Hinwendung zu Gott auf Grund derselben, war keineswegs rein natürlich, da ja die Engel nie in statu naturae purae, sondern von vornherein mit der heiligmachenden Gnade ausgerüstet waren. Noch viel mehr gilt dieses von der cognitio vespertina, welche die seligen Engel[2]) von den erschaffenen Dingen an sich besitzen und welche durch die vollkommenere cognitio matutina derselben Dinge im Worte keineswegs aufgehoben wird[3]).

Aber kann man nicht auch bezüglich der natürlichen Erkenntniß der Engel eine cognitio matutina annehmen, insofern sie die Dinge aus den ihnen eingegossenen göttlichen Ideen erkennen[4])? Allein

---

1) Angelus in principio suae creationis non fuit beatus, nec per essentiam Verbum videt: unde nec cognitionem matutinam habuit; sed primo habuit vespertinam, et ex vespertina profecit in matutinam: unde signanter primus dies mane non dicitur habuisse, sed primo vespere, quod vespere transivit in mane: quia lux illa spiritualis, quae primo die facta dicitur, scilicet substantia angelica, statim facta seipsam cognovit, quod fuit cognitionis vespertinae; et hanc cognitionem retulit in laudem Verbi, in quo facta est ei cognitio matutina; et propter hoc dicitur Gen. 1, 5: *Factum est vespere et mane dies unus. De verit.* q. 8, a. 16, ad 8.

2) Matutina et vespertina cognitio ad idem pertinet, id est ad Angelos illuminatos, qui sunt distincti a tenebris, id est, a malis angelis. *S. Th.* 1, q. 58, a. 6, ad 2. Cf. *De verit.* q. 8, a. 17.

3) Den einleuchtenden Grund gibt Thomas mit den Worten an: Imperfectio vespertinae cognitionis non opponitur perfectioni matutinae. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa; nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius, et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet; sicut ad eamdem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum, et dialecticum; et similiter eadem res potest sciri ab Angelo per Verbum increatum, et per speciem innatam. *S. Th.* 1, q. 58, a. 7, ad 3.

4) Vgl. Scheeben, §. 139, nr. 194 und die von ihm angeführte Stelle des heil. Bonaventura In 2 dist. 4, a. 3, q. 1: Cognitionem matutinam vocat Augustinus cognitionem in Verbo. In Verbo autem dicuntur dupliciter cognoscere. Uno modo perfecte scilicet speculando et intuendo ipsum Verbum et in ipso alia; et haec cognitio facit beatos. Alio modo suscipiendo illuminationem a Verbo et in illa susceptione cognoscendo alia; et haec cognitio fuit Angelis innata, quia indidit eis Deus omnium species et lumen super mentes expandit, quo cognoscerent facta et facienda. Hier

wenn die Engel durch die species naturaliter inditae eben die Dinge erkennen, so könnte man die cognitio matutina und vespertina nur als verschiedene Seiten derselben natürlichen Erkenntniß ansehen, nicht aber die cognitio matutina als eine andere und vollkommenere Erkenntniß von der cognitio vespertina unterscheiden. Nach dieser Auffassung könnte man auch die aus der visio beata entspringende Erkenntniß der Dinge in matutina und vespertina unterscheiden, insofern die Dinge im Wort und in sich selbst durch das Wort geschaut werden [1]). Aus dem Gesagten ergibt sich, inwieweit die Lehre von der cognitio matutina und vespertina zur Lehre von der natürlichen, und in wie weit sie zur Lehre von der übernatürlichen Erkenntniß der Engel gehört.

---

muß man fragen: was ist denn aber nun die cognitio vespertina. Man könnte hierauf nur dann eine befriedigende Antwort geben, wenn man, etwa mit Scotus, noch eine andere Erkenntniß der Dinge als per species inditas annähme. Wenn Bonaventura beifügt: Et haec cognitio matutina est, de qua loquitur Augustinus super Gen. ad litt., et haec fuit in Angelis; et per hoc solvunt (doctores) contrarietatem ad utramque partem, so haben wir gesehen, daß Thomas mit Grund die Lehre Augustin's anders auffaßt, und auch die Schwierigkeiten anders, und wie uns scheint, vollkommen befriedigend löst. Vgl. oben S. 651, Note 1.

1) Das erklärt Thomas, wo er die Frage: Utrum una sit cognitio matutina et vespertina also beantwortet: Cognitio vespertina dicitur qua Angeli cognoscunt res in propria natura. Quod non potest ita intelligi, quasi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut haec propositio *in* indicet habitudinem principii; quia non accipiunt Angeli cognitionem a rebus, ut supra habitum est, q. 45, a. 2. Relinquitur igitur quod hoc quod dicitur, *in propria natura*, accipiatur secundum rationem cogniti, secundum quod subest cognitioni; ut scilicet cognitio vespertina in Angelis dicatur secundum quod cognoscunt esse rerum, quod habent res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoscunt, scilicet per species innatas et per rationes rerum in Verbo existentes. Non enim videndo Verbum, cognoscunt solum illud esse rerum quod habent in Verbo, sed illud esse quod habent in propria natura; sicut Deus per hoc quod videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propria natura. Si ergo dicatur cognitio vespertina, secundum quod cognoscunt esse rerum quod habent in propria natura, videndo Verbum, sic una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solum secundum cognita. Si vero cognitio vespertina dicatur secundum quod Angeli cognoscunt esse rerum, quod habent in propria natura, per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina et matutina. Et ita videtur intelligere Augustinus, cum unam ponat imperfectam respectu alterius. *S. Th.* 1, q. 58, a. 7.

§. 287.

Der natürliche Wille der Engel[1]).

Wie jedem vernünftigen Wesen, ist dem Engel von Natur freier Wille eigen.

Der Wille des Engels ist nicht wie der göttliche unendlich vollkommen; insbesondere ist er von dem Wesen und dem Intellect des Engels real verschieden; er ist weder purer Act, noch absolut unveränderlich und indefectibel.

Wohl aber ist der Wille und die Freiheit des Engels vollkommener als Wille und Freiheit des Menschen; nicht nur vermöge der reinen Geistigkeit des angelischen Willens, kraft welcher er von allen Einflüssen sinnlicher Concupiscibilität und Irascibilität frei ist, sondern auch vermöge der ihm vorleuchtenden vollkommeneren Erkenntniß und der ihm innewohnenden größeren Energie.

Bezüglich der näheren Bestimmung dieser Vollkommenheit des angelischen Willens bestehen verschiedene Meinungen, welche aber das Dogma, wenigstens unmittelbar, nicht berühren.

I. Daß die Engel freien Willen besitzen ist *de fide*, weil mit dem Dogma von dem Falle der Engel durch eigene Schuld[2]) unmittelbar gegeben. Alles, was die heilige Schrift von dem Gehorsam[3]), der Freude und dem Verlangen[4]) der guten, von der Sünde, der Bosheit, dem Stolze, Neid, Haß der bösen Engel[5]) und von dem Wirken beider erzählt[6]), bezeugt deren freien Willen. Alle

---

1) *S. Th.* 1, q. 59; q. 60; q. 63. *De malo* q. 16, a. 5. *Petav.*, De Ang. l. 1, c. 11. *Suarez*, De Ang. l. 3. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 140.

2) S. unten die Lehre von der Entscheidung und dem Falle der Engel.

3) Benedicte Domino omnes Angeli ejus . . . facientes verbum illius . . . ministri ejus, qui facitis voluntatem ejus. *Ps.* 102, 20 & 21. Im Vaterunser stellt Christus uns den Gehorsam der Engel als Vorbild auf: Fiat voluntas tua, sicut in coelo, et in terra. An den Willen der Engel sind die ihnen gegebenen Befehle gerichtet. Nolite nocere terrae. *Apoc.* 7, 3.

4) Gaudium erit in coelo (coram Angelis Dei v. 10) super uno peccatore poenitentiam agente. *Luc.* 15, 7 . . . in quem desiderant Angeli prospicere. *1 Petr.* 1, 12. Freude und Verlangen haben den Willen zur Voraussetzung.

5) Belege unten in der Lehre von den gefallenen Engeln.

6) Belege unten in der Lehre von der Wirksamkeit der bösen und guten Engel. Auch die Anrufung, Hilfe und Fürbitte der Engel setzt deren freien Willen voraus.

Väter bezeichnen den freien Willen als eine wesentliche Eigenschaft des Engels[1]). Wie könnten auch die Engel vollkommener als die Menschen und Ebenbilder Gottes sein, wenn ihnen der freie Wille fehlte[2])? Alle Theologen und christlichen Philosophen stimmen darin überein, daß der Wille[3]) und seine Freiheit[4]) aus der Natur des intelligenten Wesens selbst folgt†).

---

1) Alle Väter bezeugen, daß Gott den Engeln wie den Menschen freien Willen verlieh, und schreiben dem guten Gebrauch desselben die Seligkeit, dem Mißbrauch desselben die Verdammniß derselben zu. Ἐποίησεν αὐτεξουσίους πρὸς δικαιοπραξίαν καὶ ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους. *Justin.* Dial. c. Tryph. 102. Et ipse (diabolus) liberi arbitrii institutus ut spiritus. *Tertullian.* Adv. Marc. 2, 10. Angelus igitur substantia intellectualis . . . suae potestatis, arbitrioque libera. *Joann. Damasc.* De fide orth. l. 2, c. 5 cf. c. 27. Habentes in eligendo liberum arbitrium, nunquam ab eo, qui vere bonus est, consortio excidentes, sagt Basilius d. Gr. von den guten Engeln; und von den bösen: Quorum defectio comprobat, quod dicimus, virtutes invisibiles esse sui arbitrii. De Spir. s. c. 16. Liberum arbitrium eidem intellectuali naturae tribuit tale, ut si vellet desereret Deum. *Augustin.* Civ. Dei l. 22, c. 1, nr. 2. Vgl. auch die oben S. 519, Note 1 angeführten Stellen von Cyrill von Jerusalem und Clemens von Rom.

2) Libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed Angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cum sit in hominibus, multo magis est in Angelis. *S. Th.* 1, q. 59, a. 3.

3) Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata; et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare, sicut sensus, qui cognoscit dulce et album, et aliquid hujusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus; et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur voluntas. Unde cum Angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quod in eis sit voluntas. *S. Th.* 1, q. 59, a. 1. Cf. *S. c. g.* lib. 2, cap. 47.

4) Quaedam sunt quae non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quaedam vero agunt quodam arbitrio, sed non libero sicut animalia irrationalia; ovis enim fugit lupum ex quodam judicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc judicium non est ipsi liberum, sed a natura inditum. Sed solum id, quod habet intellectum potest agere judicio libero, in quantum cognoscit

II. Daß dem Willen des Engels keine jener unendlichen Vollkommenheiten, die ein ausschließlicher Vorzug Gottes sind[1]), eigen ist und eigen sein kann, bedarf keiner weiteren Begründung. Es gilt hier proportionaliter Alles, was oben[2]) von dem Intellecte der Engel im Unterschiede von dem göttlichen gesagt wurde. Es ist also namentlich im Engel der Wille vom Intellect, weil beide vom Wesen und Sein, real verschieden[3]). Deßgleichen ist im Willen des Engels Potenz und Act verschieden, er ist daher nicht purer Act. Daher ist er auch nicht, wie der göttliche Wille, absolut unveränderlich und ewig. Der Wille des Engels ist ferner nicht absolut unabhängig, sondern von Gott als seiner Ursache und seinem letzten Ziele absolut und relativ nach Gottes Anordnung auch von Mitgeschöpfen abhängig.

Aus allem dem folgt, daß der Wille des Engels nicht nothwendig und substantial weise und heilig, daher auch nicht absolut indefectibel; was alles nur dem göttlichen Willen eigen sein kann, der, weil mit dem göttlichen Wesen identisch, sich selbst das höchste Gut und das absolut weise und heilige Gesetz ist; während von Natur der Engel, wie jedes vernünftige und freie Geschöpf, von dem höchsten Gesetze und dem höchsten Gute, weil es nicht sein Wesen selbst, sondern außer und über ihm ist, sich abwenden, also sündigen kann[4]).

---

universalem rationem boni, ex qua potest judicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicunque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in Angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum. *S. Th.* 1, q. 59, a. 3. Cf. *S. c. g.* l. 2, c. 48.

†) Wir werden das Wesen des creatürlichen freien Willens in der Lehre vom Menschen näher betrachten: denn obwohl in Mensch und Engel die Natur und in Folge davon die Weise des Wollens specifisch verschieden sind, so ist doch in beiden das Wesen des Willens und der Freiheit identisch.

1) Vgl. Bd. 3, §. 195.

2) §. 286, II, 3. S. 624.

3) *S. Th.* 1, q. 59, a. 2.

4) Tam Angelus quam quaecunque natura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare. Et cuicunque creaturae hoc convenit, ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae. Cujus ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare a rectitudine actus, quam debet habere, sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus (peccare wird hier also = deficere genommen, während im engeren und gewöhnlichen Sinne peccare nur vom deficere in moralibus gebraucht wird). Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cujus regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi recte lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem

III. Auf der anderen Seite unterliegt es keinem Zweifel, daß der Wille des Engels *vollkommener und dem göttlichen Willen ähnlicher ist, als der menschliche*. Im Allgemeinen ist das einleuchtend und ohne Schwierigkeit. Bei der näheren Bestimmung dieser höheren Vollkommenheit aber erheben sich manche schwierige Fragen und Controversen.

1. Die Streitfrage, ob in dem Engel *Concupiscibilität* und *Irascibilität* und die, beiden entsprechenden Leidenschaften und Tugenden anzunehmen seien, ist von minderer Schwierigkeit und Wichtigkeit, da sie sich mehr um das Wort, als um die Sache dreht.

Da der heil. *Thomas* nur bezüglich des sinnlichen, nicht aber bezüglich des intellectuellen Begehrens oder des Wollens den Unterschied zwischen *Concupiscibilität* und *Irascibilität* macht, so leugnet er und seine Schule beide in dem Engel, weil er reiner Geist ist[1]). Wenn daher Schrift[2]) und Väter[3]) von Verlangen, Zorn, Liebe, Haß, Freude und Schmerz, Furcht und Starkmuth, Mäßigung u. s. w., von concupiscibelen und irascibelen Affecten und Leidenschaften der Engel resp. der Dämonen reden, so sei dieses metaphorisch von geordneten und guten, beziehungsweise ungeordneten und bösen, aber rein geistigen Willensthätigkeiten der Engel beziehungsweise Dämonen zu verstehen[4]). Nur dann könnte man von Concupiscibilität und

esse rectam, et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cujuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis; sicut quaelibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse non potest; in qualibet autem voluntate creaturae potest esse peccatum secundum ordinem suae naturae. *S. Th* 1, q. 63, a. 1.

1) Intellectivus appetitus non dividitur per irrascibilem et concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus . . . Unde cum in Angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irrascibilem et concupiscibilem, sed remanet indivisus, et vocatur voluntas. *S. Th* 1, q. 59, a. 4.

2) Z. B. *Luc.* 15, 10 (gaudium); *1 Petr.* 1, 12 (desiderium); *Jac.* 2, 19 (daemones contremiscunt); *Apoc.* 12, 12 (diabolus . . . habens magnam iram) cf. *Ap.* 12, 17.

3) Z. B. *Dionys.*, De div. nomin. c. 3, §. 23: Quid vero praetera malum in daemonibus? Furor irrationalis, concupiscentia demens, imaginatio praeceps.

4) Furor et concupiscentia metaphorice dicuntur esse in daemonibus, sicut et ira quandoque Deo attribuitur propter similitudinem effectus. (Cf. Bd. 3, §. 203, V, S. 827 (2. Aufl. S. 800.) . . . Amor et gaudium,

Irascibilität der Engel und Dämonen im eigentlichen Sinne reden, wenn die Lehre Derer richtig wäre, welche denselben einen Leib zuschreiben; diese Lehre aber sei falsch. Wenn andere Theologen[1]) lehren, daß die concupiscibelen und irascibelen Affecte den guten und bösen Engeln im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden können, nur müsse man an ihnen alles durch die Leiblichkeit bedingte Sinnliche leugnen und festhalten, daß in dem rein geistigen Willen die Concupiscibilität und Irascibilität nicht zwei verschiedene Potenzen seien; so ist wohl der Sache nach zwischen dieser und der thomistischen Lehre kein Unterschied.

Daß die vollkommenere Erkenntniß des Engels auf seine Willensacte ihren Einfluß äußert, ist einleuchtend. Insofern kommt namentlich in ihm das die Wahl entscheidende praktische Urtheil nicht durch einen allmäligen deliberirenden Discurs, sondern in Einem Acte und insofern plötzlich zu Stande[2]).

Auch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß in dem Maße, als die Kraft und Energie des rein geistigen Willens der Engel

secundum quod sunt passiones, sunt in concupiscibili; sed secundum quod nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectiva parte, prout amare est velle bonum alicui, et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de Angelis secundum passionem, ut Augustinus dicit, 9 de Civ. Dei c. 5. (Hier heißt es: Sancti ... Angeli cum et sine ira puniant quos accipiunt aeterna Dei lege puniendos, et miseris sine miseriae compassione subveniant, et periclitantibus eis, quos diligunt, sine timore opitulentur; tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpantur, propter quandam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem: sicut ipse Deus secundum scripturas irascitur, nec tamen ulla passione turbatur.) ... Temperantia autem, secundum quod est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quae pertinent ad vim concupiscibilem; et similiter fortitudo est circa audacias et timores, quae sunt in irascibili; et ideo temperantia, secundum quod est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in Angelis: non enim in eis sunt passiones concupiscentiarum, vel timoris et audaciae quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulari; sed temperantia in eis dicitur secundum quod moderate suam voluntatem exhibent secundum regulam divinae voluntatis, et fortitudo in eis dicitur secundum quod voluntatem divinam firmiter exequuntur; quod totum fit per voluntatem, non per irrascibilem et concupiscibilem. *S. Th.* 1, q. 59, a. 4, ad 1—3.

1) Z. B. *Suarez*, De Ang. l. 3, c. 1, nr. 5—8.

2) Sicut ... aestimatio hominis in speculativis differt ab aestimatione Angeli in hoc quod una est absque inquisitione, alia vero per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in Angelis est electio, non tamen cum inquisitiva deliberatione consilii, sed per subitam acceptationem (al. acceptionem) veritatis. *S. Th.* 1, q. 59, a. 3, ad 1.

die Kraft und Energie des an sich schwächeren und überdies durch die Verbindung mit dem Leibe gehemmten menschlichen Willens übertrifft, die Willensbestimmungen des Engels von einer ungleich größeren Entschiedenheit und Beständigkeit sind, als die des Menschen.

Wie weit sich aber auf Grund jener vollkommeneren Erkenntniß und Willensenergie die Vollkommenheit und Gottähnlichkeit des angelischen Willens erstrecke, ist eine schwierige und bestrittene Frage. Es schreiben nämlich viele Thomisten dem Engel vermöge der hohen Vollkommenheit seiner Erkenntniß und der Energie seines Willens innerhalb der rein natürlichen Ordnung Indefectibilität und nach der ersten Entscheidung eine natürliche Unwandelbarkeit zu. Beides erheischt eine nähere Prüfung.

Die Beantwortung der hier einschlagenden Fragen hängt allerdings zum Theil mit der übernatürlichen Ordnung zusammen und wären dieselben insofern an einem anderen Orte zu behandeln; allein wir wollen sie zur Abkürzung und Vereinfachung späterer Darstellung bereits hier vollständig erledigen.

IV. Was nun zunächst die moralische Defectibilität der Engel betrifft, so ist dieselbe selbstverständlich nicht mit der Willensfreiheit selbst zu identificiren. Die Anhänger der thomistischen Meinung[1]) leugnen weder den freien Willen des Engels, noch be-

---

1) Namentlich Durandus, Capreolus, Cajetan, Ferrariensis (nähere Angaben s. bei *Suarez*, De Ang. l. 3, c. 7, nr. 3), Gonet, Contenson, Gotti. Letzterer formulirt diese Meinung in den Worten: Angeli sunt impeccabiles directe, et immediate contra finem naturalem; unde si in puris naturalibus fuissent creati, forent impeccabiles. Tr. 9. De Deo creat. q. 8, dub. 1, §. 3. Dieser speciellen These schickt Gotti voraus: De facto non datur, imo nec dari potest creatura aliqua intellectualis, quae ex sua natura sit simpliciter et in omni genere impeccabilis. L. c. §. 2. Ebenso Gonet: Dico tertio, Angelum non posse directe, immediate et per se primo contra legem naturalem peccare, bene tamen indirecte, mediate et concomitanter. Ita communiter nostrae Thomistae contra Suarem, Vasquem, Molinam et alios modernos. *Clyp. Thomist.* De Ang. disput. 13, a. 1, P. 3. Auch Scheeben neigt dieser Meinung zu, indem er sie folgendermaßen näher erklärt: „Diese Ansicht, so auffallend sie erscheint, läßt sich doch leicht vertheidigen, wenn man dieselbe nur nicht so darstellt, als wäre der Engel an sich vermöge seiner Natur unsündlich und würde es erst durch eine positive Einrichtung Gottes. Es ist eine allgemeine Lehre der Väter und der Theologen, daß die Defectibilität jeder Creatur als solcher innewohne und darauf beruhe, daß der Creatur die Vereinigung und die Conformität mit dem höchsten Gute deßhalb nicht wesentlich sei, weil sie, aus Nichts geschaffen, von dem höchsten Gute wesentlich verschieden sei und so das Ziel und die Regel ihres Willens nicht in sich selbst trage (vgl. B. II. n. 587 f.). Die Wurzel der Defectibilität liegt also

haupten sie eine absolute Indefectibilität desselben, sondern halten nur eine relative und moralische Indefectibilität bezüglich des Naturgesetzes in dem Stande der puren Natur für probabel.

Dieser thomistischen Meinung gegenüber lehren die meisten anderen Theologen [1]), daß der Engel auch innerhalb der rein natürlichen

gewiß auch beim Engel in seiner Wesenheit und Natur als einer geschöpflichen, und die eigenthümliche Vollkommenheit seiner Natur, resp. ihrer naturgemäßen Ausstattung, bewirkt nur, daß diese Defectibilität einerseits nicht den Charakter einer eigentlichen Gebrechlichkeit hat, und daß andererseits in der Natur des Engels selbst auch kein Anknüpfungspunkt liegt, von welchem das bei ihnen allein mögliche peccatum ex certa malitia ausgehen könnte, da im Gegentheil alles, was in ihr enthalten ist, den Willen auf den liebevollen Anschluß an Gott hinweist und hintreibt. Damit aber eine Handlungsweise in einem Subject nicht nur überhaupt logisch denkbar, sondern auch thatsächlich realisirbar sei, muß irgend ein Anlaß dazu vorliegen. Man kann nicht sagen, dieser Anlaß liege in der dem Engel natürlichen Liebe zu sich selbst, die ihn zum Streben nach Emancipation von der Herrschaft Gottes verleiten könnte; denn so lange Gott seine Herrschaft nur insoweit geltend macht, als er diejenige Bethätigung der Liebe und Achtung verlangt, zu der der Engel von Natur ebenso geneigt wie verpflichtet ist, würde der Engel in der Leistung dieser Pflicht sich nur glücklich fühlen können. Der Anlaß wird daher darin gesucht werden müssen, daß Gott solche Anforderungen an den Engel stellt, welche eine positive Demüthigung und Einschränkung desselben enthalten, resp. zugleich ihn nöthigen, nicht in seiner natürlichen Vollkommenheit zu ruhen, sondern eine höhere übernatürliche Vollkommenheit, die mit einer innigeren und volleren Abhängigkeit von Gott und Hingabe an Gott verbunden ist, zu erstreben, ähnlich wie es beim ersten Menschen durch das Verbot, von einem der im Bereiche seiner Herrschaft befindlichen Bäume zu essen, geschehen ist. Solche Anforderungen konnten beim Engel vorliegen theils in dem Gebote, in einem Menschen (Christus) Gott anzubeten, theils in dem Gebote, seine letzte und höchste Seligkeit in einem Leben zu suchen, welches er ausschließlich der Gnade Gottes verdanke sollte. Demgemäß bezeichnen die Thomisten die Defectibilität des Engels als eine solche, welche sich unmittelbar und direct nur gegenüber einer übernatürlichen Ordnung habe äußern können, ähnlich der Hinfälligkeit eines gesunden Menschen, der nicht auf ebener Erde falle, sondern erst da, wo er an einem Hindernisse strauchle oder eine schwindelnde Höhe erklettern soll. Wenn aber die Väter so oft betonen, daß nicht nur jede Creatur als solche sündenfähig sei, sondern auch keine Creatur anders als durch die Gnade des heiligen Geistes im Guten befestigt werde: so steht das mit obiger Lehre nicht im Widerspruch; denn die Väter haben dabei die Befestigung im Guten gegenüber der thatsächlich bestehenden übernatürlichen Gottesordnung im Auge, in welcher nicht nur die Befestigung im Guten, sondern überhaupt jedes dieser Ordnung entsprechende gute Wollen nur durch die Gnade Gottes möglich wird."

1) Namentlich die Scotisten, die Nominalisten, Vasquez, Suarez und die meisten Theologen S. J. Vgl. *Suarez* l. c. nr. 6. Die daselbst nr. 5 angeführte Meinung Gregor's von Rimini berührt eigentlich eine andere Frage.

Ordnung und auch im Stande purer Natur zwischen der Befolgung und Uebertretung des Naturgesetzes frei wählen und somit sündigen könne.

Bezüglich dieser Controverse ist vor Allem zu bemerken, daß dieselbe weder durch klare Aussprüche der Offenbarung, noch durch kirchliche Lehrausprüche entschieden ist[1]). Schrift und Ueberlieferung beschäftigen sich nur mit der wirklich bestehenden übernatürlichen Ordnung, und bezüglich dieser sind alle Theologen einig, daß alle Engel, so lange sie in statu viae sich befanden, nicht nur die physische, sondern auch die moralische Möglichkeit besaßen zu sündigen, und daß, wenn sie sündigten, einzig ihre freie Wahl der Grund davon war. Von dieser wirklich bestehenden übernatürlichen Ordnung reden die von der Sünde der Engel handelnden Schriftstellen[2]), sowie die Väter, und auch der heil. Thomas redet, wie er es überhaupt zu thun pflegt, in den hier in Betracht kommenden Stellen von der bestehenden übernatürlichen Ordnung, und seine Argumente haben zunächst den Zweck, bezüglich dieser die Lehre des Glaubens durch Congruenzgründe zu stützen.

Die Hauptgründe, welche die Vertreter der Thomistischen Meinung vorbringen, sind: die Vollkommenheit der Erkenntniß des Engels bezüglich der gesammten natürlichen Ordnung, also insbesondere des Naturgesetzes und seiner Anwendung auf den einzelnen Fall[3]); sodann die aus dieser Erkenntniß entspringende natürliche Liebe des Engels, zu sich selbst und seinen Mitengeln,

---

1) In hoc puncto, sagt Suarez, nihil est revelatum; nec videtur aliquid certo colligi ex revelatis, et ideo variae sunt theologorum opiniones. L. c., nr. 2. i. f.

2) Z. B. *Job* 4, 18: Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in angelis suis reperit pravitatem. Cf. *Job* 15, 15: Ecce inter sanctos ejus nemo immutabilis, et coeli non sunt mundi in conspectu ejus. Cf. *2 Petr.* 2, 4.

3) Nequit esse possibile peccatum in voluntate, quin aliquis defectus praecedat in intellectu: sed in intellectu Angeli nullus praecedere potest defectus, etiam practicus, circa Deum auctorem, et finem naturalem: non erroris, aut ignorantiae, horum enim intellectus Angelicus capax non est; nec inconsiderationis, cum Angelus sit necessitatus ad actualem considerationem Dei finis naturalis. In his autem (ait D. Thomas Q. 16, de Malo, a. 3) quae sunt semper actu, malum inveniri non potest, sed solum in his, in quibus potentia potest separari ab actu; ergo etc. Cumque haec consideratio Dei, a qua Angelus cessare non potest, sit consideratio, quae movet eum ad amandum Deum super omnia, ut finem naturalem; sequitur, in eo non esse possibilem, nec inconsiderationem speculativam, sed nec practicam seu moralem. *Gotti*, l. c. Tr. 9, q. 8, dub. 1, §. 3, XVIII.

zu Gott aber als dem Urquelle der Seligkeit und dem um seiner selbst willen der höchsten Liebe würdigen Gute[1]).

Die Gegner dieser Lehre geben die hohe Vollkommenheit der natürlichen Erkenntniß der Engel zu, allein sie bestreiten, daß durch sie die Möglichkeit der Sünde im Stande der puren Natur ausgeschlossen werde. Man könne nämlich mit Scotus und anderen in Abrede stellen, daß jede Sünde nothwendig einen intellectuellen Defect voraussetze: denn außer dem wirklichen Besitze des höchsten Gutes in der visio beata schließe keine, wenn auch noch so klare Erkenntniß des höheren Gutes die Möglichkeit aus, daß sich der freie Wille für ein niederes Gut entscheide[2]). Wenn man aber auch mit der Mehrzahl der Theologen letzteres leugne, so sei dennoch die dem Engel eigene natürliche Erkenntniß Gottes und der Ordnung der Geschöpfe kein Hinderniß eines sündhaften und thörichten praktischen Urtheils, da die abstractive Erkenntniß, welche der Engel von Gott hat, keineswegs, wie die seligmachende Anschauung des göttlichen Wesens, nothwendig stets actuell sei; daher könne allerdings der Engel von der actuellen Betrachtung Gottes sich abwenden und, sich in sich selbst versenkend, freiwillig durch ein verkehrtes praktisches Urtheil die Sünde erwählen[3]).

1) Angelus amat Deum auctorem et finem naturalem necessarium necessitate, tum quoad specificationem, tum quoad exercitium, . . .; sed amor Dei auctoris et finis naturalis excludit omne peccatum contra Deum auctorem naturalem etiam possibile, si sit necessarius, ut ab eo diverti non possit. *Gotti*, l. c. XVI.

2) Scotus et alii non admittunt illud principium, quod voluntas creata non possit peccare, sine praecedenti defectu in intellectu, quia stante quacunque consideratione in intellectu, extra visionem beatam, voluntas non necessitatur quoad exercitium ex inclinatione alicujus particularis boni, et hoc videtur satis esse, ut possit peccare sine praevio defectu intellectus, vel non eligendo quod debet, vel eligendo quod non debet. Quae sententia fortasse improbabilis non est. *Suarez*, De Ang. l. 3, c. 7, nr. 12.

3) Sed quia, fährt Suarez a. a. O. weiter fort, contraria est magis recepta, et saltem loquendo moraliter, ita contingit, ut voluntas nunquam deficiat, nisi praevio, vel concomitante defectu intellectus, illam communem sententiam admittimus, et dicimus posse Angelum intra ordinem naturalem aliquid velle cum defectu intellectus saltem actualis considerationis. Quoniam Angelus non omnia, quae potest considerare, semper actu considerat, neque omnia, quae considerat, cum aequali applicatione et attentione considerat, quia totum hoc pendet ex libera ejus voluntate, et ita potest magis, vel minus, vel plura, vel pauciora de re quam cogitat considerare. Unde non est necesse, ut quoties aliquid vult, vel operatur actu, consideret omnes rationes boni, aut mali, commodi aut incommodi, quae in illo affectu vel opere inveniri possunt. Quapropter argumentum illud potest fortius retorqueri. Nam Angelus considerata potentialitate sui intellectus in ordine ad actum secundum et dependentiam, quam in applicatione illius habet a

Aehnlich antworten sie auf das aus der natürlichen Liebe des Engels hergenommene Argument. Sie stellen selbstverständlich nicht in Abrede, daß Gott nothwendig das Endziel und die nothwendig begehrte Seligkeit der Engel, wie aller vernünftigen Geschöpfe, ist; sie geben ferner zu, daß der Engel von Natur und auf Grund seiner natürlichen Erkenntniß geneigt sei, Gott nicht nur als seine Seligkeit zu begehren, sondern ihn auch als das höchste und um seiner selbst willen liebenswürdigste Gut über Alles zu schätzen und zu lieben[1]). Allein dadurch sei der Engel nicht innerlich ge-

---

libera voluntate, potest inconsiderate operari, ergo potest etiam peccare, sola ejus naturali conditione spectata.

1) In diesem Sinne stimmen alle Theologen mit der von dem heil. Thomas *S. Th.* 1, q. 60 entwickelten Lehre von der Liebe der Engel überein. Was den Ausdruck amor *naturalis* betrifft, so kann derselbe einen dreifachen Sinn haben: Im Gegensatz zur übernatürlichen Liebe (caritas) ist darunter die blos natürliche, aus der natürlichen Kraft entspringende und der natürlichen Ordnung entsprechende Liebe zu verstehen. Dann aber kann man unter diesem Ausdruck das naturnothwendige Verlangen nach dem Guten verstehen. In diesem Sinne ist von der dilectio *naturalis* die dilectio *electiva*, das auf freier Wahl beruhende Wollen oder Lieben zu unterscheiden. Daß in dem Engel, wie in dem Menschen, auch diese dilectio electiva sich findet, ist unbestritten und ergibt sich aus der Natur der Sache. *S. Th.* 1, q. 60, a. 2. Natürlich heißt aber auch naturgemäß. In diesem Sinne ist es für den Engel und für den Menschen natürlich, daß er sich selbst liebe. — Angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam Angelus quam homo diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. In quantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum amat seipsum dilectione electiva. *S. Th.* 1, q. 60, a. 3. Deßgleichen ist es ihm natürlich, seines Gleichen wie sich selbst zu lieben: Angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet; unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et siquidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali . . . Sic ergo dicendum est quod unus Angelus diligit alium naturali dilectione, in quantum convenit cum eo in natura; sed in quantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam in quantum differt ab eo secundum quaedam alia, non diligit eum naturali dilectione. Thomas fügt bei: Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab Angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios Angelos, in quantum cum eis communicant in natura, sed odiunt eos in quantum diversificantur secundum justitiam et injustitiam. *S. Th.* 1, q. 60, a. 4. Endlich ist es dem Engel und Menschen in diesem Sinne natürlich, daß er Gott über Alles, also auch mehr als sich selbst, liebe. *S. Th.* 1, q. 60, a. 5. Dieses haben wir bereits früher unter Anführung dieser und anderer Stellen des heil. Thomas nachgewiesen. S. oben §. 280, VII, S. 484—488. Vgl. S. 166, Note 1. Hier sei nur noch der Grund angegeben, den Thomas an die Spitze

nöthigt, Gott actuell über Alles und mit voller Entschiedenheit zu lieben; vielmehr könne er, bevor er sich definitiv entschieden habe, wie seine Aufmerksamkeit[1]), so auch seinen Willen freiwillig von Gott ab- und der Eigenliebe und Sünde zuwenden[2]). Man fügt

seiner Argumentation stellt: Omnia moralia legis praecepta sunt de lege naturae. Sed praeceptum de diligendo Deum supra seipsum est praeceptum morale legis. Ergo est de lege naturae; ergo dilectione naturali Angelus diligit Deum supra seipsum. *S. Th.* 1, q. 60, a. 1. *Sed contra.* Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 3, c. 4—6.

1) Vgl. oben S. 646.

2) Auf das thomistische Argument aus der Liebe Gottes sagt Suarez: Respondemus negando assumptum, nam loquendo de amore Dei propter seipsum seu amicitiae excellentis et super omnia, probabile non est Angelum ex natura sua necessitari ad hujusmodi amorem, praesertim quoad exercitium. *De Angel.* l. 3, c. 7, nr. 13. Daß der Engel zwar von Natur zur Liebe Gottes geneigt ist, daß aber die wirkliche Uebung dieser Liebe nicht nothwendig sei, zeigt Suarez De Ang. l. 3, c. 5 namentlich aus folgenden Gründen: Tertius sensus (vgl. oben S. 662, Note 1) esse potest de naturali, ut opponitur libero, vel quoad exercitium, vel saltem quoad specificationem absolute et simpliciter. Et in hoc breviter dico, amorem amicitiae Dei naturalem duobis modis supradictis (nämlich im Sinne von „nicht übernatürlich" und von „naturgemäß") non esse naturalem hoc posteriori modo (nämlich im Sinne von nothwendig), vel quoad exercitium, vel quoad specificationem. Prior pars (nämlich daß diese Liebe nicht nothwendig ist quoad exercitium) certa mihi videtur, *primo*, quia ad hunc amorem necessaria est cognitio Dei satis perfecta, ita ut non sufficiat illa, quam Angelus cognoscendo se, quasi per resultantiam habet de Deo, quia illa valde est imperfecta, respectu Dei, sed necessaria est alia cognitio per se primo tendens in Deum, ut per illam divina excellentia et dignitas ut propter se et super omnia diligibilis consideretur: sed illa cognitio Dei non est necessaria quoad exercitium, ut supra dixi (vgl. oben S. 646, Note 1), ergo nec amor amicitiae Dei. *Secundo*, quia etiam posita illa cognitione, voluntas Angeli non necessitatur quoad exercitium ad talem amorem, quia non videt clare Deum in se . . . *Tertio* in daemonibus non manet talis amor, cum Deum odio habeant, ergo signum est non esse necessarium quoad exercitium, nam ea quae sic sunt naturalia, integra in daemonibus manent. Unde cum D. Thomas in 2. d. art. 4, ad 5 i. f., dicit, quod licet aliqui odio habeant Deum, quatenus eorum voluntati est contrarius, nihilominus naturaliter eum plus diligunt quam se, quatenus est bono communi omnium, non intelligit, ipsum actum elicitum amandi Deum plus quam se, simul manere cum odio Dei, id enim plane repugnat; sed intelligit naturam, quamvis ex accidenti prave affectam, semper inclinare Angelum ad amandum Deum plus quam se, nec posse illum secundum se odisse, etiam si tunc propter rationem extrinsecam illum odio habeat, et consequenter impediatur, ne illum actu elicito amat . . . Unde ulterius addo, hunc amorem naturalem Dei super omnia non esse in rigore necessarium, etiam quoad specificatio-

hinzu, daß wenn der Engel *nothwendig* und *stets actuell* Gott mit natürlicher Liebe über Alles liebte, auch die Sünde gegen die *übernatürliche* Ordnung unmöglich wäre, da ja diese Liebe nothwendig auch den Gehorsam gegen die Gesetze der übernatürlichen Ordnung in sich schließt; wie auch jede Abwendung von Gott als dem übernatürlichen Endziel die Abwendung von ihm in der natürlichen Ordnung mit sich bringt[1]).

Dazu kommt das positive Argument, daß die *heiligen Väter*, ohne Unterscheidung zwischen Engeln und Menschen, die Sündenfähigkeit *eines jeden* Geschöpfes behaupten, und daß die *Gründe*[2]), welche sie dafür anführen, gerade so für die Engel, wie für die Menschen gelten, und daß sie einen anderen Grund einer *moralischen* Unmöglichkeit der Sünde nicht kennen, als die *Gnade* und *Glorie*.

---

nem, sed tantum secundum quid. Probatur prior pars, quia absoluta necessitas, quoad specificationem, non admittit actum contrarium, sed Angelus absolute loquendo potest odio habere Deum, ergo amor ille contrarius non est necessarius quoad specificationem . . . Altera vero pars de necessitate secundum quid, nota est ex dictis: et ex naturali inclinatione ad dilectionem Dei, et ex extrinseca bonitate Dei, in quo secundum se ratio mali non est, nec cogitari potest, et ideo per se spectatus, et ablatis rationibus extrinsecis, et naturae corruptione, non potest odio haberi: haec autem quaedam necessitas est, licet non absoluta et totalis, ut sic dicam.

1) Et certe ratio illa (aus der natürlichen Liebe des Engels zu Gott), si valida esset, non solum probaret de peccato contra legem naturae, sed absolute de omni peccato, quia simpliciter et de omni peccato probabilissimum est, eum, qui actu diligit Deum super omnia ut auctorem naturae, non posse illum graviter offendere sub quacunque ratione, quia talis amor repugnat omni peccato saltem ex eo capite, quod omne peccatum, etiamsi proxime sit contra ordinem supernaturalem, consequenter etiam est contra rationem naturalem; et quia nemo sua voluntate avertitur a fine supernaturali, quin etiam a naturali avertitur. *Suarez*, De Ang. l. 3, c. 7, nr. 13.

2) Diese Gründe sind namentlich: die *Freiheit des creatürlichen Willens*. Solus Deus est in quem peccatum non cadit; cetera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem possunt suam flectere voluntatem. *Hieron.* Ep. 21. Quid loquar de sanctis viris et de Angelis, qui cum creaturae Dei sint, possunt utique recipere peccatum? *Id.* Contra Jovin. l. 2, c. 4 — die *Veränderlichkeit* und *Defectibilität der Creatur* im Gegensatze zur absoluten Unveränderlichkeit und Indefectibilität Gottes, insbesondere, wie den Arianern gegenüber hervorgehoben wurde, des Sohnes — Omnis creatura mutabilis est, sed non mutabilis Dei filius. Omnis creatura accidentia boni et mali recipit juxta suae capacitatem naturae, eamdemque secessionem sentit. *Ambros.*, De Fide l. 5, c. 6 — die *Erschaffung aus Nichts* . . . voluntatem malam non ex eo esse incipere quod natura est, sed ex eo quod de nihilo natura facta est, sagt *Augustinus*, Civ. Dei l. 12, c. 6 cf. c. 1. mit specieller Beziehung auf die Engel. Cf. *Civ. Dei.* l. 14, c. 3.

Dieſes ſei auch die Lehre des heil. Thomas[1]). Allerdings ſcheine er in einigen Stellen[2]) zu lehren, daß der Engel nur bezüglich ſeines

1) *S. Th.* 1, q. 63, a. 1 ſagt Thomas ganz unbedingt und allgemein: Tam Angelus quam quaecunque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare. Et cuicunque creaturae hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae — und er begründet dieſes aus dem allgemeinen Grunde, daß keine Creatur ſich ſelbſt Geſetz iſt. S. oben S. 655, Note 4. Auf den Einwand, daß der Engel kein falſches Gut zu wollen vermöge, weil er, wenigſtens vor der Schuld, nicht irren könne, antwortet Thomas, daß der Engel zwar nicht, wie der Menſch, etwas Böſes für gut halten, wohl aber aus Mangel an Aufmerkſamkeit auf Gott und ſeinen Willen, etwas an ſich Gutes im Widerſpruch mit dem höchſten Gute und ſeinem Geſetz wählen und dadurch ſündigen könne. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae; ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem nisi ex parte rei electae, sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et hujusmodi peccatum non praeexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quae considerari debent. Et hoc modo Angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinae voluntatis. *S. Th.* 1, q. 63, a. 1, ad 4. Das ſtimmt ganz mit dem überein, was Suarez in der oben S. 661, Note 2 angeführten Stelle ſagt. Auf die aus der Analogie der incorruptibelen Geſtirne und der Indefectibilität ihrer Bewegungen hergenommene Objection antwortet Thomas: Corpora coelestia non habent operationem nisi naturalem; et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in Angelis est actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum. L. c. ad 2.

2) *S. Th.* 1, q. 63, a. 1, ad 3 antwortet Thomas auf den Einwand, daß der Engel nicht ſündigen könne, quia naturale est Angelis quod moveanter motu dilectionis in Deum, alſo: Naturale est Angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse; sed quod convertatur in ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando. Denſelben Gedanken ſpricht Thomas De malo, q. 16, a. 3 als Argument dafür aus, daß Lucifer nicht natürliche Gleichheit mit Gott angeſtrebt habe. Malum enim non invenitur in his quae sunt semper actu . . . Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio creationis habuerint; tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quae per Dei gratiam consequi poterunt. Unde relinquitur quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale. Noch ſtärker l. c. 5, ad 10: Liberum arbitrium diaboli non est naturaliter vertibile quantum ad naturalia sua; sed solum habet vertibilitatem respectu supernaturalium, ad quae potest converti, vel ab eis averti: quod cum fecerit, immutabiliter in hoc

übernatürlichen Zieles defectibel sei und sündigen könne; allein gegenüber jenen anderen Stellen, in denen Thomas die Peccabilität der Engel ganz unbedingt und allgemein ausspreche, seien diese Aeußerungen nicht entscheidend. Die Frage, ob für die Engel die Sünde in statu naturae purae möglich gewesen wäre, habe Thomas nicht ex professo untersucht, sondern nur von der wirklich bestehenden übernatürlichen Ordnung geredet, und Einwände gegen die Möglichkeit der Sünde im Engel durch einfachen Hinweis auf diese übernatürliche Ordnung abgewiesen, ohne deßhalb die Möglichkeit der Sünde in statu naturae purae zu leugnen[1]).

Wenn man aber die Defectibilität und Peccabilität des Engels auch für den status naturae purae annimmt, so ist dennoch gewiß, und sind darin auch alle Theologen einig, daß die Defectibilität des Engels minder groß war, als die des Menschen, sowohl wegen der höheren natürlichen Vollkommenheit seiner Erkenntniß und seines Willens, als insbesondere deßhalb, weil der natürliche Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, welcher der menschlichen Natur eigen ist, im Engel sich nicht findet[2]). Daher ist auch

---

perseverat. Dagegegen berührt Thomas *S. c. g.* l. 3, c. 108—112, wo er die Peccabilität des Engels beweist und die Einwände dagegen widerlegt, diesen Punkt nicht, sondern führt die Peccabilität des Engels einfach darauf zurück, daß er nicht sich selbst Gesetz und letztes Ziel ist und daher von Gott, dem höchsten Gesetz und letzten Ziele, abfallen konnte, was sowohl auf die natürliche, als auf die übernatürliche Ordnung anwendbar ist. Potuit igitur in voluntate substantiae separatae esse peccatum ex hoc, quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono et fini. L. c. 109.

1) Auf die aus Thomas für die Impeccabilität der Engel im Naturzustande angeführten Stellen antwortet Suarez: Ad D. Thomam respondeo, in hoc puncto nunquam satis mentem suam explicasse; si autem considerentur rationes et discursus, quibus ostendit Angelos potuisse peccare, tam in 1, q. 63, a. 2, quam 3 c. g. c. 109 et in q. 16 de malo, et aliis locis, revera procedunt simpliciter de natura angelica secundum se spectata, et ex vi suae naturalis imperfectionis. Aliquando vero explicat magis D. Thomas hanc potentiam peccandi Angelorum per ordinem ad finem supernaturalem, quia specialiter loquitur de Angelis prout de facto procreati sunt: nunquam tamen hujusmodi Angelorum mutabilitatem ad illum statum seu finem supernaturalem limitat. *De Ang.* l. 3, c. 7, nr. 11.

2) Hoc autem differt inter hominem et substantiam separatam, quod in uno homine sunt plures appetitivae virtutes, quarum una sub altera ordinatur; quod quidem in substantiis separatis non contingit; una tamen earum est sub altera. Peccatum autem in voluntate contingit, qualitercunque appetitus inferior deflectatur. Sicut igitur peccatum in substantiis separatis esset per hoc quod aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine

die Sünde des Engels schwerer und unverzeihlicher, als die des Menschen[1]).

V. Eine andere schwierige und viel bestrittene Frage ist die, ob eine jede Willensentscheidung des Engels von Natur unwandelbar sei; oder ob der Engel, ähnlich wie der Mensch, seinen Willensentschluß ändern könne.

Daß in Wirklichkeit die Engel durch jene erste, über ihre Ewigkeit entscheidende Wahl, sei es im guten, sei es im bösen Willen, unwandelbar befestigt sind, daher den heiligen Engeln die Sünde, den gefallenen das Gute moralisch unmöglich geworden, steht, wie wir unten sehen werden, durch den Glauben fest; ebenso ist es Dogma, daß, die übernatürliche Ordnung vorausgesetzt, die einmal verwirkte Gnade und Glorie aus natürlicher Kraft nicht wiedergewonnen werden kann[2]). Die Frage, welche uns hier beschäftigt, ist lediglich die, ob der Wille des Engels, sowie er sich einmal entschieden habe, von Natur ein für allemal bestimmt bleibe, so daß also die Unwandelbarkeit des guten Willens in den heiligen Engeln und des bösen Willens in Dämonen nicht lediglich[3]) in der Beendigung des status viae, sondern auch in der Eigenthümlichkeit des angelischen Willens ihren nöthigenden Grund hätte. Wie in der Frage über die Peccabilität der Engel bezüglich des bloßen Naturgesetzes, die uns oben beschäftigte, stehen auch hier der Mehrzahl der Thomisten[4]) fast alle anderen Theologen[5]) entgegen. Erstere finden den Grund, weßhalb der Wille der Dämonen nach ihrer ersten Entscheidung gegen Gott unbekehrbar, der Wille der guten Engel aber nach ihrer Entscheidung für Gott unverkehrbar geworden, zwar auch in

alicujus superioris sub ordine divino manentis, ita in homine uno contingit peccatum dupliciter. Uno modo per hoc quod voluntas humana bonum proprium non ordinat in Deum, quod quidem peccatum est commune sibi et substantiae separatae; alio modo per hoc, quod bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem, puta quando delectabilia carnis, in quae concupiscibilis tendit, volumus non secundum ordinem rationis; hujusmodi autem peccatum non contingit in substantiis separatis esse. *S. c. g.* l. 3, c. 109 i. f.

1) Vgl. unten von der Sünde der Engel.

2) S. unten die Lehre von der Gnade und dem Falle der Engel.

3) Denn daß in Wirklichkeit die Beendigung des status viae nächster Grund der moralischen Unwandelbarkeit des guten und bösen Willens ist, darin sind wohl alle Theologen einig.

4) Capreolus, Cajetan, Ferrariensis, Bannez, Gonet, Contenson, Gotti; aber auch Alexander von Hales.

5) Scotus, Aegidius Colonna, Gregor von Rimini, Tolet, Vasquez, Suarez, Petavius; aber auch die Thomisten Sylvius, Billuart.

der Beendigung des Prüfungsstandes, primo et radicaliter [1]) aber in der Natur des angelischen Willens. Denn sowie der Intellect des Engels nicht durch discursives Denken allmälig zur Erkenntniß der Wahrheit gelange, sondern alle ihm connaturale Wahrheit, insbesondere Gott als sein Endziel und höchstes Gut, von vornherein erkenne, so sei auch sein Wille durch seine erste, mit voller Erkenntniß getroffene freie Wahl bezüglich dieses Endzieles unwandelbar entschieden, und eine Abänderung dieser Willensentschiedenheit ohne Wunder unmöglich; während die Willensentscheidung des Menschen wandelbar bleibe, wie auch seine Erkenntniß unvollkommen und veränderlich ist [2]).

Eine in der Natur seines Willens begründete unbedingte Unwandelbarkeit der einmal getroffenen Willensentscheidung des Engels geben die übrigen Theologen nicht zu. Von Natur, sagen sie, könne der Wille des Engels vermöge seiner Freiheit auch seine Willensentscheidungen ändern. Die natürliche Erkenntniß des Engels, wie vollkommen sie sei, ändere daran nichts. Denn sowie der Engel seine Aufmerksamkeit von einer ihm erkennbaren Wahrheit abwen-

1) Wie das zu verstehen, möge uns Gotti erklären: Radicalis et prima ratio, qua daemones post peccatum non resipuerint, nec potuerint resipiscere, est inflexibilitas et immutabilitas voluntatis eorum in eo, quod semel perfecte, et deliberate elegerunt. Dixi: *radicalis et prima ratio;* quia non nego, denegationem auxilii ad resipiscendum esse causam proximam, qua immobiliter pravo fini adhaereant: sed quare Deus deneget auxilium ad resipiscendum Angelo peccanti, et non deneget homini, dico, causam esse naturam voluntatis angelicae, quae postquam semel elegit, vertibilis amplius non est, et statim attingit terminum suae viae, vel aeternae beatitudinis, vel aeternae miseriae. Tr. De Deo creat. Q. 9, dub. 2, §. 2, IX.

2) Hiefür beruft man sich auf eine Reihe von Stellen des heil. Thomas; namentlich auf *S. Th.* 1, q. 64. a. 2, wo er gegen die origenistische Lehre von der Bekehrbarkeit der Dämonen deren definitive Verstockung beweist und dafür auch folgenden Grund entwickelt: Ad inquirendum ergo causam hujusmodi obstinationis, considerandum est, quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae, a qua movetur sicut mobile a motore . . . Differt autem apprehensio Angeli ab apprehensione hominis in hoc quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus: homo vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere; voluntas autem Angeli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic, et opposito, in his scilicet quae non naturaliter (mit Naturnothwendigkeit) vult, sed postquam jam adhaesit, immobiliter adhaeret. Aehnliche Stellen sind *In Sent.* 2, d. 7, q. 1, a. 2. *De Verit.* q. 24, a. 1 & 2; *De malo*, q. 16, a. 5.

den könne, so könne er sie ihr auch wieder zuwenden; ja er könne sich gegen seine theoretische Erkenntniß entscheiden, und dadurch seine Willensentschlüsse ändern[1]). Dies liege in der Natur des freien Willens als solchen[2]). Wenn man sich auf die große Energie des Willens der reinen Geister berufe, so müsse man bedenken, daß in demselben Maße auch die Freiheit der Selbstbestimmung im Engel größer sei[3]).

Zur positiven Begründung berufen sich die Gegner der thomistischen Meinung auf die Väter[4]), welche schlechthin und ohne Beschränkung die natürliche Veränderlichkeit des angelischen, weil jedes erschaffenen Willens lehrten und deren relative Aufhebung nur der Gnade, beziehungsweise der Glorie zuschrieben. Auch auf gewisse Beispiele der heiligen Schrift weist man hin[5]).

Wenn nun auch weder diese Schriftstellen, noch die Aussprüche der Väter entscheidend sind, und auch die Kirche die Frage offen gelassen hat; so scheint uns doch unter näheren Bestimmungen und Begränzungen die allgemeinere Meinung den Vorzug zu verdienen. Dazu bestimmen uns namentlich auch theologische Erwägungen. Wäre der Wille der Engel nach einmal getroffener Entscheidung von Natur absolut unwandelbar, dann wäre eine jede Erlösung und Bekehrung derselben absolut unmöglich; das darf aber nicht behauptet werden — und auch die strengen Thomisten behaupten nicht, daß es Gott absolut unmöglich gewesen war, die sündigenden Engel zu retten. Daß Gott in Wirklichkeit den sündigen Menschen, nicht aber den gefallenen Engel erlöste, bezeichnen daher Väter und Theologen, wie die heilige Schrift, als Erweis einer ganz besonderen Barmherzigkeit; daß er aber dem Menschen diese Erbarmung erweisen, an den sündigenden Engeln seine Gerechtigkeit offenbaren wollte, hat nicht in

---

1) S. oben S. 663, Note 2.

2) Nach Anführung der Argumente der Gegner, sagt Suarez: Nihilominus censeo voluntatem Angeli ex vi suae tantum naturae non esse simpliciter immutabilem in electionibus suis: sed sicut libere eligit, ita etiam posse libere electionem mutare. *De Ang.* l. 3, c. 10, nr. 5.

3) Cf. *Suarez* l. c. nr. 10.

4) Vgl. *Petav.* De Ang. l. 1, c. 11. *Suarez* l. c.

5) Z. B. daß der Teufel zuerst den Tod Christi herbeizuführen, dann durch den Traum des Weibes des Pontius Pilatus zu verhindern gesucht habe. Allein abgesehen davon, daß es keineswegs gewiß, nicht einmal wahrscheinlich ist, daß der Teufel der Urheber dieses Traumes war, wird von den Thomisten die Unwandelbarkeit des Willens der Engel nur bezüglich der Entscheidung über ihr Endziel, nicht aber bezüglich der partikularen, namentlich solcher Dinge behauptet, welche der gewissen Erkenntniß der Dämonen entzogen sind.

der Natur beider, sondern in der freien Wahl Gottes seinen letzten Grund. Auf der anderen Seite kann es jedoch keinem Zweifel unterliegen, und ist auch von den Gegnern der Thomisten unbestritten, daß ein[1]) secundärer Grund, weßhalb Gott der Engel, da sie gesündigt, nicht verschonte, der Menschen aber sich erbarmte, und weßhalb er nicht den Engeln, wohl aber den Menschen eine Frist zur Bekehrung gab, in der Natur des Engels und seiner Sünde, im Vergleich zu der des Menschen, liegt. Die Sünde des Engels war nicht nur wegen seiner hohen Vollkommenheit und seiner rein geistigen Natur (wie nicht minder wegen der Größe der ihm geschenkten Gnade, wovon wir aber hier zunächst nicht reden) schwerer, als die des Menschen, sondern es war auch ohne allen Zweifel die aus der so vollkommen freien Wahl hervorgegangene Willensentschiedenheit des Engels weit fester, als die des Menschen; daher ist auch der Wille des gefallenen Engels weit schwerer bekehrbar[2]), als der des sündigen Menschen. Gewiß kann man mit Recht sagen, und Vertreter der antithomistischen Meinung lehren es[3]), daß jene gute oder böse Willensrichtung, welche der Mensch durch eine Reihe von Willensacten allmälig sich erwirbt und in sich befestigt[4]), im Engel durch Einen Act und in größerer Stärke zu Stande kommt[5]). Wenn daher die Thomisten die natürliche Festigkeit der vom Engel einmal getroffenen Entscheidung nur als eine relative und nicht als eine absolute natürliche Unwandelbarkeit, ihre Gegner aber die Veränderung des angelischen Willens nach getroffener Entscheidung als eine

---

1) Denn Väter und Theologen führen noch viele andere und vorzugsweise andere Gründe an, weßhalb der Mensch, nicht aber der Engel erlöst wurde. Vgl. *Thomassin*, De incarn. l. 2, c. 12. Scheeben, Dogm. Bd. 2, §. 194, II.

2) Was die Väter von dem ursprünglich guten Willen der Engel sagen, leidet auch auf den durch den Abfall bös gewordenen Willen Anwendung: non omnino immobiles, sed aegre mobiles existimem, sagt Gregor von Nazianz, or. 38.

3) Cf. *Suarez*, De Ang. l. 3, c. 12.

4) Ein Theil der Theologen leugnet zwar habitus acquisiti im Engel. Nihilominus aliorum et gravium theologorum opinio est, voluntatem Angeli esse capacem habituum, ac proinde per actus suos illos acquirere. *Suarez*, De Ang. l. 3, c. 12, nr. 3 sq. Bezüglich des übernatürlichen Habitus kann kein Zweifel sein, da ja der Engel ursprünglich mit der gratia habitualis ausgerüstet wurde.

5) So erklärt der heil. Maximus in seinem Commentar zur Hierarch. coelest. c. 11 die Impeccabilität der seligen Engel auch aus dem starken guten Habitus, den sie durch ihre Entscheidung für Gott sich erworben — quod ob vehementem voluntatis affectum, quo bonum complexi sunt, quemdam sibi habitum compararunt. Dasselbe gilt offenbar auch von den gefallenen Engeln.

schwierige anerkennen; wenn ferner die Thomisten, mit ihren Gegnern, die angegebene Beschaffenheit des Willens und der Willensentschiedenheit der Engel nur als einen Congruenzgrund für die wirkliche und freie Anordnung Gottes geltend machen, wonach der Prüfungsstand der Engel sofort mit ihrer ersten Selbstentscheidung endigte, so dürfte kein Grund zum Streite mehr vorhanden sein. Daß aber wirklich die Lehre des heil. Thomas selbst in diesem Sinne aufgefaßt werden könne, dafür lassen sich gute Gründe anführen[1]).

So viel über die bloße Natur des angelischen Willens und seiner Entscheidung. Das Nähere über die Entscheidung der Engel in der allein wirklich bestehenden übernatürlichen Ordnung, unten.

---

1) Wie die älteren Theologen, welche vor den betreffenden Controversen lebten, stellt er ja überhaupt die rationes für die Offenbarungslehre oft einfach hin, ohne ausdrücklich hervorzuheben, daß es nur Congruenzgründe seien, wie wir oben in der Lehre vom Endziele der Creatur sahen. Daß er aber die Unveränderlichkeit des angelischen Willens nach der ersten Entscheidung nicht nothwendig in der Natur begründet sieht, geht schon daraus hervor, daß er die Verstockung der Dämonen als eine Strafe ihrer Sünden darstellt, wie auch die Unwandelbarkeit der seligen Engel als Lohn. *In 2 Sent.* dist. 1, q. 1, a. 2 führt er die Unbekehrbarkeit des Engels auf die Beendigung des status viae zurück. Was für den Menschen der Tod, sei für den Engel die erste Sünde; daß aber dem Engel eine kürzere Prüfungszeit als den Menschen verliehen sei, habe seinen Grund in der höheren Vollkommenheit des Engels und namentlich seiner Erkenntniß. Quandocunque aliquis pervenit ad terminum viae, non potest deflecti ab eo fine, cui adhaesit, sive sit bonus sive malus. Finis autem viae hominis est mors sua, finis autem Angeli est terminus electionis suae, qua bono adhaesit vel malo. Unde sicut homines post mortem in bono confirmantur vel in malo; ita et Angeli post conversionem vel aversionem. Datur autem homini longior via, quam Angelo, quia erat magis a Deo distans, et oportebat, quod in ejus cognitionem inquirendo perveniret; Angelus autem statim deiformi intellectu sine inquisitione in divina pervenire potuit. Wenn Thomas in anderen, späteren Stellen sich minder klar ausdrückt, ist deßhalb nicht anzunehmen, daß er von der hier so klar vorgetragenen Lehre abgegangen sei. Aber auch selbst in der Stelle, die am meisten für die spätere thomistische Ansicht zu sprechen scheint, ist die Sünde des Teufels nur als unheilbarer, als die des Menschen, bezeichnet. Diabolus non solum non potest per se ipsum resurgere a peccato, sicut nec homo; sed ulterius secundum modum naturae suae competit ei, ut immobiliter inhaereret ei, quod per propriam voluntatem elegit: et ideo peccatum ejus est magis irremediabile, quam peccatum hominis. *De malo* q. 16, a. 5, ad 6. Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorz., Bd. 3, S. 364 ff.

§. 288.

Von der natürlichen Macht oder Wirkungskraft der Engel nach Außen[1].

I. Daß die Engel nicht nur die ihnen immanenten Acte der Erkenntniß und des Willens setzen, sondern auch nach Außen auf andere Geschöpfe wirken können, ergibt sich von selbst aus der Einheit des Universums[2], und ist durch die Offenbarung bezeugt, die ja überall, wo sie von den heiligen und den gefallenen Engeln spricht, vorzugsweise von ihrer Wirksamkeit und ihrem thätigen Eingreifen in die Geschichte der Menschheit handelt[3]. So gewiß es aber durch Offenbarung und Vernunft ist, daß die reinen Geister auf einander, auf die Menschen und auf die körperlichen Dinge einwirken können, ebenso verborgen ist uns die Art und Weise dieses Wirkens, da Offenbarung und Kirche darüber schweigen. Die mehr oder minder probabelen Meinungen der Theologen stützen sich daher lediglich auf Folgerungen aus der rein geistigen Natur der Engel und aus der Analogie anderer Wesen.

Es handelt sich hier um die natürliche Wirkungskraft der reinen Geister, wie sie in statu naturae purae der Engel allein bestanden hätte, und jetzt in den gefallenen Engeln noch vorhanden ist. Was die heiligen Engel betrifft, so läßt sich, da Gott sie auch als Werkzeuge seines übernatürlichen Wirkens gebraucht, im Einzelnen nicht immer mit Sicherheit unterscheiden, was an ihrem Wirken ihrer eigenen, was der Kraft Gottes zuzuschreiben ist. Nur das steht fest, daß solche Wirkungen, die, wie eigentliche Gnadenwirkungen und eigentliche Wunder, über jedes erschaffene Vermögen erhaben sind, nur Gott zur causa *efficiens*, einen Engel nur zur causa *instrumentalis* resp. *ministerialis* haben können[4]. Wenn dagegen eine von der heiligen Schrift einem Engel zugeschriebene Wirkung dessen

---

1) *S. Th.* 1, q. 106; 107; 109—111; 114; *S. c. g.* l. 3, c. 103—107. *De veritate*, q. 9. *Suarez*, *De Ang.* l. 2, c. 26—28; l. 4, c. 25—29. Scheeben, Dogm., B. 2, §. 141. *Mazzella*, l. c. Disp. 2, art. 7; art. 9, §. 2. *Palmieri*, De Deo creante, Thes. 21; Pneumatolog. Thes. 2; 8; 11; 12—14. Oswald, Angelologie, S. 74 ff; 120 ff.; 158 ff.; 170 ff. Bautz im Kathol. 1880, II, S. 455 ff.

2) S. oben §. 266. Vgl. auch §. 283 die Lehre von den Chören und Hierarchien der Engel.

3) Vgl. unten die beßfallsige Lehre von der Wirksamkeit der guten und bösen Geister.

4) So konnte z. B. der Engel (*Joann.* 5, 4) wohl aus eigener Kraft das Wasser bewegen, nicht aber als causa efficiens Wunderheilungen bewirken.

erschaffene Kraft nicht übersteigt, so hat man allen Grund, dieselbe letzterer zuzuschreiben, da dieses dem nächsten und natürlichen Sinne des heiligen Textes entspricht, und auch Gott sein übernatürliches Wirken nicht eintreten läßt, wo die natürlichen Kräfte der Geschöpfe ausreichen[1]). Ferner ist klar, daß, wenn Gott einem Engel einen Auftrag gibt, ihm die Ausführung dieses Auftrages auch stets möglich ist. Insofern daher die Vollziehung dieses Auftrags die natürliche Kraft übersteigt, ist ihm als Werkzeug Gottes die nothwendige übernatürliche Kraft und Gabe geschenkt[2]). Was immer dagegen die Dämonen wirken, kann nur aus ihrer natürlichen Kraft entspringen: denn obwohl sich Gott auch ihrer als Werkzeuge seiner Providenz bedient, so ist es doch seiner Heiligkeit und Majestät nicht angemessen, ihnen übernatürliche Kräfte und Gaben zu verleihen und sie zu Werkzeugen seiner Gnaden und Wunder zu machen.

II. Im Einzelnen fragt es sich nun zunächst, wie die reinen Geister auf den Intellect, auf den Willen und auf die Bewegung und das Wirken anderer reiner Geister natürlich einzuwirken vermögen.

1. Vor Allem steht fest, daß die Engel einander ihre Gedanken mittheilen oder mit einander sprechen können. Das Sprechen eines höheren zu einem niederen Engel, um ihn über höhere, letzterem bisher unbekannte, sei es natürliche oder übernatürliche Wahrheiten, aber stets in Beziehung auf Gott, die höchste Wahrheit, zu belehren, wird insbesondere Erleuchten genannt. Es ist daher alle Erleuchtung ein Sprechen, nicht aber alles Sprechen eine Erleuchtung[3]).

Daß die Engel ihre Gedanken einander mittheilen oder mit einander sprechen können[4]), ergibt sich aus klaren Aussprüchen der heiligen Schrift[5]) und aus der einmüthigen Lehre der

---

1) Wir haben deßwegen keinen Grund anzunehmen, daß der Engel nicht in eigener Kraft den Stein vom Grabe Christi gewälzt, oder Habakuk nach Babylon getragen habe.

2) Das gilt z. B. auch bezüglich der die natürliche Kraft des Schutzengels übersteigenden, aber zur Vollziehung seiner Aufgabe nothwendigen Kardiognosie.

3) Omnis illuminatio est locutio in Angelis; sed non omnis locutio est illuminatio. *S. Th.* 1, q. 107, a. 2, c.

4) Nihil est enim aliud loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare. *S. Th.* 1, q. 107, a. 1, c. i. f.

5) Z. B. *Is.* 6, 3: Seraphim . . . clamabant alter ad alterum, et dicebant: Sanctus. *Dan.* 8, 16 heißt es vom Engel: Et clamavit et ait: Gabriel fac intelligere istum visionem. *Zach.* 2, 3. 4: Angelus, qui loquebatur in me, egrediebatur, et Angelus alius egrediebatur in occursum ejus, et dixit

Väter[1]) und Theologen[2]), leuchtet aber auch der Vernunft ein. Wie wir oben[3]) gesehen haben, sind die innerlichen Gedanken und Willensacte des Engels den anderen Engeln verborgen, es sei denn daß er ihnen dieselben manifestiren wolle. Darin ist bereits enthalten, daß die Engel, wenn sie wollen, ihre Gedanken anderen Engeln mittheilen können[4]), so gewiß sie ein durch die innigsten geistigen Bande der Erkenntniß und Liebe mit einander verbundenes Reich, eine überaus vollkommene Gesellschaft bilden. Wenn die Menschen durch ihre an die Sinne gebundene Sprache in so vollkommener Weise geistig mit einander verkehren können, so muß offenbar die gegenseitige geistige Mittheilungsfähigkeit der Engel um so vollkommener sein, je höher die Natur des reinen Geistes über der des Menschen steht.

Selbstverständlich ist die Gedankenmittheilung der Engel nicht an ein sinnliches Mittel geknüpft. Insofern man also unter Sprache nur eine an die Sinne geknüpfte Gedankenmittheilung verstünde, kann man sagen, daß die Engel weder sprechen, noch hören, noch sehen, und daß auf sie die Namen Sprache, Sprechen, Hören,

---

ad eum: Curre, loquere ad puerum istum. *Apoc.* 7, 2: Clamavit (Angelus) voce magna quatuor Angelis . . . dicens. Man wende nicht ein, daß in diesen Visionen die Engel, eben wie in sichtbarer Gestalt, auch als redend dargestellt werden. Gewiß ist, wie die menschliche Gestalt, auch das sinnlich wahrnehmbare Reden Sinnbild; dagegen die Gedankenmittheilung der Engel an andere Engel ist ebenso wenig Sinnbild, als die durch die sichtbare Gestalt gesinnbildete Person des Engels. Daher kann man auch *1 Cor.* 13, 1: Si linguis hominum loquar et Angelorum hier anführen: denn das könnte im Worte Gottes nicht geschrieben sein, wenn es schlechthin keine Sprache der Engel gäbe. Daß das von der natürlichen Sprache der Engel Gesagte auch für die Dämonen gilt, versteht sich von selbst, ist aber auch *Jud.* 9 ausgesprochen: Cum Michael Archangelus cum diabolo disputans altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiae, sed dixit: Imperet tibi Dominus. Auch alle Stellen, welche von dem Reden der Engel zu Menschen reden, sind Argumente, daß die Engel um so mehr mit einander sprechen können.

1) Vgl. *Petavius*, De Angel. l. 1, c. 12.

2) Nur bezüglich der Weise, nicht aber bezüglich der Existenz der Engelsprache gibt es Controversen.

3) S. §. 286, II, 10. S. 638.

4) In Angelis aliquem modum locutionis ponere oportet. Cum enim Angelus secreta cordis non cognoscat specialiter et directe, . . . oportet quod unus alteri manifestet suum conceptum; et haec est locutio Angelorum. In nobis enim locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi, quod mente concipimus. *De veritate*, q. 9, a. 4.

wie auch Sehen, nur metaphorisch angewendet werden[1]). Wenn man dagegen als das Wesentliche der Sprache die Manifestation und Mittheilung der Gedanken versteht, ist ihnen Sprache im eigentlichen und höchsten Sinne zuzuschreiben, wie wir ja auch das vollkommenste Erkennen Sehen oder Schauen nennen.

Hierin ist bereits ausgesprochen, daß die Gedankenmittheilung der Engel auf eine rein geistige Weise sich vollzieht. Wie nach Raphaels Wort die Speise der Engel eine geistige ist[2]), so ist es auch ihre Sprache. So lehren die Väter. Die Engel sprechen, indem sie ihre Gedanken und Willensentschlüsse einander kund thun; dazu bedürfen sie aber weder einer Zunge, noch eines Ohres, noch eines äußeren Wortes[3]). Ist ja auch unser Denken ein innerliches Sprechen[4]). Könnten wir Anderen unsere Gedanken unmittelbar wahrnehmbar machen, so bedürften wir keiner äußeren Zeichen, keiner tönenden Worte. Daran aber sind wir durch unsere Leiblichkeit gehindert; deßhalb bedürfen wir hörbarer Worte und sichtbarer Zeichen. Nicht so die Engel, welche ohne Sinnenvermittelung ihre Gedanken einander eröffnen können und wirklich eröffnen. Das ist ihre Sprache[5]).

---

1) Locutio exterior, quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis, unde non convenit Angelo, sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua Angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus Angeli, qua conceptum suum manifestat. *S. Th.* 1, q. 107, a. 1, ad 2.

2) *Tob.* 12, 19; s. oben S. 595, Note 2.

3) Quibus nec lingua opus est, nec auribus; sed sine ulla prolati sermonis ope, mutuo sibi sensa sua communicant, et consilia. *Joann. Damasc.* De fide orth. l. 2, c. 3.

4) Cogitationes locutiones sunt cordis. *Aug.* De Trin. 15, 10. Augustinus bemerkt dabei, daß für die Sinne Sehen und Hören verschieden, bezüglich der Gedanken oder innerlichen Worte aber Hören und Sehen dasselbe sei. Foris enim, cum per corpus haec fiunt, aliud est locutio, aliud visio intus autem cum cogitamus utrumque unum est . . , ac per hoc cum locutio foris non videatur, sed potius audiatur, locutiones tamen interiores, hoc est, cogitationes visas dixit a Domino s. Evangelium, non auditas.

5) In experte materia et intelligibili natura mentis actio sermo est nequaquam materiali utens organorum ministerio. Etenim in humana natura nihil opus haberemus verborum ac nominum usu, si puros animi motus mutuo demonstrare possemus. Nunc cum interiores mentis nostrae notiones, pro eo quod carnis involucro natura nostra circumscribitur, palam fieri nequeant, necessario facimus, ut certas nominum impositiones tanquam signa rebus affigentes, illarum ope mentis nostrae motus invicem vulgemus.

Demgemäß hat, wie Gregor der Große sagt, ein jedes vernünftige Wesen die seiner Natur gemäße Sprache[1]).

Was nun des Näheren die Sprache, d. h. die Gedankenmittheilung der Engel betrifft, so sind alle Theologen darin einverstanden, daß die Engel aller Ordnungen, die guten sowohl als die bösen, gegenseitig zu einander sprechen, d. h. ihre Gedanken einander mittheilen können[2]). Und auch darin stimmen fast alle Theologen überein, daß diese Mittheilung ganz vom freien Willen des Engels abhängt. Es hängt daher insbesondere

---

Gregor. Nyss. C. Eunom. 12. S. *Petav.* l. c. V. Die Worte der Engel sind also nicht (willkürliche oder natürliche) Zeichen der Gedanken und dadurch der Sachen, sondern die manifestirten Gedanken selbst. Daraus sieht man, wie viel die Engelsprache vollkommener ist, als die der Menschen.

1) Aliter loquitur Deus ad Angelos; aliter Angeli ad Deum; aliter Deus ad sanctorum animas; aliter Sanctorum animae ad Deum; aliter Deus ad diabolum; aliter diabolus ad Deum. Nam quia spirituali naturae ex corporea oppositione nihil obstat, loquitur Deus ad Angelos eo ipso, quo eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit, ut quidquid agere debeant, in ipsa contemplatione veritatis legant; ut velut quaedam praecepta vocis sint ipsa gaudia contemplationis. *Moral.* l. 2, c. 5.

2) Dadurch unterscheidet sich die locutio von der illuminatio, die nur den höheren Engeln bezüglich der niederen zukommt. S. oben S. 673, Note 3. Weßhalb das Sprechen der höheren zu den niederen Engeln von göttlichen Dingen illuminatio genannt wird, erklärt Thomas folgendermaßen: Ea . . . quae mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt; scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas, et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia vero veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio ejus quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est, et illuminatio; puta si unus homo dicat alii: Coelum est a Deo creatum, vel: homo est animal (ein lebendes Wesen). Sed manifestatio eorum quae dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta, si aliquis alteri dicat: Volo hoc addiscere; volo hoc vel illud facere. Cujus ratio est quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis; sed participans lucem. Unde communicare ea quae sunt a voluntate creata, in quantum hujusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat. — Manifestum est autem quod Angeli dicuntur superiores, vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus; et ideo illuminatio, quae dependet a principio quod est Deus, solum per superiores Angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus, et supremus; et ideo manifestatio eorum quae ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscunque. Et quantum ad hoc et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur. *S. Th.* 1, q. 107, a. 2.

von dem freien Willen des Engels ab, was er mittheilen, und was er nicht mittheilen will[1]); deßgleichen wem und wem nicht er es mittheilen will; ob dem einen oder dem anderen, ob nur einem oder mehreren oder allen Engeln[2]). Endlich ist es auch allgemeine Lehre der Theologen, daß die Gedankenmittheilung des Engels nur von seinem Willen, nicht aber von äußeren Bedingungen des Raumes und der Zeit abhängig ist, insbesondere durch keine räumliche Entfernung gehindert werden kann[3]). Dagegen bestehen verschiedene Meinungen bezüglich der Frage, wodurch der Engel einem anderen Engel seine Gedanken und Willensentschlüsse manifestire. Die Thomisten, und ohne Zweifel der heil. Thomas selbst, lehren, daß solches einfach dadurch geschehe, daß der Engel seine Gedanken einem anderen Engel eröffnen wolle, oder, wie die Scholastiker sagen, *per solum liberam ordinationem sui conceptus ad alterum.*

Diese Theorie ist eine einfache Folgerung aus der oben[4]) dargelegten Theorie über das angelische Erkennen. Durch die von Gott eingepflanzten Ideen ist der Engel in den Stand gesetzt, alles Creatürliche, also auch die Gedanken und Willensacte eines anderen Engels zu erkennen, sobald dieselben in den Bereich seines Erkennens treten. Das geschieht in dem Momente, wo ein Engel einem anderen seine Gedanken oder Willensacte offenbaren will[5]); gerade wie auch der Engel kraft der species inditae ein zukünftiges, also bisher ihm verborgenes Ereigniß in dem Momente erkennt, wo es in's Dasein tritt und somit Object der Erkenntniß werden kann[6]).

1) Vgl. oben §. 186, II, 10. S. 638 ff.

2) Was ein Engel zum anderen spricht, können daher andere Engel nicht vernehmen, wenn es nicht auch zu ihnen gesprochen ist. Der Grund liegt darin, daß der Gedanke des Engels einem anderen Engel eben dadurch offenbar wird, daß derselbe von dem Willen des Sprechenden zum Hörenden geordnet und ihm eben dadurch enthüllt wird, wie wir noch näher sehen werden. Conceptus mentis unius Angeli percipi potest ab altero per hoc quod ille, cujus est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad unum, et non ad alterum; et ideo potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et non ab aliis. *S. Th.* 1, q. 107, a. 5.

3) Sicut dicitur Luc. 16, dives in inferno positus loquebatur Abrahae, non impediente locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem unius Angeli ad alterum . . . Locutio Angeli in intellectuali operatione consistit . . . Intellectualis autem operatio omnino abstracta est a loco et tempore. Nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic et nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quae in Angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum a loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. *S. Th.* 1, q. 107, a. 4.

4) §. 268. — 5) Vgl. oben §. 286, II, 10. — 6) Vgl. oben §. 286, II, 9.

Die Gedanken und Willensacte der Engel sind nämlich, gerade wie noch nicht existirende Dinge, allen erschaffenen Intelligenzen so lange verborgen, als er sie verborgen halten will. Dieser Wille des Engels, seinen Gedanken nicht zu offenbaren, ist das einzige Hinderniß, welches den anderen Engel abhält, diesen Gedanken durch die von Gott ihm von Anfang eingepflanzte Species zu erkennen; sowie daher dieses Hinderniß hinwegfällt, indem der Engel seinen Gedanken diesem oder jenem Engel, oder auch mehreren, oder allen Engeln offenbaren will, ist der Schleier, der diesen Gedanken bisher verhüllte, für den oder die angesprochenen Engel hinweggenommen und es hindert sie nichts mehr, daß sie ihn erkennen. Damit also der Engel dem anderen seinen Gedanken zur Erkenntniß bringe, ist nicht nothwendig, daß er, oder daß Gott in dem vernehmenden Engel irgend etwas neues setze; sowie der sprechende Engel seinen Gedanken für einen anderen Engel nicht mehr verborgen hält, ist derselbe vermöge der ihm bereits von Anfang an innewohnenden species erkennbar [1]). Wenn man einwendet, das genüge nicht, sondern es müsse auch die Aufmerksamkeit des vernehmensollenden Engels geweckt und auf den zu ihm sprechenden Engel und seine Mittheilung gelenkt werden, so erwiedert Thomas, daß dieses eben dadurch geschehe, daß letztere in den geistigen Gesichtskreis des angesprochenen Engels tritt, gerade wie das Ohr, oder das Auge, überhaupt der

1) Ex hoc . . . quod conceptus mentis Angelicae ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis unius Angeli innotescit alteri. *S. Th.* 1, q. 107, a. 1. Im Menschen, erklärt Thomas näher, steht der Erkenntniß seiner Gedanken ein doppeltes Hinderniß entgegen, sein Wille, sie geheim zu halten, dann aber auch der Leib; daher bei ihm der bloße Wille, seine Gedanken einem anderen mitzutheilen, nicht genügt, sondern es bedarf auch des sinnlichen Mittels des Sprechens und Hörens. Dieses Hinderniß des Leibes ist im Engel nicht vorhanden; daher genügt zur Mittheilung der bloße Wille: In nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem ipsa voluntate, quae conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare; et quantum ad hoc mentem unius nullus alius potest videre, nisi solus Deus, secundum illud 1 Cor. 2, 11: *Quae sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est.* Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis; unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio; sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit 2 Mor. c. 4 a princ.: *Alienis oculis intra secretum quasi post parietem corporis stamus; sed cum manifestare nosmet ipsos cupimus, quasi per linguae januam egredimur, ut quales simus intrinsecus ostendamus.* Hoc autem obstaculum non habet Angelus; et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim cognoscit alius. L. c. ad 1.

Sinn von den in seinen Bereich tretenden sinnlichen Erscheinungen geweckt wird[1]).

Es wird sich nicht in Abrede stellen lassen, daß diese thomistische Theorie den fast allgemein angenommenen Principien über die Erkenntniß der Engel entspricht und die allgemein anerkannten Vorzüge der Engelsprache einfach erklärt[2]). Daher ist sie auch von vielen und angesehenen Lehrern anderer Schulen adoptirt[3]), während die ihr entgegenstehenden Hypothesen minder probabel sind.

Ganz unhaltbar ist die allgemein verworfene Meinung Einiger, daß die Engel durch gewisse sinnliche oder geistige Zeichen mit einander sprechen[4]). Aber auch die Meinung, daß der sprechende Engel innerlich etwas in dem angesprochenen Engel hervorbringe[5]), wodurch er seine Gedanken ihm mittheile, hat ihre Bedenken, mag man nun mit Scotus annehmen, daß der sprechende Engel in dem angesprochenen durch einen physischen Einfluß eine Erkenntniß des Gegenstandes der Mittheilungen bewirke[6]); oder mit Sua-

---

1) Für den seligen Engel, bemerkt er weiter, bedürfe es ohnehin solcher Anregung nicht; wohl aber für den Engel in statu naturae purae und für die gefallenen Engel. Quantum ad Angelos bonos, qui semper se invicem vident in Verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum; quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt in eo quidquid est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturae conditae sibi invicem loqui poterant, et mali etiam Angeli nunc sibi invicem loquuntur, dicendum est, quod sicut sensus movetur a sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum. *S. Th.* l. c. ad 3.

2) Namentlich wie die Gedankenmittheilung des Engels nur demjenigen Engel vernehmbar ist, an den sie gerichtet ist, nicht aber anderen; was andere Theorien gar nicht, oder nur auf eine höchst künstliche Weise erklären können.

3) So namentlich auch von Lugo und Gregor von Valentia, und neuerdings von Mazzella.

4) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 2, c. 26 — wo eine eingehende Widerlegung dieser Meinungen.

5) Gegen diese Meinung sagt Thomas: Angelus loquens nihil facit in Angelo cui loquitur, sed fit aliquid in Angelo ipso loquente, et ex hoc ab alio cognoscitur modo prius dicto. Unde non oportet etiam, quod loquens aliquid infundat ei, cui loquitur. *De verit.* q. 9, a. 5, ad 2. Noch kürzer und genauer l. c. a. 6, ad 4: Angelus ad quem fit locutio, ut dictum est, non recipit aliquid a loquente, sed per speciem, quam penes se habet, et alium Angelum et ejus locutionem cognoscit.

6) Dagegen spricht schon, daß jede Erkenntniß ein vitaler Act des Erkennenden ist, daher nicht von einem anderen Geschöpfe in ihm hervorgebracht werden kann.

rez[1]), daß der sprechende Engel in dem Intellecte des angesprochenen die species intelligibilis seines eigenen Begriffes bewirke. Beides läßt sich mit der allgemein angenommenen und wohlbegründeten Lehre der Theologen, daß Gott allein, aber kein Geschöpf, wie auf den Willen, so auf den Intellect innerlich und unmittelbar einzuwirken vermag[2]), wohl nicht vereinen.

Man hat eingewendet, daß wenn ein reiner Geist durch Enthüllung seiner Gedanken zu einem anderen spreche, demselben jede Lüge unmöglich sei, während doch diese Möglichkeit bei den gefallenen Engeln angenommen werden müsse. Allein da die Enthüllung der eigenen Gedanken ganz von dem Willen des sich mittheilenden Geistes abhängt, so ist allerdings eine Lüge bei ihm möglich[3]).

2. Noch ein Wort über die Erleuchtung. Wie wir bereits sahen[4]), wird so das Sprechen der Engel genannt, insofern die höheren heiligen Engel den niederen als Lehrer[5]) die von Gott empfangenen und auf Gott bezüglichen[6]) Wahrheiten mittheilen. Daß die höheren die niederen Engel in dieser Weise erleuchten, lehren

---

1) *De Ang.* l. 2, c. 27 & 28. Kurz faßt Suarez seine Meinung c. 28, nr. 57 in die beiden Sätze zusammen: Dicimus in primis, sive loquens possit necessitatem inferre audienti ad attendendum, sive non, necessarium esse speciei impressionem, ut attendens constituatur in actu primo et proxime potens ad cognoscendum actum loquentis . . . Secundo hinc consequenter assero, Angelum loquentem inprimere speciem illi ad quem conceptum ordinat, independenter a voluntate recipientis.

2) Nulla substantia illabitur menti, nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam et praesentiam. Daraus beweist Thomas *S. c. g.* l. 2, c. 98, daß ein erschaffener Geist nicht unmittelbar durch sein Wesen, sondern nur durch ein intellectuales Bild desselben von einem anderen erschaffenen Geiste erkannt werden kann. Aber dieses Princip ist auch hier anwendbar. Vgl. *Gotti*, l. c. XX. und oben §. 286, II, 7. S. 631.

3) Vgl. *Gotti*, l. c. XLII.

4) S. oben S. 673.

5) Unus Angelus illuminat alium, in quantum ei manifestat veritatem, quam ipse cognoscit . . . Porro cum manifestare veritatem contingat dupliciter; vel nuda et pura veritatis ostensione, vel cum artificio, magisterio et doctrina, sicut magister discipulo manifestat veritatem eam dividendo, disponendo et ad discipuli captum temperando: ad hunc posteriorem modum pertinet proprie illuminatio, . . . cum ad priorem potius spectet simplex locutio. *Gotti* l. c. q. 10, dub. 1, §. 1, II. Vgl. unten S. 681, Note 7.

6) Vgl. *S. Th.* 1, q. 107, a. 2 f. oben S. 676, Note 2.

Väter[1]) und Theologen[2]), welche hiebei auf Andeutungen der heiligen Schrift[3]) sich berufen und auf das allgemeine Gesetz der göttlichen Weltordnung hinweisen, daß alle Geschöpfe, um wie viel mehr also die Engel, diese vorzüglichsten und gottähnlichsten Geschöpfe, das Gute, welches sie von Gott empfangen, nach dem Vorbilde der göttlichen Liebe[4]) andern mittheilen[5]), und daß die Vorsehung durch die höheren die mittleren und durch diese die unteren Wesensklassen zu regieren pflegt[6]).

Aus diesem und früher Gesagtem erhellt, daß die niederen Engel zwar zu den höheren sprechen, diese Mittheilungen aber nicht als Erleuchtungen bezeichnet werden können[7]). Ebenso wenig können

1) Haec lex a Deo sancita est, ut in unaquaque hierarchia et primi sint, et medii, et postremi ordines, inferiorumque superiores doctores sint, eisque quasi digito viam monstrent. *Dion.* Hier. coel. c. 4. Hoc in universum praescriptione ac lege pro Dei dignitate sancitum est, ea, quae secunda sunt, primorum participatione participare divinis illustrationibus. L. c. c. 8. Alii alios illustrant ob ordinis vel naturae praestantiam. Liquet autem eos, qui sublimiores sunt, inferioribus lumen ac scientiam affundere. *Joann. Damasc.* De fide orth. l. 2, c. 3.

2) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 6, c. 11.

3) So verstehen sie *Ps.* 23, 8: Quis est iste rex gloriae? als Frage niederer, Dominus fortis et potens, als belehrende Antwort höherer Engel. Aehnlich *Js.* 63, 1. Vgl. *Dion.* De hier. coel. c. 7.

4) Vgl. Bd. 3, §. 197, II; insbes. S. 711, Note 1 (2. Aufl. S. 686, Note 1).

5) Omnes creaturae ex divina bonitate participant, ut bonum, quod habent, in alia diffundant; nam de ratione boni est, quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde b. Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens 1 Petr. 4, 10: *Unumquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei.* Multo igitur magis sancti Angeli, qui sunt in plenissima participatione divinae bonitatis, quidquid a Deo percipiunt, subjectis impartiuntur. *S. Th.* 1, q. 106, a. 4.

6) Vgl. oben Note 1 und §. 274, VI.

7) *S. Th.* 1, q. 107, a. 2. S. oben S. 676, Note 2. In dieser Beziehung verhält es sich anders bei den Menschen. Ecclesiastica hierarchia imitatur coelestem aliqualiter, sed non perfecte consequitur ejus similitudinem. In coelesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum; et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt et gradu sublimiores, et scientia clariores; et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in ecclesiastica hierarchia interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores, sunt gradu infimi et scientia non eminentes; et qui-

die Mittheilungen, welche gefallene Engel höherer Ordnungen solchen aus niederen Ordnungen, wenn auch bezüglich letzteren unbekannter Dinge, selbst übernatürlicher Wahrheiten und Thatsachen machen, Erleuchtungen genannt werden, da diesen Mittheilungen die rechte Beziehung zu Gott, der ersten Wahrheit, fehlt [1]). Die Mittheilungen, welche heilige Engel im Dienste der göttlichen Gerechtigkeit den Dämonen machen, kann man zwar Seitens der heiligen Engel, also active, nicht aber für die Dämonen, also passive, als Erleuchtungen bezeichnen, da zwar die guten Engel diese Offenbarungen auf Gott beziehen, nicht aber die Dämonen, die sie in böser Absicht empfangen und vollziehen [2]).

Auf die Frage, was Gegenstand der angelischen Erleuchtung sein könne, ist zu antworten: Alle von Gott dem höheren Engel gegebenen Wahrheiten, insofern sie dem niederen Engel unbekannt, aber geeignet sind, seine Erkenntniß in Hinordnung zu Gott zu vervollkommenen; mögen es natürliche oder übernatürliche Wahrheiten sein, und mögen diese Mittheilungen im Bereiche der bloßen Natur, oder der Gnade, oder der Glorie stattfinden [3]). Denn daß der höhere Engel in jeglichem Stande eine vollkommenere Er-

---

dam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt; et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt. *S. Th.* 1, q. 106, a. 3, ad 1. Daß die hier von Thomas ausgesprochene Wahrheit sich nicht auf das kirchliche Lehramt bezieht, insofern es Träger der göttlichen Autorität und durch göttlichen Beistand unfehlbar ist, bedarf kaum der Bemerkung. Vgl. Bd. 2, §. 89.

1) In daemonibus non potest esse illuminatio proprie. Dictum est enim supra, q. 106, a. 1, quod illuminatio proprie est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio, sicut cum unus Angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem daemonum hoc habet, quod unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere. Et ideo unus daemon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest. *S. Th.* 1, q. 109, a. 3.

2) Per sanctos Angelos multa de divinis mysteriis daemonibus revelantur, cum divina justitia exigit, ut per daemones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum . . . Hujusmodi autem revelationes, si ad Angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum; ex parte vero daemonum non sunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriae iniquitatis. *S. Th.* 1, q. 109, a. 4, ad 1.

3) . . . manifestando ei veritatem de his quae pertinent ad statum naturae et gratiae et gloriae. *S. Th.* 1, q. 106, a. 1, ad 2.

kenntniß besitzt, kraft welcher er den niederen Engel belehren kann, ist offenbar. Also wäre eine Erleuchtung des niederen durch den höheren Engel auch in statu naturae purae möglich gewesen: denn obwohl, wie wir oben sahen, ein jeder Engel von Anfang das ihm entsprechende natürliche Wissen[1]) besitzt, so ist dadurch keineswegs ausgeschlossen, daß er anderweitige natürliche Erkenntnisse erlangen und durch die Belehrung eines höheren Engels, den er ja auch von Natur nicht vollkommen begreift, in seinem natürlichen Erkennen vervollkommnet werden kann.

Was den status *gloriae* betrifft, in dem sich ja alle heiligen Engel vom Momente ihrer Bewährung an befinden, so schauen alle Gott und insofern ist eine Erleuchtung und eine Vervollkommnung ihrer Erkenntniß durch andere Engel nicht nöthig und nicht möglich[2]). Allein die visio beata ist nicht bei allen Seligen, wie wir an einem anderen Orte näher sehen werden, in jeder Beziehung gleich vollkommen. Daher dringen die höheren Engel tiefer in die Erkenntniß Gottes ein und erkennen und begreifen vollkommener die göttlichen Vollkommenheiten und göttlichen Werke, und insofern können sie die niederen Engel auch in der Glorie belehren und erleuchten[3]), wie sie

---

1) Nur von diesem dem Engel von Anfang an natürlichen Wissen ist es zu verstehen, wenn Thomas De verit. q. 9, a. 1, ad 9, sagt: Illuminatio, qua unus Angelus alium illuminat, non est de his, quae ad naturalem cognitionem pertinent, quia sic omnes a principio perfectam habuerunt naturalium cognitionem . . . sed est de his, quae revelantur Angelis eorum naturalem cognitionem excedentibus. Daß damit Thomas nicht leugnet, daß das Wissen des Engels durch Erleuchtung durch höhere Engel auch in statu naturae purae vervollkommnet werden konnte, ergibt sich aus seinen in der vorigen Note angeführten klaren Worten: Quae pertinent ad statum naturae.

2) Davon gilt *Apoc.* 21, 23: Civitas non eget sole, neque luna, ut luceant in ea: nam claritas Dei illuminabit eam et lucerna ejus est Agnus. Cf. *Jer.* 31, 34 (s. folgende Note) und Thomas De Verit. q. 9, a. 1, ad 13: Auctoritas illa (sc. *Ap.* 21, 23) intelligenda est de his quae pertinent ad cognitionem beatitudinis (sc. essentialis) in quibus omnes Angeli illuminantur a Deo.

3) Omnes Angeli, tam superiores, quam inferiores, immediate vident Dei essentiam, et quantum ad hoc unus non docet alium; de hac enim doctrina Propheta loquitur, unde dicit: *Non docebit vir fratrem suum, dicens: Cognosce Dominum; omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum.* (Daß diese Stelle zunächst von der Glaubenserkenntniß in der messianischen Zeit redet, kommt hier nicht in Betracht.) Sed rationes divinorum operum, quae in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit; aliorum vero Deum videntium tanto unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto eum perfectius

dieses auch in statu *gratiae et viae* thun konnten und ohne Zweifel wirklich thaten bei jenem großen Kampfe, in dem Michael[1]) der Führer der guten Engel war, durch Mahnung und Belehrung.

Was endlich die Art und Weise betrifft, wie der höhere den niederen Engel erleuchtet, so geschieht solches, wie bereits genügend aus allem Bisherigen sich ergibt, in Weise belehrender Ansprache. Dadurch also unterscheidet sich das Erleuchten von dem einfachen Sprechen, daß der erleuchtende Engel dem erleuchteten nicht einfach seine Erkenntniß in der Form, wie er sie selbst besitzt, mittheilt, sondern in der Form, wie sie geeignet ist, von dem niederen erleuchteten Engel erfaßt und verstanden zu werden, wie auch ein menschlicher Lehrer seinem Schüler seine eigene Wissenschaft nicht in der vollkommeneren Form, wie er selbst sie erfaßt, sondern in einer der Fassungskraft des letzteren entsprechenden Form mittheilt. Der höhere Engel erkennt nämlich, wie wir früher sahen[2]), die Wahrheit durch höhere und allgemeinere Ideen, als der niedere Engel, dessen species intelligibiles minder erhaben und universal sind. Damit also jener diesen belehre und dadurch erleuchte, ist nothwendig, daß er seine Mittheilungen der Fassungskraft, d. h. den species inditae, des niederen Engels anbequeme, indem er, was er selbst, in Einem umfassenderen Begriffe erkennt, in verschiedene Begriffe zerlegt und dadurch dem niederen Engel die Erfassung der ihm gegebenen höheren Belehrung ermöglicht; ähnlich, wie solches ein menschlicher Lehrer seinem Schüler gegenüber thut[3]), — nur daß der belehrende Engel selbstverständlich

---

videt. Unde superior Angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior: et de his eum illuminat, et de hoc est quod dicit Dionysius, c. 4 de div. Nom. non multum a princ. lect. 1, quod *Angeli existentium illuminantur rationibus. S. Th.* 1, q. 106, a. 1, ad 1.

1) Vgl. oben S. 546, Note 1.

2) S. oben §. 283, II, 4. S. 567. §. 286, 7, insbesondere S. 633.

3) Superior enim Angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non esset sufficiens; sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo Angelus veritatem quam universaliter concipit, quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit, et sic eam cognoscendam illi proponit; sicut etiam apud nos, doctores quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit, c. 15 coel. Hier. non remote a med.: *Unaquaeque substantia intellectualis datam sibi a diviniore uniformem intelligentiam provida virtute dividit et multiplicat ad inferioris sursum ductricem analogiam* (sive *proportionem*). *S. Th.* 1, q. 106, a. 1, c. Noch näher erklärt dieses Thomas *De verit.* q. 9, a. 5.

der rein geistigen Intelligenz seines Schülers entsprechend, nicht, wie ein Mensch, der Vermittelung sinnlicher Phantasmen bedarf und sich bedient.

Es ist daher die objective Erleuchtung, welche der höhere Engel aus natürlicher Kraft niederen Engeln spenden kann, wohl zu unterscheiden von jener vorzugsweise mit diesem Namen ausgezeichneten subjectiven Erleuchtung, welche Gott allein möglich ist. Gott kann nämlich sein Geschöpf nicht nur dadurch erleuchten, daß er dem erschaffenen Intellecte in einer seiner Natur und Fassungskraft entsprechenden Weise die zu erkennende Wahrheit objectiv darbietet, sondern auch dadurch, daß er die geschöpfliche Intelligenz selbst stärkt und erhebt und mit höherer Tüchtigkeit ausrüstet, wie dieses durch die erleuchtende Gnade und am vollkommensten durch das Licht der Glorie in übernatürlicher Weise geschieht, aber selbst innerhalb der reinen Naturordnung durch eine Erhöhung der natürlichen Erkenntnißkraft des erkennenden Subjectes geschehen könnte. Solche innerliche und unmittelbare Einwirkung auf das erkennende Subject durch Stärkung und Erhebung seiner Erkenntnißkraft selbst ist Gott allein vorbehalten, liegt aber schlechthin über dem rein natürlichen Vermögen eines jeden Geschöpfes, auch des höchsten Engels. Nicht als bewirkende, sondern nur als instrumentale Ursache der Gnade könnte der Engel in solcher Weise erleuchten. Dies ist auch die klare Lehre des heil. Thomas[1]). Wenn er daher sagt[2]), daß der höhere Engel den Intellect des niederen Engels dadurch, daß er sich belehrend zu ihm wendet, in ähnlicher Weise stärke, wie ein warmer Körper einen kalten durch seine Annäherung erwärmt, so darf man diesen Vergleich nicht im Widerspruch mit der ganzen deßfallsigen Lehre des heil. Thomas adäquat nehmen und von einer

1) Angeli non inprimunt intellectui, quasi interius aliquid in intellectu agentes, sed solum ex parte objecti, in quantum intelligibile proponunt, quo intellectus noster confortatur et convincitur ad assensum. *De veritate*, q. 22, a. 9, ad 4. Er erklärt dieses noch näher l. c. a. 1, ad 2: Ab Angelo illuminante non fit novum lumen gratiae, vel naturae, nisi ut participatum. Cum enim omne quod intelligitur ex vi intellectualis luminis cognoscatur, ipsum cognitum, in quantum hujusmodi includit in se intellectuale lumen, ut participatum, ex cujus virtute habet intellectum confortare: sicut patet quando magister tradit discipulo aliquod medium alicujus demonstrationis .... Unde per hoc quod superior Angelus suum cognitum alteri Angelo demonstrat, ejus intellectus confortatur ad alia cognoscenda quae prius non cognoscebat. Et sic non fit in Angelo illuminato novum lumen naturae, vel gratiae; sed lumen, quod prius intrat, confortatur per lumen contentum in cognito percepto a superiore Angelo.

2) *S. Th.* 1, q. 106, a. 1, c.

innerlichen und physischen Vervollkommnung der intellectualen Kraft und Natur des niederen Engels durch den höheren verstehen [1]).

3. Was den Willen betrifft, so kann kein Engel den Willen eines anderen Engels, überhaupt eines erschaffenen Geistes, unmittelbar und innerlich bewegen, weder als letztes Ziel (ex parte objecti), noch als bewirkende Ursache (ex parte potentiae): denn, wie wir wissen [2]) und in der Gnadenlehre noch näher sehen werden, ist dieses das ausschließliche Vorrecht Gottes, der allein als das unendliche Gut das nothwendige Endziel aller Dinge, und der allein, als der Schöpfer des Willens und die erste Ursache seiner Freiheit, im Stande ist, jeden erschaffenen Willen, ohne Aufhebung seiner Freiheit, nach seinem Wohlgefallen innerlich umzuwandeln und zu freier Selbstbestimmung zu bewegen. Es kann daher ein erschaffener Geist auf den Willen eines anderen erschaffenen Geistes nur indirect oder moralisch einwirken durch Belehrung und Ueberredung, d. h. dadurch, daß er seinem Intellecte Beweggründe, sich so oder anders selbst zu bestimmen, vorführt [3]).

---

1) *Gotti*, l. c. dub. 1, §. 2.

2) Vgl. oben §. 273, V, S. 310 f. §. 274, VII. S. 337 ff.

3) Theologisch beweist dieses Thomas einfach aus der stets und allgemein anerkannten katholischen Glaubenslehre, daß Gott allein die erste Ursache aller geschöpflichen Gerechtigkeit ist. Ejus est immutare voluntatem cujus est justificare, cum justitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est, qui justificat. Ergo unus Angelus non potest mutare voluntatem alterius. Rationell begründet er dieses in folgender Weise: Sicut supra dictum est, q. praec. a. 4, voluntas immutatur dupliciter: uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte ipsius potentiae. Ex parte quidem objecti movet voluntatem et ipsum bonum, quod est voluntatis objectum, sicut appetibile movet appetitum, et ille qui demonstrat objectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed sicut supra dictum est, loc. cit., alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem nisi bonum universale, quod est Deus; et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videtur a beatis . . . Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem neque ut objectum, neque ut ostendens objectum; sed inclinat eam ut amabile quoddam, et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem; et per hoc inclinare potest ad amorem creaturae, vel Dei, per modum suadentis. Ex parte vero ipsius potentiae voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest qui virtutem volendi creaturae contulit, sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturae, quia ipse solus est auctor intellectualis naturae. Unde Angelus voluntatem alterius movere non potest. *S. Th.* 1, q. 106, a. 2.

Wenn daher gesagt wird, daß die höheren Engel die niederen reinigen und vervollkommenen, so ist dieses nimmermehr von jener inneren Reinigung von der Sünde und jener unmittelbaren Vervollkommenung des Willens zu verstehen, wie Gott sie in der Rechtfertigung bewirkt, sondern lediglich von der Erleuchtung des Intellectes durch Belehrung und der dadurch bewirkten mittelbaren Einwirkung auf den Willen[1]).

4. Hier erhebt sich noch die Frage, ob der Engel einen anderen Engel — und dasselbe gilt von einer abgeschiedenen Menschenseele — äußerlich zwingen, in concreto ihn localiter bewegen kann[2]). Es ist also hier nicht die Frage, ob ein Engel den anderen moralisch, durch Gebot, Mahnung, dazu bestimmen kann, daß er sich selbst bewege. Ebenso wenig kann es eine Frage sein, daß Gott die Engel, und zwar ohne Wunder, localiter bewegen kann, da er allmächtig und alle Geschöpfe auch in der Naturordnung absolut von ihm abhängig sind. Endlich ist es unbestritten, daß einestheils die heiligen Engel nach Gottes Willen und in seiner Kraft über die Dämonen Gewalt haben und sie wider deren Willen zur localen Entfernung von einem Orte oder zum Bleiben an demselben zwingen können, wie dieses auch die heilige Schrift zu erkennen gibt[3]). Auch

1) Secundum modum illuminationis est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat immutando intellectum, et voluntatem, purgat a defectibus intellectus et voluntatis, et perficit in finem intellectus et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est art. praec.; ideo etiam purgatio Angeli intelligitur a defectu intellectus, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius, c. 6, eccl. Hier. part. 3, int. med. et fin., quod *in coelesti hierarchia purgatio est in subjectis essentiis, tanquam ignotorum illuminatio in perfectiorem scientiam inducens;* sicut si dicamus visum corporalem purgari, in quantum removentur tenebrae; illuminari vero, in quantum perfunditur lumine; perfici vero, secundum quod perducitur ad cognitionem colorati. *S. Th.* 1, q. 106, a. 2, ad 1.

2) Denn daß keine andere Veränderung, als nur eine lokale, von dem Engel an einem anderen bewirkt werden kann, darin sind alle Theologen einig und folgt dies aus der Natur des reinen Geistes, welche natürliche Veränderungen der Substanz und natürlicher Eigenschaften ausschließt. Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 4, c. 28, nr. 1.

3) Die prägnanteste Stelle ist *Tob.* 8, 3: Tunc Raphael Angelus apprehendit daemonium, et religavit illud in deserto superioris Aegypti. Minder beweisend ist der Kampf Lucifers und sein Sturz aus dem Himmel in den Abgrund, *Apoc.* 12, 7 ff., da dieser Sturz auf Gotteskraft zurückgeführt werden kann und der Kampf zwischen den guten und bösen Engeln nicht nothwendig eine locale Bewegung einschließt. Vgl. auch oben S. 546, Note 1.

darin stimmen die Theologen überein, daß unter den heiligen Engeln von einem gegenseitigen äußeren Zwange nicht die Rede sein kann, da sie stets bereit sind, in Allem den Willen Gottes vollkommen zu erfüllen. Wenn daher bezüglich solcher Dinge, in welchen ihnen dieser Wille noch nicht bekannt war, von einem Streite und Widerstand zwischen heiligen Engeln die Rede ist, so kann solcher sich nur durch geistige Waffen und durch Gebet, nicht mittelst äußerer Gewalt vollzogen haben[1]). Wohl aber ist ein äußerer Zwang, den gute Engel gegen Dämonen, und stärkere Dämonen gegen schwächere üben, nach den Andeutungen der Offenbarung[2]) und der Lehre der Theologen[3]) anzunehmen. Ob solcher aber als eine moralische

1) Hierher gehört *Dan.* 10, 13 das Wort Gabriel's: Princeps autem regni Persarum restitit mihi etc. Cf. Vers 20. Die Weise dieses Kampfes erklären Väter und Exegeten in verschiedener Weise. Maldonat nimmt an, daß beide Engel nach verschiedener Richtung hin auf den Perserkönig einwirkten; Cornelius a Lapide neigt sich mehr der Meinung zu, daß beide Engel vor Gott im Gebete mit einander kämpften. Vgl. *Corn. a Lap.* i. h. l.

2) S. oben S. 687, Note 3.

3) Daß die bösen den guten Engeln unterworfen sind, ist einmüthige Lehre der Väter (Spiritus vitae desertor atque peccator regitur per spiritum vitae rationalem, pium et justum. *Aug.* De Trin. l. 3, c. 4, nr. 9. Potestates sunt Angeli quorum ditioni potestates adversae subjectae sunt. Cf. oben S. 573, Note 1). Die Theologen lehren einstimmig, daß alle heiligen Engel, auch die der niedrigsten Ordnungen, vermöge der Gnade und Glorie über den, auch aus den höchsten Ordnungen gefallenen Engel stehen. *S. Th.* 1, q. 109, a. 4 antwortet Thomas auf die Frage: Utrum boni Angeli habeant praelationem super malos: Totus ordo praelationis primo et originaliter est in Deo, et participatur a creaturis secundum quod Deo magis appropinquant. Illae enim creaturae super alias influentiam habent, quae sunt perfectiores, et Deo propinquiores. Maxima autem perfectio, et per quam maxime Deo appropinquatur, est creaturarum fruentium Deo, sicut sunt sancti Angeli, qua perfectione daemones privantur; et ideo boni Angeli super malos praelationem habent, et hi per eos reguntur. Auf den Einwand, daß die Ordnungen der Engel in ihrer Natur begründet seien, die den Dämonen verblieb, antwortet Thomas: Angelus, qui est inferior ordine naturae, praeest daemonibus, quamvis superioribus ordine naturae; quia virtus divinae justitiae, cui inhaerent boni Angeli, potior est quam virtus naturalis Angelorum. Unde et apud homines *spiritualis judicat omnia*, ut dicitur 1 Cor. 11, 15, et Philosophus dicit in l. 3 Eth. c. 4, *quod virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum.* Hieraus geht hervor, daß Thomas die unbedingte Uebermacht der guten über die bösen Engel nicht in der natürlichen Kraft, sondern in der übernatürlichen (resp. für den status naturae purae natürlich sittlichen) Ordnung begründet findet. Dasselbe gilt aber nicht von dem Verhältniß der Dämonen unter einander, da dieselben nicht nur aller übernatürlichen Gaben beraubt, sondern auch unter ihnen keine

oder eine physische Nöthigung anzusehen, könnte bezüglich des Verhältnisses der guten zu den bösen Engeln gefragt werden[1]). Vasquez meint, es stehe mit der Natur des reinen Geistes in Widerspruch, daß er durch äußere Gewalt bewegt werden könne, und es beruhten die deßfallsigen Vorstellungen auf einer Uebertragung körperlicher Eigenschaften auf den reinen Geist[2]). Demgegenüber lehren Suarez[3]) und andere neuere Theologen, daß ein locales Bewegtwerden durch fremde Gewalt keineswegs mit der Natur des erschaffenen reinen Geistes in Widerspruch stehe; nur müßten sinnliche Vorstellungen fern gehalten werden. Wenn Gott, wie Niemand leugne, die Engel wider ihren Willen örtlich bewegen könne, so stehe solches Bewegtwerden offenbar nicht mit der Natur des Engels in Widerspruch. Auch überschreite die Kraft, andere Engel zu bewegen, weder die Gränze der Endlichkeit, noch der rein natürlichen Ordnung[4]). Wenn, wie gleichfalls unbestritten, der reine Geist Körper bewegen könne, weßhalb nicht auch ihm gleichartige Geister, wenn sie schwächer sind, als er[5])? Wenn der reine Geist durch Application seiner Kraft an einem Orte gegenwärtig ist, warum sollte er nicht durch

---

sittliche und rechtliche Ordnung besteht, kraft welcher die höheren über die niederen eine rechtmäßige Autorität besäßen. Cf. *S. Th.* 1, q. 109, a. 2. Es bleibt daher den von Natur Stärkeren nur die Ueberlegenheit der List und Gewalt. Daher stützen auch die Theologen ihr Argument dafür, daß der stärkere Geist den schwächeren zwangsweise bewegen könne, vorzugsweise auf die Macht der Dämonen über einander. Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 4, c. 28, nr. 7.

1) Vgl. die vorhergehende Note. Ueber *Tob.* 8, 3 sagt Cornelius a Lapide: Raphael ligavit Asmodaeum in deserto per decretum et potestatem divinam, eum detinendo in deserto, ut se loco movere et inde egredi non posset. Hoc fieri potest tribus modis. *Primo*, jubendo ex parte Dei ne se moveret, ac si secus faceret minando ei acres poenas . . . Sic lex ligat hominem . . *Secundo*, imprimendo daemoni qualitatem aliquam detentivam, v. g. impetum et vim permanentem, quae eum in loco detineat. Sic enim vis fortis debilem brachiis suis detinet, et certo loco affigit. Cur idem facere nequeat Angelus diabolo? *Tertio* et efficacissime orando Deum, ut subtrahat daemoni concursum suum, qui necessarius est ad motum localem, ut egredi posset. Sic daemones ligati sunt in inferno, ut egredi nequeant.

2) *Vasquez* disp. 194. c. 3, §. ult. Cf. *Suarez*, De Ang. lib. 4, c. 28, nr. 2.

3) Semper in hac sententia fui, quod possit unus Angelus movere alium, etiam efficaciter compellendo illum, nisi ille sit fortior ad resistendum, et velit resistere. Et ita scripsi in Metaphys. disp. 35, c. 6, nr. 28, et eandem sententiam secuti sunt aliqui moderni, praesertim Pesantius . . . Cumelius . . . Major. L. c. nr. 3.

4) *Suarez* l. c. nr. 4—6.

5) Vgl. *Suarez* l. c. nr. 3.

die stärkere Kraft eines anderen Engels daraus verdrängt werden können[1])?

III. Daß die Engel auch die natürliche Fähigkeit besitzen, auf die körperlichen Dinge einzuwirken, ist unbestritten und ergibt sich sowohl aus der Offenbarung[2]), als aus der Natur der Sache. Weit entfernt, daß es unmöglich sei, daß die Materie durch den Geist bewegt werde, kann alle Bewegung der aus sich selbst bewegungslosen Materie nur in dem Geist, der das Princip seiner Thätigkeit in sich selbst trägt, ihren letzten Grund haben. Freilich bedarf es hiezu nicht, wie die Alten meinten, endlicher Geister, welche die Himmel und durch sie die niedere Welt bewegen, sondern nur Gottes, des Schöpfers und ersten Bewegers aller Dinge[3]). Aber das

1) Vgl. oben S. 614 ff. Insbes. S. 615, Note 2 u. 3.

2) Alles, was die Offenbarung von dem Verkehre der Engel mit den Menschen und von dem Schutze lehrt, den sie als Diener der göttlichen Vorsehung ihm angedeihen lassen, setzt — da der Mensch aus Leib und Seele besteht und die körperlichen Dinge zu seinem Dienste bestimmt sind, der Schutz der Engel aber auf den ganzen Menschen und das gesammte menschliche Leben sich bezieht — das Vermögen der Engel, auch auf das Körperliche einzuwirken, nothwendig voraus. Demgemäß erzählt auch die heilige Schrift in einer, jede nur sinnbildliche Deutung ausschließenden Weise, daß Engel den Menschen auch leibliche Hilfe gewährt und Körper bewegt, z. B. den Loth aus Sodoma, den Petrus aus dem Kerker geführt, den Habakuk zu Daniel getragen, den Stein vom Grabe Christi gewälzt haben. Wollte man sagen, daß sie solches in einem angenommenen Leibe gethan, so ist zu erwidern, daß die Annahme eines Erscheinungsleibes, wie nicht minder die bloße Bewirkung von Sinnesempfindungen in dem Menschen, die Möglichkeit der Einwirkung auf Körperliches in dem Engel voraussetzt. Wollte man aber sagen, alles dieses sei durch Gott und nur scheinbar durch den Engel bewirkt worden, so ist dieses mit dem einfachen Wortlaut und der Wahrhaftigkeit der heiligen Schrift unvereinbar und entzieht dem providentiellen Dienste der Engel die vernünftige Grundlage, wenn nicht gar solche Auffassung die Engel selbst in bloße göttliche Wirksamkeiten und Manifestationen auflöst, Vgl. oben §. 282, II, insbes. S. 506—508. Dasselbe beweist die klar in der heiligen Schrift ausgesprochene Wirksamkeit der Dämonen auf das Körperliche; man denke nur an die Schlange im Paradiese, an die Plagen Job's, die Tödtung der Freier im Buche Tobias, an die Besessenen des Evangeliums.

3) Ueber die deßfallsigen Meinungen des Aristoteles, Plato und der Araber, insbesondere des Avicenna, vgl. *S. Th.* 1, q. 110, a. 1, ad 1—3. Thomas a. a. O. widerlegt theils diese philosophischen Meinungen, theils benutzt er sie, um die vielfach bei den Vätern vorkommende, in der Lehre von den Schutzengeln zu betrachtende Meinung zu stützen, daß die Vorsehung auch die Naturdinge und ihre Arten und Reiche durch Engel, insbesondere aus dem Chor der Virtutes (ad ordinem Virtutum, sagt Thomas l. c. ad 3, pertinere videntur omnes Angeli qui habent praesidentiam super res pure corporeas; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt) administrire. Wenn man aber die Auseinan-

ergibt sich doch aus dem Gesagten mit Evidenz, daß über die Materie herrschen und deßhalb sie bewegen zu können, dem Wesen des Geistes nicht widerspricht, vielmehr im höchsten Grade angemessen ist; wenn uns Menschen auch die Art und Weise, wie der Geist, ja unser eigener Geist auf die Materie einwirkt, verborgen bleibt und wir diesen Einfluß, wie alles Geistige überhaupt, nur mittelst sinnlicher Phantasmen denken und nach körperlicher Analogie uns vorstellen können. Nur das ist klar, daß der Geist nicht in körperlicher Weise, also namentlich nicht in Weise eines quantitativ ausgedehnten Wesens, sondern nur durch Einwirkung seiner Kraft (per contactum virtutis) die Körper bewegen kann. Ueberdies ist es evidente Thatsache, daß unser freier Wille unseren Leib beherrscht. Wenn ihrerseits auch die Seele an ihren Leib gebunden ist und nur mittelst leiblicher Organe auf andere Körper wirken kann, so liegt darin offenbar kein Grund, die Möglichkeit zu leugnen, daß ein reiner Geist auf Materielles wirke; vielmehr muß umgekehrt die Vernunft schließen, daß, wenn schon der an den Leib gebundene und schwächere Menschengeist in solchem Maße, wie die Erfahrung lehrt, Herrschaft über die Materie besitzt, die Herrschaft der stärkeren, von den Banden der Materie freien reinen Geister von Natur eine vollkommenere und umfassendere sein müsse, als die der menschlichen Seele[1]).

Wenn wir aber dieses bejahen, so müssen wir auf der anderen

---

versetzung desselben in corpore articuli näher betrachtet, so scheint daraus klar hervorzugehen, daß Thomas jene Ansicht nur als einen Congruenzgrund für die praesidentia Angelorum super inferiora corpora benutzt, keineswegs aber lehrt, daß die Bewegung der Körper nur durch Geister geschehen könne, nicht aber auf Grund der ersten göttlichen Bewegung durch materielle Kräfte und Ursachen. Wohl aber spricht der von ihm angeführte allgemeine Grund für die Möglichkeit der Einwirkung des erschaffenen Geistes auf materielle Dinge. Die betreffenden Worte des corp. art. lauten: Tam in rebus humanis, quam in rebus naturalibus hoc communiter invenitur quod potestas particularis gubernatur et regitur a potestate universali . . . Et in Angelis etiam est dictum, q. 55, a. 3, et q. 108, a. 1, quod superiores Angeli qui praesunt inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem quod virtus cujuslibet corporis est magis particularis quam virtus spiritualis substantiae; nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hic et nunc; formae autem immateriales sunt absolutae et intelligibiles. Et ideo, sicut inferiores Angeli, qui habent formas minus universales, reguntur per superiores; ita omnia corporalia reguntur per Angelos. Et hoc non solum a sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis qui incorporeas substantias posuerunt.

1) Cf. *Palmieri*, Pneumatol. Thes. 2.

Seite, wie bereits früher gelegentlich [1]) angedeutet wurde, den Engeln alle die Gränzen jeglicher erschaffenen Kraft überschreitenden, dem Schöpfer allein vorbehaltenen Wirkungen absprechen. So wenig als die Materie, können sie deren Wesensformen in's Dasein rufen [2]), wie sie auch sich selbst nicht zur Wesensform eines materiellen Wesens machen und dasselbe innerlich gestalten und beleben können [3]). Es kann daher der Engel weder körperliche Substanzen in's Dasein rufen, noch dieselben in ihren natürlichen Eigenschaften und Kräften verwandeln [4]), sondern sie nur localiter bewegen [5]) und so deren natürliche Kräfte nach den Gesetzen der Natur zur Hervorbringung natürlicher Wirkungen benutzen [6]).

IV. Nach dem Bisherigen läßt sich die Frage, wie der Engel aus natürlicher Kraft auf den Menschen [7]) einzuwirken vermöge, leichter beantworten.

Vor allem ist klar, daß alle Gott allein möglichen Einwirkungen auf den erschaffenen Geist, wie bezüglich eines anderen Engels, auch bezüglich der menschlichen Seele über die natürliche Kraft eines jeden Engels erhaben sind. Insbesondere versteht es sich also von selbst,

---

1) Nämlich bezüglich des Erscheinungsleibes.

2) Sic igitur omnis informatio materiae vel est a Deo immediate, vel ab aliquo agente corporali, non autem immediate ab Angelo. *S. Th.* 1, q. 110, a. 2, c. i. f.

3) Vgl. oben S. 593—596.

4) Hierin stimmen nicht nur Väter (vgl. z. B. *Augustin.*, De Trin. l. 3, c. 7 & 8, wo er zeigt, daß die Dämonen nur durch Benutzung natürlicher Kräfte den Job beschädigen oder die Scheinwunder der Aegyptischen Magier wirken konnten. Vgl. oben S. 83, Note) und Theologen (vgl. z. B. *Suarez*, De Angel. l. 4, c. 25 & 26 et ibi citati) überein; sondern das ist auch von der Kirche implicite in allen Lehrausspruchen erklärt, welche Gott allein Schöpfermacht zuschreiben (vgl. oben §. 262, bes. S. 84, Note 2), insbes. Ep. dogm. *Leonis M.* ad Turrib., wo c. 8 die priscillianistische Behauptung verworfen wird: Plasmationem humanorum corporum diaboli esse figmentum, et semina conceptionum opera daemonum in mulierum uteris figurari, was d. Braccarense I. c. 12 wiederholt. Dieses Concil erklärt can. 8: Si quis credit quod aliquantas in mundo diabolus creaturas fecerit, et tonitrua, et fulgura, et tempestates, et siccitates diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dicit, anathema sit.

5) *S. Th.* 1, q. 110, a. 3.

6) Daher kann kein Engel ein eigentliches Wunder wirken, wie wir Bd. 1, §. 41 gesehen haben. Vgl. *S. Th.* 1, q. 110, a. 4. — Bd. 1, S. 347, Note 1 (2. Aufl. S. 333, Note 2.)

7) Wir reden hier nur von dem Menschen in statu viae. Wie es mit der vom Leib geschiedenen Seele, sowie mit den Seligen nach der Auferstehung sich verhalte, davon wird in der Eschatologie die Rede sein.

daß kein guter und böser Engel, weil überhaupt kein erschaffener Geist, den Willen des Menschen unmittelbar von Innen bewegen, ändern und bestimmen, oder denselben mit einem höheren Vermögen ausrüsten kann, wie dieses Gott allein durch seine Gnade vermag, sondern daß er nur von Außen, also, wie man es auch ausdrückt, nur moralisch, nicht physisch, auf ihn einwirken kann. Hiebei ist zwischen Mensch und Engel der selbstverständliche Unterschied, daß der Engel auf einen anderen reinen Geist nur mittelst des Intellectes, also durch Belehrung und Ueberredung, auf den Menschen aber nicht nur auf diese Weise, sondern auch durch Einwirkung auf das sinnliche Begehren, also durch Erregung derartiger guter oder böser Affecte einwirken kann[1]).

Nun fragt es sich, ob und wie die Engel aus ihrer natürlichen Kraft den Menschen erleuchten, zu ihm sprechen, auf seine Phantasie und Sinne zu wirken vermögen. Da die Erleuchtung nichts anderes als eine autoritative Belehrung über Wahrheiten in Hinordnung zu Gott ist, und da nach Schrift und Ueberlieferung die heiligen Engel den Menschen solche Belehrungen ertheilen können und laut der heiligen Geschichte[2]) ertheilt haben, so lehren die Väter[3]) und Theologen einmüthig, daß, sowie die höheren Engel die niederen, so alle heiligen

---

1) Voluntas potest immutari dupliciter: uno modo ab interiori; et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo, qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem. Alio modo movetur voluntas ab exteriori, et hoc in Angelo est uno modo tantum, scilicet a bono apprehenso per intellectum: unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; Angelus autem et homo per modum suadentis, ut supra dictum est quaest. 106, art. 2. — Sed praeter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentia, vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam Angeli, in quantum possunt concitare hujusmodi passiones, possunt voluntatem movere, non tamen ex necessitate, quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni. *S. Th.* 1, q. 111, a. 2. Cf. *Suarez*, De Ang. l. 6, c. 16, nr. 26 sq.

2) Man denke an die von Engeln den Propheten Daniel (*Dan.* c. 8 & 9) und Zacharias (*Zach.* c. 1) und im neuen Testamente Zacharias, Maria, Joseph, den Frauen am Grabe gewordenen Mittheilungen, sowie an zahlreiche Stellen der Apokalypse.

3) Stellen bei *Suarez*, De Ang. l. 6, c. 16, nr. 3.

Engel die Menschen nach der Ordnung der göttlichen Providenz durch solche Belehrungen erleuchten können[1]).

In wie weit sie dieses durch Gottes Gnade in übernatürlicher Weise thun können, berührt uns hier nicht, wo wir nur von der natürlichen Fähigkeit des Engels handeln, solche Belehrungen zu ertheilen und zu diesem Zwecke zu den Menschen zu sprechen. Was von dem natürlichen Vermögen der guten Engel, den Menschen sich mitzutheilen, im Allgemeinen gilt, gilt selbstverständlich auch von den gefallenen Engeln; nur daß deren Mittheilungen, selbst wenn sie auch höhere Wahrheiten zum Gegenstande haben, nicht als Erleuchtungen bezeichnet werden können, da ihnen die auf Gott und die Wahrheit gerichtete Absicht fehlt[2]).

Selbstverständlich können die Mittheilungen der Engel an die Menschen nicht in der oben betrachteten rein geistigen Weise, wie die Engel zu einander reden, sondern nur in einer der Natur des Menschen entsprechenden Weise sich vollziehen: denn der menschliche Intellect kann in seinem dermaligen Zustande nicht in Weise des reinen Geistes erkennen, wohl aber kann sich der Engel in seinen Mittheilungen der Erkenntnißweise des Menschen anbequemen[3]); wie überhaupt das Höhere die Vollkommenheit des Niederen in sich trägt, nicht aber umgekehrt. Nun kann aber der Mensch das Intellectuale nur aus dem Sinnlichen und vermittelst sinnlicher Bilder erkennen. Daher kann der Engel dem Menschen seine Gedanken nicht dadurch mittheilen, daß er sie unmittelbar dem menschlichen Geiste manifestirt, oder daß er, wie Einige meinten, ihm species intelligibiles einprägt, sondern nur dadurch, daß er sie irgend wie in Sinnenbilder kleidet und sie so dem menschlichen Intellecte vorlegt[4]).

Solches bietet bei äußeren, sinnlich wahrnehmbaren (sichtbaren im weiteren Sinne) Manifestationen der Engel keine Schwierigkeit; mag nun der Engel in sichtbarer Gestalt erscheinen, oder in hörbaren Worten zum Menschen reden, oder durch symbolische sichtbare Zeichen sich verständlich machen.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie der Engel inner-

---

1) Cum divinae providentiae ordo habet, ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra dictum est, act. 1 quaest. praec., sicut inferiores Angeli illuminantur per superiores; ita homines, qui sunt Angelis inferiores, per eos illuminantur. *S. Th.* 1, q. 111, a. 1.

2) Es gilt hier das oben S. 680 ff. Gesagte.

3) In gleicher Weise kann ja auch der höhere Engel seine Gedanken nicht in den ihm eigenen universaleren Ideen, sondern nur in den intelligibelen Species des niederen Engels, zu dem er redet, letzterem mittheilen.

4) Vgl. *Suarez*, l. c. nr. 5 & 6.

lich den Menschen erleuchte, innerlich zu ihm rede; daher auch hierüber verschiedene Meinungen aufgestellt wurden[1]). Da der Mensch nicht auf rein geistige Weise erkennt, so bedarf es auch hier sinnlicher Phantasmen, und es fragt sich nur, wie der Engel im Menschen solche Phantasmen, aus welchen der menschliche Intellect die entsprechenden Erkenntnisse zu schöpfen vermag, hervorrufe und hervorrufen könne. Aus den triftigsten Gründen sind nicht nur Thomas[2]) und die Thomisten, sondern fast alle Theologen[3]) der Ansicht, daß solches nur dadurch möglich sei, daß durch eine Einwirkung des Engels auf den leiblichen Organismus in der Phantasie des betreffenden Menschen bereits vorhandene und schlummernde Sinnenbilder geweckt und zum Zwecke der fraglichen Manifestation geordnet und gestaltet werden[4]) — eine Einwirkung,

1) Vgl. *Suarez*, l. c. nr. 7—9.

2) Angelus tam bonus quam malus virtute naturae suae potest movere imaginationem hominis. (Daß dem so sei, hatte Thomas zuvor aus der Joseph im Traume zu Theil gewordenen Engelerscheinung, *Matth.* 1, 20; 2, 13 bewiesen.) Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra, q. praec. a. 3, quod natura corporalis obedit Angelo ad motum localem. Illa ergo quae ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali Angelorum. Manifestum est autem quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum. Unde Aristoteles in lib. de Som. & Vig., vel. lib. de Insom., qui illi annectitur c. 3 & 6, assignans causam apparitionis somniorum dicit, quod cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, id est impressiones relictae ex sensibilium motionibus, quae in spiritibus sensualibus conservantur et movent principium sensitivum, ita quod fit quaedam apparitio, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod hujusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant, sicut patet in phreneticis, et in aliis hujusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntarie imaginatur quod prius senserat, ita etiam hoc potest fieri virtute Angeli boni, vel mali, quandoque quidem cum alienatione a corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione. *S. Th.* 1, q. 111, a. 3. Ebenso *De Veritate* q. 11, a. 3 und besonders bezüglich der Dämonen *de Malo* q. 16, a. 11. Die nähere Art und Weise, wie die alte, oder wie die neuere Psychologie und Naturwissenschaft sich die körperlichen Ursachen dieser Erscheinungen zu erklären sucht, ist für die Sache selbst irrelevant. Die Thatsache selbst, daß durch körperliche Veränderungen Phantasiebilder im wachen wie im schlafenden Zustande entstehen können, unterliegt keinem Zweifel.

3) Vgl. *Suarez*, l. c. nr. 10 sq.

4) Denn solche Phantasmen ganz neu zu produciren, ist für den Engel ebenso unmöglich, als die Producirung von species intelligibiles im Geiste des Menschen. Cf. *De Malo* l. c. und *Suarez* l. c.

welche die natürliche Erkenntniß des Engels von dem Menschenwesen und seine Wirkungskraft bezüglich der körperlichen Dinge nicht übersteigt, daher solche auch in der Macht der gefallenen Engel liegt. Wie solches geschieht, ist uns freilich verborgen; aber wir wissen auch nicht, wie solches durch äußerliche materielle Einflüsse oder durch willkürliche Bewegungen der eigenen Seele bewirkt werde. Wie auf die Imagination, so kann der Engel auch auf die äußeren Sinne sowohl durch von ihm bewegte äußere Gegenstände, als durch innere Veränderungen der Organe wirken[1]; das bedarf nach dem Bisherigen keiner weiteren Erklärung.

§. 289.

Urstand und Prüfung, Verdienst und Beseligung, Sünde und Verwerfung der Engel[2].

Alle Engel ohne Ausnahme sind nicht nur ganz gut aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen, sondern auch von Gott aus reiner Gnade zum übernatürlichen Ziele der seligen Anschauung bestimmt und zur Erlangung derselben mit der heiligmachenden und actuellen Gnade ausgerüstet.

In diesem ihrem Urstande besassen zwar die Engel ein hohes natürliches und übernatürliches Wohlsein, noch nicht aber die vollendete Seligkeit, welche sie in diesem ihrem *status viae* durch Bestehung einer Prüfung verdienen sollten.

Diese Prüfung hat ein großer Theil der Engel mit der Gnade Gottes bestanden und dadurch den Lohn der Anschauung Gottes und der vollendeten Seligkeit verdient, in deren unverlierbaren und ewigen Besitz diese guten

1) Potest enim Angelus opponere exterius sensui sensibile aliquod vel a natura formatum, vel aliquod de novo formando, sicut facit dum corpus assumit . . . Similiter etiam potest interius commovere spiritus et humores; ut supra dictum est, art. praec., ex quibus sensus diversimodi immutentur. *S. Th.* 1, q. 111, a. 4. Als Beispiel solcher Einwirkung auf die äußeren Sinne führt Thomas die Blendung der Sodomiten *Gen.* 19, 11 und der Syrer *4 Reg.* 6, 18 sq. als durch Engel geschehen an; aus dem Texte geht freilich nicht hervor, ob solches durch natürliche Kraft der Engel, oder durch ein Wunder Gottes geschehen ist.

2) *S. Th.* 1, q. 62—64. *Suarez*, De Ang. l. 5 & 7. *Petavius*, De Ang. l. 1, c. 14 & l. 3. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 181, 193 u. 194. *Palmieri*, De Deo creante et elevante, Thes. 58—60. *Mazzella*, De Deo creante Disput. 2, art. 8.

Engel sofort eintraten. Ein anderer Theil der Engel hat die Prüfung nicht bestanden, sondern lediglich aus eigener, von Gott nur zugelassener Schuld wider Gott sich entschieden und sofort die gerechte Strafe ewiger Verwerfung empfangen.

Die von der Kirche nicht entschiedenen specielleren Fragen über die ursprüngliche Vertheilung der Gnade an die Engel, den Moment ihrer Verleihung, die Gaben und die Dauer des Urstandes, die Beschaffenheit der Prüfung und der Sünde der Engel werden wir unten an den betreffenden Stellen besprechen.

I. Die Wahrheit, daß alle reinen Geister, auch jene, welche von Gott abfielen und dadurch Dämonen wurden, ursprünglich, weil von Gott erschaffen, nicht nur ihrer Substanz, sondern auch allen ihren natürlichen Eigenschaften und Neigungen nach gut, Ebenbilder Gottes, des unendlich Guten, und zu ihm als ihrem naturnothwendigen Endziel hingeordnet waren[1]), bedarf nach dem in der Lehre von der Schöpfung im Allgemeinen[2]) und der Engel insbesondere[3]) Gesagten keiner Erklärung und keines Beweises mehr.

Deßgleichen haben wir bereits genügend gesehen, daß Gott alle seine vernünftigen Geschöpfe, die Engel sowohl als die Menschen, nicht nur zu einer natürlichen, sondern zur übernatürlichen Seligkeit der Anschauung Gottes bestimmte; daß diese Bestimmung aber der erschaffenen Natur nicht geschuldet, sondern schlechthin übernatürliche Gnade ist; daß daher Gott ihnen diese übernatürliche Bestimmung auch hätte versagen und sie bei ihrem rein natürlichen Ziele und ihrer rein natürlichen Güte, oder in statu naturae purae, hätte belassen können[4]).

Auch das haben wir bereits gesehen, daß Gott zwar alle vernünftigen Geschöpfe, Engel und Menschen, zum übernatürlichen Ziele der seligen Anschauung berufen, aber sie nicht von vornherein in den Besitz derselben gesetzt, vielmehr gewollt hat, daß sie diesen Besitz durch freie Mitwirkung mit seiner Gnade sich verdienen sollten und daß daher für alle vernünftigen Geschöpfe der Anschauung

1) Manifestum est . . . quod quaelibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est objectum voluntatis. Unde cum daemones sint substantiae intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcunque malum, et ideo non possunt esse naturaliter mali. *S. Th.* 1, q. 63, a. 4.

2) Vgl. beſ. oben §. 267.

3) Vgl. oben §. 282, V.

4) S. oben §. 279, X.

Gottes als dem status termini ein *status viae*, wenigstens der Ordnung nach, vorhergeht[1]).

Es steht daher fest, und sind auch alle Theologen[2]) darin einig, daß weder die heiligen, noch die gefallenen Engel sich ursprünglich im Stande der Glorie und der seligen Anschauung befanden.

Bezüglich der gefallenen Engel ergibt sich dieses schon aus der allgemein anerkannten und unbestreitbaren Wahrheit, daß der Stand der Glorie jede Sünde gänzlich ausschließt[3]). Von Gott kann sich nur der erschaffene Geist abwenden, der ihn noch nicht schaut. Allerdings ist dieses Argument auf die seligen Engel nur unter der Voraussetzung anwendbar, daß alle Engel ursprünglich bezüglich des status viae einander gleich waren. Unter dieser sicheren Voraussetzung aber beweisen die Theologen, wie Thomas in der angeführten Stelle, aus dem Falle einiger, den status viae aller Engel.

Wenn daher Väter und Theologen in manchen Stellen[4]) den ursprünglichen Zustand der Engel als Seligkeit bezeichnen; wenn sie sagen, die gefallenen Engel seien in diesem Zustande der Seligkeit,

---

1) S. oben §. 280.

2) Vgl. *Suarez*, De Angel. l. 5, c. 2.

3) De ratione beatitudinis est stabilitas sive confirmatio in bono. Sed Angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono; quod casus quorumdam ostendit. Non ergo Angeli in sua creatione fuerunt beati. *S. Th.* 1, q. 62, a. 1. Dieser Grund, der per eminentiam für den Stand der übernatürlichen Glorie gilt, würde auch für den Fall des status naturae purae gelten; auch in ihm würde die vollendete natürliche Seligkeit erst in statu termini eingetreten sein.

4) So sagt z. B. *Gennadius:* Tales creati sunt Angeli, ut, si vellent, in beatitudinis luce persisterent. Si autem vellent, etiam labi potuissent. *De Eccles. dogmat.* c. 62. So sagt Isidor von Sevilla, Etymol. 7, nach dem Sturz der sündigenden Engel seien die treuen in der Beharrlichkeit der ewigen Seligkeit befestigt worden (in perseverantia aeternae beatitudinis solidati), als ob sie nicht diese Seligkeit, sondern nur die Unverlierbarkeit derselben durch ihre Treue erlangt hätten. Aehnlich schreibt Gregor der Große: Angelos sanctos, cadentibus aliis, in sua beatitudine perstitisse, atque hoc accepisse in munere, ut jam cadere omnino non possent. *Hom. 8 in Ezech.* Insofern die heiligmachende Gnade die Glorie in ihrem Keime ist, kann man allerdings sagen, daß die treuen Engel die Seligkeit, die sie, nämlich im Keime, bereits besaßen, bewahrt, die untreuen Engel aber sie verloren haben. Allein die volle Seligkeit in der Anschauung Gottes besaßen sie noch nicht, und insofern besteht der Lohn der Treue nicht lediglich in der Befestigung der bereits besessenen Seligkeit, sondern in deren Vollendung durch den Eintritt der seligen Anschauung; und gerade diese Anschauung ist der nächste Grund der ewigen Befestigung.

welchen die treuen Engel sich bewahrten, nicht verharrt; sie seien aus dem Zustande ihrer Seligkeit in die Verdammniß, aus dem Himmel in die Hölle gestürzt: so lehren sie damit keineswegs, daß die Engel ursprünglich bereits die vollendete Seligkeit der göttlichen Anschauung besessen, daß somit die gefallenen Engel im Stande der visio beata sündigten, daß sie aus dieser Seligkeit und diesem Himmel der seligen Anschauung in die Hölle gestürzt seien. Daß die sündigenden Engel die Seligkeit, in der sie erschaffen gewesen, verschmäht haben, kann daher nur in dem Sinne verstanden werden, daß der ursprüngliche Zustand der Engel vor der Sünde ein Zustand einer gewissen, aber noch unvollkommenen Glückseligkeit war, gerade wie es auch der paradiesische Zustand des Menschen gewesen, und es selbst der Zustand eines jeden Menschen ist, der im Stande der Gnade sich befindet.

Wenn man aber fragt, welcher Art diese unvollkommene und deßhalb verlierbare Glückseligkeit des angelischen Urstandes war, so hängt die Beantwortung dieser Frage von der alsbald zu behandelnden anderen Frage ab, ob sich die Engel von Anfang an im Stande der übernatürlichen heiligmachenden Gnade befanden, oder ob bei ihnen dem Stande der Gnade und Glorie ein Stand der puren Natur zeitlich vorher ging. Nähme man letzteres an, so wäre offenbar auch dieser Stand bloßer Natur ein glücklicher gewesen, und zwar nicht nur deßhalb, weil jede natürliche Güte mit einem entsprechenden natürlichen Glücke oder Wohlsein verbunden ist, sondern auch deßhalb, weil dieser Zustand wegen der natürlichen Vollkommenheit der Engel, insbesondere ihres Erkennens und Wollens, in seiner Art vollendet gewesen wäre. Wenn wir dagegen mit der sententia communis annehmen, daß die Engel im Momente ihrer Erschaffung mit der Natur auch die übernatürliche Gnade empfingen, so ist klar, daß auch die Glückseligkeit ihres status viae nicht eine rein natürliche, sondern eine übernatürliche, die Glückseligkeit des Gnadenstandes, gewesen ist, wie solches auch der Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit des Menschen im Paradiese war und der Stand der wiederhergestellten Gerechtigkeit auf Erden ist. Allein dieses Glück des Gnadenstandes ist unvollkommen und empfängt erst in der Glorie seine Vollendung. Insofern nur der Vollendung der Name Glückseligkeit vorzugsweise zukommt, stellen die Theologen[1]) vielfach die These auf, die Engel seien

1) So stellt z. B. *Magnasco* (tom. 2, tr. 6 De Ang. c. 3, §. 1) die These auf: Angeli creati fuerunt in beatitudine naturali, non supernaturali. Daß er damit das übernatürliche Moment im Urstande nicht ausschließt, geht daraus

in natürlicher, nicht aber in übernatürlicher Seligkeit erschaffen, indem sie bemerken, daß die Engel wohl der Natur, nicht aber der Uebernatur nach von vornherein vollendet gewesen seien. Dadurch leugnen sie nicht, daß die Engel vom ersten Momente ihres Daseins an in statu gratiae und somit auch der mit der Gnade verbundenen übernatürlichen Freude theilhaftig waren; aber sie nennen diese Freude nicht Seligkeit, weil ihr die Vollendung und Unverlierbarkeit fehlte.

---

hervor, daß er die delicia Paradisi des Lucifer, von denen *Ezech.* 28, 13 die Rede ist, alsbald daraus erklärt, quod in coelo empyreo nobilissimis tum naturae cum gratiae donis fuerat instructus et donatus. So legt auch Thomas bei Bestimmung der Glückseligkeit das Gewicht auf die Vollendung. Daraus erklärt sich seine Darstellung *S. Th.* 1, q. 62, a. 1: Nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae; et inde est, quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex: una quidem quam potest assequi virtute suae naturae, et haec quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur . . . Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro exspectamus, qua *videbimus Deum sicuti est;* quod quidem est supra cujuslibet intellectus creati naturam, ut supra ostensum est, q. 12, a. 4. Sic igitur dicendum est quod quantum ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute suae naturae potuit, fuit creatus beatus, quia perfectionem hujusmodi Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo; sed statim ei adest propter naturae suae dignitatem, ut supra dictum est q. 58, a. 3 & 4. Sed ultimam beatitudinem, quae facultatem naturae excedit, Angeli non statim in principio suae creationis habuerunt; quia haec beatitudo non est aliquid naturae, sed naturae finis; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere. Diese Darstellung des heil. Thomas ist allerdings in einer doppelten Beziehung nicht erschöpfend. Er bezeichnet mit Recht die volle Seligkeit als den Zustand der Vollendung, welcher jedes Verlangen stillt. Diese Vollendung habe der Engel zwar seiner natürlichen Beschaffenheit nach besessen; aber darüber sei erhaben die übernatürliche Vollendung in der Anschauung Gottes, und diese habe der Engel in statu viae noch nicht besessen. Das ist wahr, aber unvollständig, sowohl bezüglich des möglichen status naturae purae, als bezüglich des wirklichen status naturae elevatae. Denn wenn man nicht die Möglichkeit der Sünde und damit den status viae für den Stand der reinen Natur leugnet (vgl. oben §. 287, IV), so wäre auch in der Prüfungszeit des Standes der reinen Natur die Seligkeit noch nicht vollendet gewesen; und umgekehrt war die noch unvollendete Glückseligkeit des status naturae elevatae im Prüfungsstande der Engel nicht rein natürlich. Nur wenn man meinte, daß alle Engel sich anfänglich in einem Zustande reiner Natur befunden hätten und die Annahme oder Verschmähung der angebotenen Gnade und Glorie in diesem Stande stattgefunden hätte, könnte man die Worte des heil. Thomas adäquat nehmen. Das entspricht aber nicht der Lehre desselben.

II. Wenn es demnach feststeht, daß kein Engel von Anfang an im Stande der Glorie sich befand, so erhebt sich nun die Frage, ob alle Engel ohne Ausnahme, also sowohl die guten vor ihrer definitiven Entscheidung für Gott und ihrer Glorificirung, als die bösen vor ihrer Sünde und Verwerfung, im Stande der heiligmachenden Gnade sich befunden haben[1]). Die Beantwortung dieser Frage hängt mit der zweiten Frage, die hier aufgeworfen wird[2]), zusammen, ob die Engel sofort im Augenblicke ihrer Erschaffung, oder ob sie in einem späteren Moment nach einer vorhergegangenen Vorbereitung die heiligmachende Gnade empfingen[3]). Im letzteren Falle nämlich wäre es denkbar, daß nur die guten Engel, welche der, sie auf den Empfang der ursprünglichen Gerechtigkeit vorbereitenden actuellen Gnade zustimmten, die heiligmachende Gnade und sofort mit ihr die Glorie empfingen; daß dagegen jene Engel,

---

1) *Suarez*, De Ang. l. 5, c. 3.

2) *Suarez*, De Ang. l. 5, c. 4.

3) Der heil. Bonaventura, der mit Petrus Lombardus, Hugo und Richard von St. Victor, und nicht wenigen späteren Theologen (vgl. *Suarez*, l. c. c. 4, nr. 1) für die letztere Meinung sich entscheidet, setzt beide Meinungen mit ihren Hauptgründen In 2, dist. 4, a. 1, q. 2 folgendermaßen auseinander: Fuerunt aliqui dicentes, quod Angeli omnes creati sunt in gratuitis gratum facientibus. Et ratio, quae movit eos, fuit haec ex parte Dei, scilicet perfecta liberalitas: et ex parte creatorum, idoneitas. Quia enim ab instanti creationis erant vasa et receptacula munda, et Deus est promptus suam gratiam impartiri, nisi habeat obstaculum ex parte suscipientis, non dimisit Deus illa ad momentum vacua; sed statim ut condidit, gratia illustravit: et talia debuerunt de manu Dei exire receptacula, ut statim essent prompta in bonum usum. Unde sicut probabiliter conjiciunt aliqui, quod Deus fecerit arbores plenas fructibus, et alia in statu nobilissimo et perfectissimo; sic etiam naturam Angeli ornaverit gratia a sui conditione, quae in primo usu bono sine victoria erat perpetuanda, et in prima deordinatione perpetualiter amittenda. Haec est una positio, et satis videtur consona Sanctorum auctoritatibus, ut patet inspicienti. Fuerunt etiam alii, qui dixerunt Angelos non habuisse gratiam gratum facientem ab instanti creationis, sed post. Et ratio, quae eos movit, est dispositio angelicae naturae, quae fertur in id, quod appetit, sine retardatione. Unde sicut ex conversione ad malum ita profunde conversi sunt, ut non possent redire; sic, imo multo magis, ex conversione ad bonum, sive ex habilitate, ita bono totaliter adhaesissent, si gratiam habuissent, quod nunquam lapsi essent. Unde non videtur aliquo modo probabile, quod Lucifer habuerit gratiam; et si ipse non habuit, cum inter ceteros esset excelsus, a majori arguitur, nec alios habuisse a sui origine. Hanc positionem videtur acceptare Magister: hanc positionem communiter tenent Doctores: et ita huic tamquam probabiliori et communiori concordant.

welche der vorbereitenden Gnade widerstanden und dadurch dem Empfang der heiligmachenden Gnade ein Hinderniß setzten, letzterer niemals theilhaftig wurden, sondern sofort, im Bösen befestigt, der Verwerfung anheimfielen. Letzteres war wirklich die Meinung vieler Theologen. Dieselben leugneten nicht, daß die visio beata schlechthin übernatürlich ist; daß Gott alle, auch die gefallenen Engel, ursprünglich zu diesem übernatürlichen Ziele berufen hat; daß kein Engel dieses Ziel aus natürlicher Kraft, sondern nur durch übernatürliche Gnade erreichen konnte[1]), und daß Gott keinem Engel die hiezu nothwendige Gnade vorenthielt[2]). Aber da sie der Meinung waren, daß dem Empfange der heiligmachenden oder habitualen Gnade bei den Engeln eine Vorbereitung durch actuelle Gnade und übernatürlich gute Acte (actus salutares) vorhergegangen sei, so nahmen sie an, daß der gefallene Theil der Engel bereits in diesem Stadium der Vorbereitung durch Widerstand gegen jene actuellen Gnaden gesündigt habe, daher nie zur habitualen Gnade gelangt, sondern durch diese seine Abwendung von Gott sich im Bösen befestigt und die Strafe der ewigen Verdammniß zugezogen habe. Von den guten Engeln aber nehmen sie an, daß sie der vorbereitenden actuellen Gnade zustimmten, mit voller Entschiedenheit Gott ihrem übernatürlichen Ziele sich zuwendeten, und so die heiligmachende Gnade empfingen, kraft deren sie sofort die Glorie verdienten. Nach dieser Auffassung ist also der, der Eingießung der heiligmachenden Gnade vorangehende Prüfungszustand der Engel keineswegs dem blos möglichen Zustande der puren Natur gleichzusetzen, da ja alle Engel nicht nur zur übernatürlichen Seligkeit berufen, sondern auch mit den zur Vorbereitung auf die ursprüngliche Rechtfertigung nothwendigen actuellen Gnaden begabt waren.

Allein obwohl diese Meinung in dem soeben erklärten Sinne nicht gegen das Dogma verstößt und keinen theologischen Widerspruch enthält, so ist dennoch die entgegengesetzte Meinung, daß alle Engel von vornherein nicht nur actuelle Gnaden der Vorbereitung, sondern die heiligmachende Gnade selbst zugleich mit ihrer Natur im Momente der Schöpfung empfingen, als *sententia communis et certa* vorzuziehen. Dafür sprechen namentlich folgende Gründe:

1. Die Stellen der heiligen Schrift, welche von der Sünde und Strafe der verworfenen Engel reden, beweisen nicht nur den Gnostikern und Manichäern gegenüber, daß die Dämonen ursprünglich Engel

1) *S. Th.* 1, q. 62, a. 2.
2) Vgl. oben §. 278—280.

waren, von Gott erschaffen und ihrer Natur nach gut[1]), sondern sie deuten auch nach der allgemeinen und wohlbegründeten Auslegung der Väter und Theologen sehr deutlich an, daß dieselben im Stande der Gnade Gottes sich befanden und einen hohen Grad übernatürlicher Gottähnlichkeit besaßen. So namentlich das Wort Christi, daß der Teufel nicht in der Wahrheit bestand[2]), daß er wie ein Blitz vom Himmel gestürzt[3]); das Wort des Apostels Judas, daß die sündigenden Engel ihren Principat nicht bewahrten und ihre Wohnung verließen[4]). Auch

1) Diese Grundwahrheit wurde bereits in der Schöpfungslehre nachgewiesen. Vgl. bes. oben §. 259; 260; 267. Unten in der Lehre von den Dämonen werden wir darauf zurückkommen.

2) Vos ex patre diabolo estis, et desideria patris vestri vultis facere. Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν), quia non est veritas in eo. *Joann.* 8, 44. Allerdings sagt diese Stelle, wie *1 Joann.* 3, 8: Qui facit peccatum, ex diabolo est, quoniam ab initio diabolus peccat (ἁμαρτάνει), zunächst nur, daß der Teufel der erste Lügner und Urheber der Sünde war, weil er den Menschen durch Lüge zur Sünde verführte und dadurch in den Tod der Seele und des Leibes stürzte. Insofern sagen diese Stellen über die ursprüngliche Beschaffenheit des Teufels selbst nichts. Mit Unrecht haben sich daher die Manichäer namentlich auf letztere Stelle berufen, um zu beweisen, daß der Teufel von Anfang an, also immer, böse gewesen, in specie nach ihrer Lehre ein von Natur böses Wesen sei. Allerdings enthalten beide Stellen wohl auch einen Hinweis auf die eigene Sünde des gefallenen Engels. Aber schon der Name Sünder zeigt, daß er kein von Natur böses Wesen ist. Und wenn man das ab initio von der Sünde des Engels verstehen wollte, so wäre damit nur gesagt, daß er im Anfang der Welt und bald nach seiner Erschaffung sündigte, nicht aber bewiesen, daß er bereits im ersten Momente seines Daseins von Gott abfiel. Hier interessirt uns zunächst *Joann.* 8, 44 das Wort: in veritate non stetit. Bezieht man dasselbe auf die Sünde des Engels, so ist darin ausgesprochen, daß derselbe ursprünglich in der Wahrheit gewesen, aber nicht in ihr geblieben ist. Nach dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift und des heil. Johannes insbesondere ist aber unter Wahrheit nicht nur die Wahrheit der Erkenntniß, sondern auch des Willens und des Lebens, also die Gerechtigkeit, und zwar nicht nur die natürliche, sondern ganz vorzugsweise die übernatürliche Gerechtigkeit zu verstehen. So haben es auch die Väter aufgefaßt. Chrysostomus, hom. 54 (al. 53) In Joann. nr. 3 erklärt das ἐν ἀληθείᾳ mit den Worten τοῦτ' ἐστιν ἐν τῷ ὀρθῷ βίῳ. Noch vollständiger Leo d. Gr. Serm. 48 (47) Quadrag. 10, 2: Et quia (diabolus) *in veritate non stetit*, totamque suae naturae gloriam, dum superbit amisit, dolet hominem Dei misericordia reparari, et in bona quae ipse perdidit introduci. Vgl. auch Maldonat und Cornelius a Lapide zu *Joh.* 8, 44.

3) *Luc.* 10, 18. Vgl. oben S. 535, Note 5.

4) Angelos vero, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium (μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν, ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον), in judicium magni diei vinculis aeternis sub caligine

die Schilderungen des Isaias und Ezechiel von der Herrlichkeit und dem Falle Babylons, resp. des Königs von Tyrus, werden von Vätern und Theologen nicht ohne Grund vom Falle Lucifers und von der ursprünglichen Heiligkeit und Herrlichkeit desselben gedeutet[1]).

Wenn die bisher angeführten Argumente noch einen Zweifel übrig lassen sollten, so wird derselbe, wie uns scheint, durch die Erwägung aufgehoben, daß nach allen diesen Darstellungen der heiligen Schrift die guten Engel das bewahrten, was die abtrünnigen Engel durch ihre Sünde verloren, also auch letztere verloren, was jene bewahrten; — das kann aber nur die heiligmachende Gnade sein: denn die Glorie kann nimmer verloren werden; wohl aber ist sie die Frucht und Vollendung der von den guten Engeln im Prüfungsstande bewahrten und dadurch auf ewig befestigten und vollendeten Gnade und übernatürlichen Gerechtigkeit.

---

reservavit, *Jud.* 6. Mag man ἀρχή mit Herrschaft, Herrlichkeit oder mit Ursprung übersetzen, mit Recht findet man in ihr, sowie in dem τῖδιον οἰκητήριον mit hoher Wahrscheinlichkeit einen Hinweis auf die justitia originalis der Engel, per hanc enim, sagt *Cornelius a Lapide* i. h. l., constituimur filii Dei, haeredes et principes regni coelestis, adeoque ipsi Angeli erant per eam amici et familiares Dei, ac principes in domo Dei aulaque coelesti. Auch der Ausdruck *2 Petr.* 2, 4, daß Gott der Engel, da sie sündigten, nicht verschonte (ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο), beweist nicht nur, daß die Dämonen, bevor sie sündigten, gute Engel waren, sondern deutet wenigstens einigermaßen an, daß ihr Zustand ein sehr erhabener, wie der der übrigen Engel war.

1) *Is.* 14, 12 sq. Quomodo cecidisti de coelo Lucifer, qui mane oriebaris. „Insofern Babylon das Weltreich, sein König den Hochmuth und das titanenhafte Streben, sich zum Gotte dieser Welt zu machen, repräsentirt, stehen die prophetischen Züge (V. 12—17) in geschichtlichem und sinnverwandtem Zusammenhange mit dem Fürsten dieser Welt, dem gefallenen Engel und seinem Sturz aus der Höhe des Himmels in den Abgrund der Hölle." Loch-Reischl, z. d. St. Auch der Name Lucifer im Vergleich mit *Job* 38, 7, wo die Engel als „Morgensterne" bezeichnet werden, bestärkt diese typische Deutung. Noch klarer tritt *Ez.* 28, 2 sq. diese typische Beziehung hervor, da hier der König von Tyrus ausdrücklich mit dem Cherub im Tempel und wenn mit dem Bilde auch mit dem Original verglichen wird, wodurch die Beziehung zum Falle Lucifers um so näher sich legt. Unter dieser Voraussetzung kann man die Worte: Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, et perfectus decore, in deliciis paradisi Dei fuisti . . . Perfectus in viis tuis a die conditionis tuae etc. auf die ursprüngliche Gnade des Engels beziehen. Vollkommene Schriftbeweise sind das freilich nicht, wohl aber Indicien, welche durch die Aussprüche des neuen Testamentes und die Tradition der Väter bestätigt werden, von denen viele, wie Hieronymus, Gregor d. Gr., Johannes Damascenus, signaculum similitudinis und die übrigen Schilderungen des Propheten von der ursprünglichen hohen und übernatürlichen Gottähnlichkeit des gefallenen Engels verstehen.

Daß aber die Glorie, die selige Anschauung des göttlichen Wesens, auch für die Engel[1]) *secundum substantiam* übernatürlich ist, und *in statu viae* eine specifisch übernatürliche Gnade und Gerechtigkeit zur Voraussetzung hat, wurde oben in der Lehre vom Uebernatürlichen allseitig bewiesen. Wenn daher die seligen Engel Engel des Lichtes[2]), Söhne Gottes[3]), heilige Engel[4]), Heilige[5]), gute Engel[6]), Engel Gottes[7]), des Herrn[8]), Christi[9]) genannt werden, so geht es durchaus nicht an, diese Namen, welche überall in der Schrift von einer specifisch übernatürlichen Kindschaft, Heiligkeit, Güte, Erleuchtung, Gottähnlichkeit gebraucht werden, sei es im Urstande, sei es in der seligen Vollendung derselben, von einer rein natürlichen Vortrefflichkeit der Engel zu verstehen.

2. Daß alle Engel, und zwar von Anfang, vom Momente ihrer Erschaffung an, sich im Stande einer hohen übernatürlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit befanden, ist ganz allgemeine Lehre der Väter[10]).

---

1) Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est. *Matth.* 18, 10. Cf. *Hebr.* 12, 22. *Luc.* 20, 36.

2) *2 Cor.* 11, 14. — 3) *Job* 38, 7. — 4) *Marc.* 8, 38.

5) *Dan.* 8, 13. — 6) *2 Maccab.* 11, 6; 15, 23. — 7) *Ps.* 90, 11.

8) *Matth.* 1, 20. — 9) *Matth.* 24, 31.

10) Der Nachweis wurde oben §. 287, V geführt; vgl. besonders die S. 391 angeführten Stellen von Augustinus, Basilius, Cyrill von Alexandrien, Johannes Damascenus. Wir fügen hier noch einige andere besonders prägnante Stellen bei. Nihil sanctum est sine Spiritus sancti praesentia. Angelos enim initio, ut essent, Verbum opifex omnium condidit, sanctificationem vero simul illis impendit Spiritus sanctus; non enim in infantili statura sunt creati, deinde paulatim excitati, atque perfecti, sic Spiritus susceptione digni sunt habiti, sed in ipsa constitutione et quasi conspersione (hierüber oben S. 391, Note 2) suae substantiae simul infusam habuerunt sanctitatem. *Basil.* In Ps. 32. Von Lucifer vor seinem Falle sagt Gregor d. Gr.: Inter Angelorum corda caritatis igne succensa clarus gloria conditionis exstitit. *Moral.* l. 32, c. 23. Per Verbum omnes Angeli creati sunt, et sancto Spiritu sanctificante consummationem acceperunt, ut pro sua quisque dignitate, et ordine splendoris gratiaeque participes essent. *Joann. Damasc.* De orth. fid. l. 1, c. 3. Daß dieses aber auch von den gefallenen Engeln vor dem Falle gilt, sagt ausdrücklich c. 4, wo der Damascener von dem Teufel lehrt: Cum non natura malus conditus, sed cum bonus esset, . . . splendorem illum ac honorem, quem creatoris beneficio consecutus erat, non ferens, libera voluntate immutatus est. Die Stelle *Job.* 4, 18: Ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles, et in Angelis suis reperit pravitatem, bezieht Hieronymus auf den gefallenen Engel, qui quodammodo sanctus Angelus fuit, et in veritate non stetit. Wenn sich in den Auslegungen Augustin's über das Hexaëmeron schwierige Aeußerungen finden (vgl. hierüber

Wenn nicht wenige ältere Scholastiker der Meinung waren [1]), daß im Urstande der Engel der Eingießung der heiligmachenden Gnade eine Vorbereitung vorangegangen sei, und daß die Engel, welche Gott abtrünnig wurden, in dieser Zeit der Vorbereitung gesündigt, daher die heiligmachende Gnade nie empfangen hätten, so hat sich der Consens der Theologen [2]) immer allgemeiner und entschiedener für die auch von Albertus Magnus und Thomas [3]) vertheidigte Meinung ausgesprochen, daß alle Engel ohne Ausnahme, auch die gefallenen, die heiligmachende Gnade im Momente ihrer Erschaffung empfangen haben.

Wenn wir aber diese Meinung als die richtige betrachten, so ist es dennoch unstatthaft, dieselbe als Dogma zu bezeichnen und die entgegenstehende Meinung als häretisch zu verwerfen, wie dieses vielfach die Jansenisten im Interesse ihres häretischen Systems thaten.

3. Dafür, daß alle Engel vom ersten Anfang an die heiligmachende Gnade empfingen, sprechen auch einleuchtende Congruenzgründe und *rationes theologicae*.

Wie wir in der Lehre vom menschlichen Urstande sehen werden, sprechen überwiegende Gründe dafür, daß Adam zugleich mit seiner Natur die heiligmachende Gnade empfing. Diese Gründe sprechen aber mit größerer Stärke dafür, daß die viel höher stehenden Engel desselben Vorzugs theilhaftig wurden [4]).

Die Gnade verhält sich zur Natur ähnlich wie die Form zur Materie; nun ist die Materie nie ohne ihre Form, daher ist es auch

---

S. Th. 1, q. 62, a. 3, ad 1), so sind dieselben gegenüber seiner klar ausgesprochenen Lehre, daß die Engel im Momente ihrer Schöpfung bereits durch das Licht der übernatürlichen Gnade erleuchtet wurden, ohne Gewicht. Nullo quidem modo secundum aliquod temporis spatium prius erant illi spiritus tenebrae, quos Angelos dicimus; sed simul ut facti sunt, lux facti sunt; non tamen ita tantum creati, ut quoquo modo essent, et quoquo modo viverent; sed etiam illuminati, ut sapienter beateque viverent. *Civ. Dei* l. 11, c. 11. Cf. c. 12—15.

1) S. oben S. 701, Note 3.

2) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 5, c. 4. *Gotti*, Tract. 9 De Deo creat. q. 7, dub. 2, §. 2 u. 3.

3) Quamvis super hoc sint diversae opiniones, quibusdam dicentibus quod creati sunt Angeli in naturalibus tantum, aliis vero quod sunt creati in gratia, hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis sanctorum consonum, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. *S. Th.* 1, q. 62, a. 3. Cf. *S. Th.* 2. 2, q. 5, a. 1. Quodlib. 9, a. 8. Daß Thomas unter gratia gratum faciens vorzugsweise die habituale heiligmachende Gnade versteht, ist bekannt.

4) *Gotti*, L. c. dub. 2, §. 2, X.

angemessen, daß die zur übernatürlichen Vervollkommnung von Gott bestimmte Natur nie ohne die übernatürliche Form der Gnade war[1]). Die Gnade ist das Princip, gleichsam der Keim des übernatürlichen Lebens; nun tragen aber die natürlichen Wesen von vornherein die Principien oder Keime ihrer natürlichen Entwickelung und Vervollkommnung in sich: dem entspricht es, daß auch die zur übernatürlichen Glorie bestimmten Wesen das Princip und den Keim dieser Glorie von vornherein in sich tragen, was die heiligmachende Gnade ist[2]).

Gewiß war Gott nicht verpflichtet, dem Engel oder irgend einem Geschöpfe die heiligmachende Gnade überhaupt, und insbesondere im ersten Augenblicke seines Daseins zu schenken; allein daß er dieses that, war seiner freigebigen Liebe überaus angemessen. Daß Gott Engeln und Menschen die Glorie nicht zugleich mit dem Dasein schenkte, hat seinen Grund darin, daß sie dieselbe in der weit vorzüglicheren Weise des Verdienstes erlangen sollten. Dagegen für den Aufschub der Mittheilung der heiligmachenden Gnade ist ein solcher Grund nicht zu finden, da die heiligmachende Gnade das Verdienst der Glorie nicht ausschließt, sondern am besten ermöglicht[3]). Dazu kommt bezüglich der Engel der besondere Grund, daß sie in der ganzen Vollkommenheit ihrer Natur erschaffen sind; dem entspricht, daß sie auch sofort mit der Fülle der ihnen zugedachten Gnade ausgestattet wurden[4]).

---

1) *Thomas*, In 2 dist. 4, a. 3.

2) Sic enim videmus quod omnia quae processu temporis per opus divinae providentiae creata a Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit, 8 sup. Gen. ad lit. cap. 3 & l. 5, c. 23 in princ., sicut arbores, et animalia, et alia hujusmodi. Manifestum et autem, quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem. Unde 1 Joann. 3 gratia semen Dei nominatur. Sicut igitur secundum opinionem Augustini ponitur quod statim in prima creatione corporalis creaturae inditae sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum; ita statim a principio sunt Angeli creati in gratia. Auf diesen Grund beschränkt sich Thomas *S. Th.* 1, q. 62, a. 3.

3) Deus potuit facile simul cum natura gratiam infundere; et opera ejus perfecta sunt . . . Deus a principio condidit Angelos omnes ad finem supernaturalem, et sub convenientissima providentia ad consequendum illum: sed optima providentia postulabat, ut eos conderet in eo statu, cui supernaturalis gloria deberetur, qui est status gloriae ac filiorum Dei. *Suarez*, De Ang. l. 5, c. 4, nr. 8.

4) Diesen Grund führt Basilius in der oben S. 705, Note 10 angeführten Stelle an.

Die von den Gegnern für ihre Meinung vorgebrachten inneren Gründe sind nicht stichhaltig. Es sind hauptsächlich zwei.

Man sagt, daß der Engel, wenn er vom ersten Momente seines Daseins an die Gnade besessen, unter dem Einflusse derselben sich sofort zu Gott mit übernatürlicher Liebe hingewendet hätte und dadurch in dem Guten so befestigt worden wäre, daß jede Sünde unmöglich gewesen wäre; dann hätte aber kein Engel von Gott abfallen können. Der heil. Thomas antwortet hierauf einfach, daß die Gnade den Willen nicht nöthige, sondern ihm Freiheit lasse, von der Gnade keinen Gebrauch zu machen und zu sündigen[1]). Auch könne man jene Behauptung nicht durch den Grund stützen, daß in dem Engel nichts der Gnade Widerstrebendes sich finde, wie etwa im Menschen das sinnliche Begehren mit dem des Geistes in einem natürlichen Widerstreit steht: denn nicht durch das Nichtvorhandensein eines solchen Widerstrebens, sondern allein durch die Vollendung der Gnade im Lichte der seligen Anschauung werde die Möglichkeit der Sünde ausgeschlossen[2]).

Wir müssen diese Antwort des heil. Thomas um so mehr als entscheidend ansehen, da wir uns bereits oben[3]) der sententia communis angeschlossen haben, wonach die Unwandelbarkeit des angelischen Willens erst in statu termini eintritt; daher auch in statu naturae purae, obwohl es dem Engel natürlich ist, bereits im ersten Momente seines Daseins Gott zu erkennen und ihn mit natürlicher Liebe über Alles zu lieben, eine Abwendung von dieser Liebe und somit die Sünde möglich gewesen wäre. In gleicher Weise konnte auch der Engel im Stande ursprünglicher Gerechtigkeit von der übernatürlichen Liebe, welche der erste Act seines Willens war, in jener Prüfung, die über sein Endschicksal entschied und worauf sein status termini folgte, sich ab und zur Sünde hinwenden.

Der andere Einwand lautet: Da die Gnade zwischen der Natur und der Glorie in der Mitte steht, so sei es auch angemessen gewesen, daß, sowie der Stand der Gnade dem Stande der Glorie, ebenso

---

1) Omnis forma inclinat suum subjectum secundum modum naturae ejus. Modus autem naturalis intellectualis naturae est ut libere feratur in ea quae vult. Et ideo inclinatio gratiae non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non uti, et peccare. *S. Th.* 1, q. 62, a. 3, ad 2.

2) Non potest concludi, quod habens gratiam a bono diverti non possit, etiamsi nihil habeat retrahens, nisi sit perfecta gratia, quae fini conjungat, qualis est in beatis; quia habens gratiam non agit ex necessitate gratiae; sicut nec necessitate naturae, quae in bonum etiam ordinata est, sed ex libertate voluntatis. *In 2, dist. 4*, a. 3, ad 5.

3) §. 287, V.

der Stand der Natur dem der Gnade voranging, und daß sich der Engel, wie er im Stande der Gnade die Glorie verdiente, so im Stande der Natur auf die Gnade vorbereitete.

Wir werden die Frage, ob dem Empfang der ursprünglichen Gerechtigkeit eine Vorbereitung voranging, in der Lehre vom Urstande des Menschen näher betrachten; hier möge Folgendes genügen:

Man kann in einem gewissen, aber auch nur in einem gewissen Sinne[1]), sagen, daß der Gnadenstand zwischen dem Stande der Natur und dem Stande der Glorie seiner Natur nach in der Mitte stehe; daraus folgt aber nicht, daß geradeso wie der Gnadenstand dem Stande der Glorie zeitlich vorangeht, auch der Stand der Natur zeitlich dem Stande der Gnade vorangehen müsse. Der Gnadenstand muß der Glorie zeitlich vorangehen, weil die Glorie der Lohn des im Gnadenstande erworbenen Verdienstes ist. Dieser Grund findet aber auf den Stand der Natur im Verhältniß zum Gnadenstande schlechthin keine Anwendung: denn die bloße Natur kann die Gnade weder verdienen, noch auch nur vorbereiten, vielmehr ist die Gnade das unerläßliche Princip nicht nur eines jeden meritorischen, sondern auch eines jeden auf die heiligmachende Gnade disponirenden oder salutaren Actes[2]). Die Behauptung, der Engel habe in einem Stande purer Natur die Gnade irgendwie verdienen oder sich auch nur dazu disponiren können, ist pelagianische Häresie und mit Glauben und Vernunft in Widerspruch[3]).

Wohl aber würde es nicht gegen Glauben und Vernunft verstoßen, wenn man annehmen wollte, daß der Eingießung der heiligmachenden Gnade im Urstande des Engels eine actuale Gnade

---

1) Denn Gnade und Glorie sind, wie wir wissen, der Sache nach Eins und stehen als die übernatürliche Ordnung der natürlichen gegenüber.

2) Demgemäß faßt Thomas die Widerlegung unseres Einwandes in die kurzen Worte zusammen: Quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam ordine naturae; tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura; quia est finis operationis ipsius naturae per gratiam adjutae. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia non est ex operibus, sed ut principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit. *S. Th.* 1, q. 62, a. 3, ad 3.

3) Wenn daher Augustinus De corrept. & grat. c. 10, nr. 27 sagt: Deum . . . sic ordinasse Angelorum hominumque vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium justitiaeque judicium, so versteht der große Vertheidiger der Gnade gegen den Pelagianischen Naturalismus unter liberum arbitrium nicht den Stand bloßer Natur. Wir werden in der Lehre vom Urstande des Menschen auf diese Stelle zurückkommen. Vgl. einstweilen *S. Th.* 1, q. 95, a. 1, ad 3.

vorangegangen sei, kraft welcher er sich auf den Empfang der heiligmachenden Gnade vorbereiten konnte und sollte, wie dieses bei der Rechtfertigung des erwachsenen sündhaften Menschen[1]) wirklich der Fall ist.

Allein mit Recht hält es die sententia *communior* et *probabilior*[2]) für entsprechender, daß Gott den Engeln, wie auch dem ersten Menschen, sofort im Momente ihrer Erschaffung die heiligmachende Gnade verlieh. So entsprechend, ja nothwendig es ist, daß der erwachsene Sünder, bevor er die Rechtfertigungsgnade empfängt, mit der actuellen Gnade Gottes sich bußfertig zu Gott und von der Sünde abwende; ebenso entsprechend ist es, daß Gott das unschuldig aus seiner Schöpferhand hervorgehende Geschöpf, vorausgesetzt, daß er es zum Ziele der seligen Anschauung bestimmte, auch sofort bei seiner Erschaffung mit der heiligmachenden Gnade ausrüstete, die es in den Stand setzte, diesen seligen Lohn zu verdienen.

Wenn man hiebei auch mit der Mehrzahl der Theologen annimmt, daß bei dem Engel, wie bei dem ersten Menschen, eine freie Aufnahme der Gnade der ursprünglichen Gerechtigkeit stattfand, so ist es deßhalb nicht nothwendig, dem Stande der Gnade eine Periode der Vorbereitung zeitlich vorangehen zu lassen; vielmehr ist anzunehmen, daß der Engel, wie auch Adam[3]), in jenem ersten Momente, in welchem ihm mit seiner Natur auch die Gnade geschenkt wurde, sich sofort, von dieser Gnade dazu befähigt und bewegt, in einem freien Acte übernatürlicher Liebe zu Gott, seinem übernatürlichen Ziele, sich hinwendete. Ob diese erste freie Hinwendung zu Gott als eine mit actualer Gnade gesetzte Dispositon und somit als ein salutarer und *de congruo* verdienstlicher Act, auf den sofort die Eingießung der heiligmachenden Gnade folgte[4]), oder aber als Frucht der heiligmachenden

1) Cf. *Trid.* Sess. 6, cap. 6.

2) So ist sie mindestens zu qualificiren. *Suarez*, De Ang. l. 5, c. 4, nr. 4.

3) Vgl. *S. Th.* 1, q. 95, a. 1, ad 5 und die Lehre vom menschlichen Urstande.

4) So die Mehrzahl der Theologen. Omnes Angeli statim ab initio acceperunt gratiam sanctificantem per propriam dispositionem: statim enim ac creati, omnes seipsos per charitatem retulerunt in Deum, qua dispositione a Deo gratiam sanctificantem consecuti sunt. *Gotti* l. c. §. 3,-XV. Ebenso Suarez: Probabilius credimus, Angelum se disposuisse per proprium actum liberum (selbstverständlich, wie Suarez ausführlich lehrt, hat dieser Act die übernatürliche actuelle Gnade zu seinem Princip) ad infusionem gratiae habitualis. Hanc sententiam frequentius sequuntur expositores D. Thomae.

Gnade und somit als *de condigno* meritorischer Act zu fassen sei[1]), ist bei Abgang positiver Offenbarung hierüber schwer zu entscheiden, und auch nicht von so großer Wichtigkeit: denn jedenfalls steht fest, daß dieser aus der Gnade und der freien Mitwirkung des Engels entspringende erste Liebesact allen Engeln gemeinsam, also noch nicht der über ihre Ewigkeit entscheidende Act war. Diese Entscheidung trat erst in der Prüfung ein, in welcher die guten Engel bestanden, indem sie in diesem Acte der ersten Liebe beharrten und dadurch die Glorie verdienten; während die abtrünnigen Engel, indem sie die Prüfung nicht bestanden, von ihrer ersten Liebe zu Gott in sündhafter Selbstliebe freiwillig abfielen, dadurch die heiligmachende Gnade und jegliches Verdienst ihrer ersten Liebe[2]) verloren und die Strafe ewiger Verwerfung sich zuzogen. Diese Auffassung ist auch den Darstellungen der heiligen Schrift und der heiligen Väter, wie nicht minder den kurzen Worten entsprechend, in welchen der Römische Katechismus, offenbar der sententia communis der Theologen sich anschließend, die Lehre von der Er-

---

Daß Thomas selbst dieser Meinung war, geht besonders klar aus *S. Th.* 1, q. 62, a. 2, ad 3 hervor. Hier widerlegt er den Einwand: Converti ad Deum est se ad gratiam praeparare; unde Zach. 1, 3, dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Sed nos non indigemus gratia ad hoc quod nos ad gratiam praeparemus, quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia Angelus ad hoc quod converteretur in Deum, folgendermaßen: Quilibet motus voluntatis in Deum potest dici conversio in ipsum; et ideo triplex est conversio in Deum: una quidem per dilectionem perfectam, quae est creaturae jam Deo fruentis; et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata (i. e. gloria). Alia conversio est, quae est meritum beatitudinis; et ad hanc requiritur habitualis gratia, quae est merendi principium. Tertia conversio est, per quam aliquis praeparat se ad gratiam habendam: et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundum illud Thren. ult. 21: *Converte nos Domine ad te, et convertemur.* Unde patet quod non est procedere in infinitum.

1) So Soto, Victoria, Molina. Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 5, c. 8, nr. 3. Daß der erste Liebesact, der vor Eingießung der heiligmachenden Gnade disponirend war, in seiner Fortdauer nach Empfang derselben, de condigno meritorisch war, wird Niemand in Abrede stellen. Insofern spricht auch Thomas von einem Verdienst der gefallenen Engel vor ihrer Sünde; s. die folgende Note.

2) Omnes (Angeli) in gratia creati in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum praestiterunt suae beatitudini, praecedens meritum mortificantes, et ideo beatitudine, quam meruerant sunt privati. *S. Th.* 1, q. 63, a. 5, ad 4.

schaffung, dem Urstande der Engel und dem Falle eines Theiles derselben zusammenfaßt[1]).

Mag es sich jedoch wie immer mit dem Empfang der heiligmachenden Gnade verhalten, daß alle Engel einen status viae hatten, in welchem sie sich im Stande der heiligmachenden Gnade befanden, kann nicht bezweifelt werden.

Die nähere Beschaffenheit dieser gratia originalis der Engel können wir, da genauere Angaben der Offenbarung und Definitionen der Kirche fehlen, nur aus dem schließen, was der Glaube über die ursprüngliche Gerechtigkeit des paradiesischen Menschen lehrt, indem wir selbstverständlich solche Gaben ausschließen, die nur dem Menschen als einem aus Leib und Seele zusammengesetzten Wesen, nicht aber einem reinen Geiste zukommen können.

III. Demgemäß kann es vor Allem keinem Zweifel unterliegen und ist allgemein anerkannt, daß die Engel in statu viae kraft der ihnen eingegossenen heiligmachenden Gnade die göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe besaßen, und daß, falls sie die Gnade ihrer ursprünglichen Rechtfertigung durch einen freien Dispositionsact empfingen, dieser Act ein Act übernatürlichen Glaubens und übernatürlicher Liebe war.

---

1) Praeterea spiritualem naturam innumerabilesque angelos, qui Deo ministrarent atque assisterent, ipse ex nihilo creavit, quos deinde admirabili gratiae suae et potestatis munere auxit atque ornavit. Nam quum illud sit in divinis literis, diabolum „in veritate (Joh. 8, 44) non stetisse:“ perspicuum est, eum reliquosque desertores angelos ab ortus sui initio gratia praeditos fuisse. De quo ita est apud sanctum Augustinum (De civitate Dei 12, 9): „Cum bona voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adhaererent, angelos creavit, simul in eis et condens naturam et largiens gratiam. Unde sine bona voluntate, hoc est Dei amore, nunquam sanctos angelos fuisse credendum est.“ Quod autem ad scientiam attinet, exstat illud sacrarum literarum testimonium (2. Regg. 14, 20): „Tu Domine, mi Rex, sapiens es, sicut habet sapientiam angelus Dei, ut intelligas omnia super terram.“ Potestatem denique eis tribuit divinus David illis verbis (Ps. 102, 20): „Potentes virtute, facientes verbum illius.“ Atque ob eam rem saepe in sacris literis virtutes et exercitus Domini appellantur (Ps. 23, 10; 45, 8; 58, 6; Jes. 6, 3). Sed quamvis omnes ii coelestibus donis ornati fuerint, plurimi tamen, qui a Deo parente et creatore suo defecerunt, ex altissimis illis sedibus deturbati atque in obscurissimum terrae carcerem inclusi, aeternas superbiae suae poenas luunt, de quibus Princeps Apostolorum scribit in hunc modum (2 Petr. 2, 4): „Angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in judicium reservari.“ *Cat. Rom.* Pars. 1, cap. 2, quaest. 17.

Mit besonderer Sorgfalt untersuchen die Theologen die Frage nach dem Glauben der Engel in statu viae, indem sie auf denselben proportionaliter alles anwenden, was das Dogma von der fides divina des Menschen lehrt.

Vor Allem ist klar, daß die, wenn auch noch so vollkommene natürliche Erkenntniß der Engel von Gott die Möglichkeit und Wirklichkeit des übernatürlichen Glaubens in ihnen nicht ausschließt, selbst nicht bezüglich jener natürlichen Wahrheiten, wie das Dasein und die Eigenschaften Gottes und dessen natürliches Verhältniß zur Welt, von denen der Engel ein so vollkommenes, mit natürlicher Gewißheit verbundenes natürliches Wissen hat: denn, wie wir wissen [1]), ist von diesem natürlichen Wissen die übernatürliche Erkenntniß und Gewißheit des Glaubens specifisch verschieden, und ist der Glaube nur mit der seligen Anschauung, nicht aber mit dem natürlichen Wissen unvereinbar [2]).

---

1) Vgl. Bd. 1, §. 57, IV, B, 3.

2) Das Alles erklärt Thomas *S. Th.* 2. 2, q. 5, a. 1 klar und einfach, wo er die Frage: Utrum Angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem, unter Berufung auf den ganz unbedingten und allgemeinen Ausspruch Hebr. 11, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit*, bejahend beantwortet. Quidam dicunt, quod in Angelis ante confirmationem et lapsum, et in homine ante peccatum, non fuit fides, propter manifestam contemplationem, quae tunc erat de rebus divinis. Sed cum fides sit *argumentum non apparentium*, secundum Apostolum, Hebr. 11, *et per fidem credantur ea quae non videntur*, ut Augustinus dicit, tract. 40 in Joann., a med., et lib. 2 QQ. Evang. q. 39, in princ., illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur apparens vel visum id de quo principaliter est fides. Principale autem objectum fidei est veritas prima, cujus visio beatos facit, et fidei succedit. Cum ergo Angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum non habuerit illam beatitudinem qua Deus per essentiam videtur, manifestum est, quod non habuit sic manifestam cognitionem quod excluderetur ratio fidei. — Unde quod non habuerit fidem, hoc esse non potuit, nisi quia penitus ei erat ignotum id de quo est fides. Et si homo et Angelus fuerunt creati in puris naturalibus, ut quidam dicunt, forte posset teneri quod fides non fuerit in Angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam Angeli. Sed quia in primo jam diximus q. 62, a. 3, & q. 91, a. 1, quod homo et Angelus creati sunt cum dono gratiae, ideo necesse est dicere quod per gratiam acceptam et nondum consummatam fuerit in eis inchoatio quaedam speratae beatitudinis, quae quidem inchoatur in voluntate per spem et charitatem, sed in intellectu per fidem, ut supra dictum est, q. 4, a. 7. Et ideo necesse est dicere quod Angelus ante confirmationem habuit fidem, et similiter homo ante peccatum.

Der übernatürliche Glaube der Engel in statu viae setzt aber, wie der Glaube des Menschen, einestheils eine übernatürliche Offenbarung Gottes[1]) und anderntheils die innerliche Glaubensgnade[2]) voraus. Daß solche Offenbarung an die Engel nicht, wie die an die Menschheit ergangenen Offenbarungen, sinnlich vermittelt, sondern in der der Natur der Engel entsprechenden rein geistigen Weise geschah, versteht sich nicht minder von selbst[3]), als daß ein solches Reden Gottes zum Engel möglich ist. Geschehen aber kann solches sowohl durch Benutzung der dem Engel von Natur eigenen, als durch Einprägung neuer intelligibeler Species[4]).

Was die Glaubensgnade betrifft, so ist es, wie auch beim menschlichen Glauben, jene secundum substantiam übernatürliche Gnade, kraft welcher der Intellect des Engels freiwillig Gott als der ersten Wahrheit und um ihrer absoluten Autorität willen allem, was sie offenbart, zustimmt.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Engel kraft der Vollkommenheit seiner natürlichen Erkenntniß von der Thatsache der ihm gewordenen übernatürlichen Offenbarung auch eine natürliche

---

1) Da der Engel zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt ist und dasselbe durch freie Selbstbestimmung erreichen soll, eine solche aber ohne Erkenntniß dieses Zieles, diese Erkenntniß aber ohne übernatürliche Offenbarung unmöglich ist; so ergibt sich mit voller theologischer Gewißheit, daß eine solche Offenbarung wirklich stattgefunden hat, wie auch die Theologen einmüthig lehren. Communis et certa doctrina theologorum est, Angelos in via habuisse revelationem supernaturalium mysteriorum Dei. *Suarez*, De Ang. l. 5, c. 5, nr. 4.

2) Auch dies folgt mit theologischer Gewißheit aus der Uebernatürlichkeit des Glaubens und der absoluten Nothwendigkeit der Gnade zu jedem quoad substantiam übernatürlichen Acte, welche Nothwendigkeit für jede Creatur als solche besteht. Vgl. *Suarez*, l. c. nr. 5. S. Bd. 1, §. 59, II, C.

3) Selbst beim ersten Menschen nehmen die Theologen vielfach eine innerliche Offenbarung an, welche jedoch sicher der menschlichen Natur entsprechend, nicht ohne Phantasmen gewesen wäre. In statu primae conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed a Deo interius inspirante; sicut et prophetae audiebant, secundum illud Ps. 84, 9: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus. S. Th.* 2. 2, q. 5, a. 1, ad 3. Bei dem Engel war eine göttliche Einsprache rein intellectual. Daß eine solche unmittelbare intellectuale Offenbarung (wie auch das lumen prophetiae bezüglich des göttlichen Ursprungs und Sinnes der Offenbarung, vgl. Bd. 1, §. 44, V) bezüglich der geoffenbarten Wahrheit den Glauben und die Nothwendigkeit der Glaubensgnade nicht ausschließt, leuchtet durch sich selbst ein.

4) Nec enim est difficile Deo, ita immutare intellectum Angeli, vel per species inditas ordinis naturalis, ita illis utendo, eosque componendo, ut ad talem apprehensionem sufficiant, vel si necesse sit, novas species infundendo. *Suarez*, De Ang. l. 5, c. 5, nr. 12 i. f.

Erkenntniß und Gewißheit hatte[1]), welche aber, eben weil sie nur natürlich ist, den übernatürlichen Glauben und die mit ihm verbundene Dunkelheit des nur Geglaubten, nicht aber visione beata Geschauten, nicht aufhebt[2]). Da der Engel die ihm geoffenbarten Wahrheiten nicht, wie sie in sich selbst sind, schaut, so ist klar, daß auch für ihn die aus dem Glauben entspringende Erkenntniß, ähnlich wie die des Menschen, eine durch sein natürliches Wissen vermittelte, eine abstractive und soweit sie sich auf übernatürliche Geheimnisse bezieht, eine inadäquate, wenn auch wegen der Vollkommenheit des angelischen Erkennens eine vollkommenere, als die menschliche ist[3]).

Wenn man nun fragt, was Gegenstand der angelischen Glaubenserkenntniß in statu viae war, so steht mit absoluter Gewißheit fest, daß mindestens Gott als übernatürliches Endziel, somit die Berufung zur seligen Anschauung und ihrer Vorbedingung und Wurzel, der übernatürlichen Kindschaft Gottes, Gegenstand der Uroffenbarung an die Engel und ihres übernatürlichen Glaubens war. Denn um nach diesem Ziele streben

---

1) Insofern fehlte also auch ihm die nothwendige Erkenntniß der Glaubwürdigkeit, das inductivum ad credendum nicht.

2) In statu primae conditionis hominis vel Angeli non erat obscuritas culpae vel poenae; inerat tamen intellectui hominis et Angeli quaedam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis; et talis obscuritas sufficit ad fidei rationem. *S. Th.* 2. 2, q. 5, a. 1, ad 2.

3) Materialiter ist es daher möglich, daß der Engel Manches durch das natürliche Licht seiner Vernunft erkannte, was der Mensch, zumal der gefallene, nur aus der Offenbarung zu erkennen vermag. Das schlechthin Uebernatürliche, und dazu gehört die veritas prima als das Formalobject des Glaubens selbst, ist seinem natürlichen Wissen unbedingt entzogen. In objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens, et aliquid materiale, sicut id cui assentimus inhaerendo primae veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhaerendo primae veritati; sed quantum ad ea quae materialiter credenda proponuntur, quaedam sunt credita ab uno quae sunt manifeste scita ab alio..... Et secundum hoc etiam potest dici, quod Angelus ante confirmationem, et homo ante peccatum, quaedam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt, quae nunc non possumus cognoscere nisi credendo. *S. Th.* 2. 2, q. 5, a. 1. Thomas nimmt hier offenbar mysterium in einem weiteren Sinne, für das relativ uns unbekannte, wie das z. B. die natürlichen Ordnungen der Engel und selbst deren Existenz sind. S. oben §. 282, IV. Mysterien im strengen Sinne, wie die Trinität und die übernatürliche Ordnung im engeren Sinne, sind für jeden erschaffenen Intellect Geheimniß. Vgl. Bd. 2, §. 124, II.

zu können, mußten es die Engel erkennen; dies war ihnen aber nur durch übernatürliche Offenbarung und das Licht des Glaubens möglich.

Auf die Frage, ob sich im Urstande der Engel die göttliche Offenbarung und die Glaubenserkenntniß der Engel noch auf andere Glaubensgeheimnisse und auf welche, ob insbesondere auf die Trinität und Incarnation erstreckte, läßt sich selbstverständlich nur auf Grund theologischer Analogien und vernünftiger Congruenzgründe eine mehr oder minder probabele Antwort geben. Hiernach aber nehmen die Theologen[1]) an, daß den Engeln durch die ihnen gewordene Uroffenbarung sowohl das Geheimniß der Trinität, zu deren seliger Anschauung sie bestimmt waren, als auch das Geheimniß der Incarnation des Logos mitgetheilt war. Letzteres müssen selbstverständlich vor Allem jene annehmen, welche gerade in diesem Geheimniß die Prüfung der Engel erblicken. Aber abgesehen davon spricht dafür, daß Christus auch das Haupt der Engel und auch ihnen, wenn gleich in anderer Weise als den gefallenen Menschen, Ursache des Heiles und Mittelpunkt und Vollendung der ganzen übernatürlichen Ordnung ist[2]). Daß die seligen Engel vom Momente ihrer Beseligung an im Logos auch das Geheimniß der Incarnation seinem Wesen nach schauten, kann keinem Zweifel unterliegen; daß sie aber das, was sie in der Seligkeit zu ihrem Lohne schauen, bereits in statu viae zu ihrem Verdienst glaubten, ist jedenfalls sehr probabel[3]).

Daraus folgt aber keineswegs, daß die Engel von Anbeginn an und jederzeit eine gleich vollkommene Erkenntniß der göttlichen Geheimnisse, insbesondere Christi und seines Reiches hatten. Denn unvollkommener war diese ihre Erkenntniß im Stande der ursprünglichen Gnade, als nach ihrer Bewährung im Stande der Glorie vermöge der seligen Anschauung. Die gefallenen

---

1) Cf. *Suarez*, De Ang. l. 5, c. 7, der sich namentlich auf Cajetan und alle Thomisten beruft und auch den vom heil. Thomas *S. Th.* 1, q. 57, a. 5, ad 3 angeführten Grund: Quod prophetae cognoverunt de mysterio gratiae per revelationem divinam, multo excellentius est Angelis revelatum, für allgemein giltig erklärt. Ebenso *Gotti*, Tract. 9 de Deo creat., q. 5, dub. 4.

2) Congruum . . . fuit, ut omnes Angeli ab initio conditionis suae aliquam notitiam habuerint de illo, qui futurus erat eorum caput, non redemptione, sed influentia, et de quo omnes accepturi erant. *Gotti*, l. c. §. 2, VIII.

3) So vielfach auch die Väter, z. B. *Augustin.*, Genes. ad lit. l. 5, c. 19. Deßgl. Thomas *S. Th.* 1, q. 64, a. 1, ad 4. 2. 2, q. 2, a. 7, ad 1.

Engel aber verloren das übernatürliche Licht, das im Stande der Gnade sie erleuchtete, und damit den übernatürlichen Glauben gänzlich, die natürliche Erinnerung und Erkenntniß aber, die ihnen blieb, wurde verdunkelt[1]).

Was aber die seligen Engel betrifft, in denen der Glaube des Gnadenstandes in das Schauen der Glorie übergegangen ist, so versteht es sich von selbst, daß die Erkenntniß, wie der natürlichen Dinge, so auch der übernatürlichen Geheimnisse, nicht in allen die gleiche ist, sondern vollkommener für die höheren, unvollkommener für die niederen Ordnungen der Engel, daher auch letztere von ersteren bezüglich derselben belehrt und erleuchtet werden können[2]). Auch findet für alle Engel bezüglich Christi und seines Reiches, wie die göttliche Offenbarung andeutet[3]) und in der Natur der

---

1) Mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli a principio aliquo modo cognoverunt, sed maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam daemones nunquam habuerunt; non tamen omnes Angeli cognoverunt perfecte, neque aequaliter. Unde daemones multo minus, Christo existente in mundo, perfecte mysterium incarnationis cognoverunt. *Non enim innotuit eis*, ut Augustinus dicit, l. 9 de Civ. Dei, c. 21 non procul a princ., *sicut Angelis sanctis, qui Verbi participata aeternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quaedam temporalia effecta.* Si autem perfecte et per certitudinem cognovissent ipsum esse Filium Dei, et effectum passionis ejus, nunquam Dominum gloriae crucifigi procurassent. *S. Th.* 1, q. 64, a. 1, ad 4. Vgl. unten die Lehre von den Dämonen.

2) Vgl. oben §. 288, II, 2.

3) Hierher gehört *Eph.* 3, 8 ff.: Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec, in gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi, et illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo qui omnia creavit, ut innotescat (γνωρισθῇ) principatibus (ἀρχαῖς) et potestatibus (ἐξουσίαις) in coelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei, secundum praefinitionem saeculorum, quam fecit in Christo Jesu Domino nostro. Nach dem Texte und der Auslegung der Mehrzahl der Theologen wird hiernach das Geheimniß des Reiches Christi durch die Predigt des Apostels und die Entwickelung und Ausbreitung der Kirche, zumal durch die Berufung der Heiden, den Engeln in vollerem Maße bekannt. Vgl. *Corn. a Lap.* i. h. l. und *Thomas*, Comm. in S. Pauli Ep. i. h. l. Einigermaßen gehört hierher auch *1 Tim.* 3, 16: Et manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne, justificatum est in spiritu, apparuit (ὤφθη) Angelis, praedicatum est gentibus etc. Vgl. auch *1 Petr.* 2, 12 und *Hundhausen* zu dieser Stelle. Auch die Frage: Quis est iste rex gloriae? *Ps.* 23, 8 und: Quis est iste qui venit de Edom? *Js.* 63, 1 pflegt man hier anzuführen. Es ist dieses jedoch mehr Ausdruck der Verwunderung, als Beweis neu eingetretener Erkenntniß. Ueber betreffende Väterstellen vgl. *Suarez*, De Ang. l. 5, c. 6, nr. 7.

Sache liegt, ein accidentaler Fortschritt in der Erkenntniß und der damit verbundenen Freude[1]) statt, in dem Maße nämlich, als die in Gott verborgenen Rathschlüsse des Werkes und des Reiches Christi sich verwirklichten und verwirklichen werden. Dadurch ist aber keineswegs ausgeschlossen, daß die Erkenntniß des Geheimnisses der Incarnation ihnen bereits durch die Uroffenbarung und weit vollkommener vom Beginne ihrer Glorie an verliehen war[2]).

Das möge genügen bezüglich der Erkenntniß der Engel von den übernatürlichen Geheimnissen, sowohl in statu viae et gratiae, als in statu gloriae.

Daß den Engeln mit der Gnade der ursprünglichen Gerechtigkeit, nicht nur die göttlichen, sondern auch die sittlichen Tugenden und die Gaben des heiligen Geistes eingegossen wurden, läßt sich wohl nicht bezweifeln: denn weßhalb sollten diese Tugenden und Gaben, deren der Mensch gewürdigt wurde, den Engeln, soweit sie derselben empfänglich sind[3]), versagt worden sein[4])?

IV. Daß die verschiedenen Engel bereits ursprünglich ein verschiedenes Maß der Gnade empfingen, ist allgemein anerkannt und haben wir bereits oben[5]) im Allgemeinen in der Lehre von dem Unterschiede unter den Engeln und ihren Rangordnungen gesehen.

---

1) Vgl. *Luc.* 15, 7.

2) Alles dieses erklärt Thomas *S. Th.* 1, q. 57, a. 5: Utrum Angeli cognoscant mysteria gratiae, mit den Worten: In Angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundum quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas; et hac cognitione mysteria gratiae Angeli cognoscere non possunt.... Est autem et alia Angelorum cognitio, quae eos beatos facit, qua vident Verbum, et res in Verbo; et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiae, non quidem omnia, nec aequaliter omnes, sed secundum quod Deus voluerit eis revelare, secundum illud Apostoli, 1 Cor. 2, 10: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum*; ita tamen quod superiores Angeli perspicacius divinam sapientiam contemplantes, plura mysteria et altiora in ipsa Dei visione cognoscunt, quae inferioribus manifestant, eos illuminando; et horum etiam mysteriorum quaedam a principio suae creationis cognoverunt, quaedam vero postmodum, secundum quod eorum officiis congruit, edocentur. Vgl. auch ad 1 & *S. Th.* 2. 2, q. 2, a. 7, ad 1.

3) Denn es versteht sich von selbst, daß jene Tugenden, welche nur einem aus Leib und Seele zusammengesetzten Wesen eigen sein können, den Engeln nicht zukommen können; aber eben nur insoweit, als sie sich auf das Verhältniß zwischen Leib und Seele beziehen. So kann z. B. die Tugend der temperantia insoweit den Engeln nicht eigen sein, als sie in der Beherrschung der sinnlichen Begierlichkeit besteht.

4) Vgl. *Suarez*, De Angel. l. 5, c. 4, nr. 11—13.

5) S. oben §. 283, II, 2.

Hier berühren wir nur die Frage nach dem Grund und Princip dieser ungleichen Vertheilung der ersten Gnade. Dogmatisch steht fest, daß der letzte Grund in dem freien Willen Gottes liegt, der seine Gnaden und alle seine Gaben austheilt, wie er will[1]). Ebenso gewiß ist es, daß diese Gnade in keinem Verdienste des Engels ihren Grund hat: denn die Gnade ist das Princip alles Verdienstes und kann daher die erste Gnade nicht selbst ein Verdienst zum Princip haben[2]). Ganz unzulässig ist der Gedanke, daß die Austheilung der Gnade auf Grund vorhergesehenen zukünftigen Verdienstes stattgefunden habe. Darin sind alle Theologen einig. Dagegen fragt es sich, ob Gott, nicht aus einem debitum naturae oder aus einem debitum meriti, sondern aus ganz freiem Willen[3]), die übernatürlichen Gnaden den Engeln ihrer natürlichen Vollkommenheit und Begabung entsprechend zugetheilt habe. Da die Offenbarung hierüber keinen Aufschluß gibt und es sich um eine freie Anordnung Gottes handelt, so kann selbstverständlich hier nur von einer wahrscheinlichen Meinung die Rede sein. Thomas[4]) und mit ihm die Mehrzahl der Theologen[5]) hält es für wahrscheinlicher, daß Gott bei den Engeln Maß und Eigenthümlichkeit der ursprünglichen Gnade nach dem Grade und der Eigenthümlichkeit ihrer natürlichen Vollkommenheit bestimmt habe. Sie berufen sich hiebei auf Aussprüche von Kirchenvätern[6]).

---

1) Dividens singulis prout vult. *1 Cor.* 12, 11.

2) Principium meriti non cadit sub merito.

3) Dadurch erledigt sich von vornherein der Einwand, daß die Natur nicht Maß der Gnade sein könne, da diese nicht von jener, sondern allein vom freien Willen Gottes abhänge. Beide, Natur und Gnade, antwortet Thomas, sind durch Gottes freien Willen zugemessen, wobei allerdings das niedere, die Natur, zum höheren, der Gnade, geordnet ist. Sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et natura Angeli; et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturae ad gradus gratiae. *S. Th.* 1, q. 62, a. 6, ad 1.

4) Unter Berufung auf den Magister Sententiarum — In 2, dist. 3 — sagt er *S. Th.* 1, q. 62, a. 6: Rationabile est, quod secundum gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum, et perfectio beatitudinis.

5) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 5, c. 10.

6) So beruft sich Suarez l. c. nr. 3 auf *Basilius M.*, De Spir. s. c. 16: Coelorum virtutes non suapte natura sanctae sunt, sed juxta proportionem, qua se invicem superant, a Spiritu habent sanctificationis mensuram; während Petavius, De Ang. l. 1, c. 14, VIII Basilius im entgegengesetzten Sinne auslegt. Gregor von Nazianz Or. 40 läßt es bezüglich des Engels dahingestellt, sive pro gradu stationis illuminationem participet, sive pro mensura illuminationis gradum accipiat. Deutlicher spricht Johannes von

Thomas macht dafür vor Allem den Congruenzgrund geltend, daß es der Weisheit Gottes entsprechend sei, daß den Stufen der natürlichen Vollkommenheit der Engel auch die Stufen der Gnade und Glorie entsprechen[1]). Dem fügt er den zweiten Grund hinzu, daß der natürlich vollkommenere Engel auch jenen ersten Act der Hinwendung zu Gott, da demselben nicht, wie in dem Menschen, ein Hinderniß entgegenstand, mit größerer Energie setzte, als der minder vollkommene Engel[2]). Wie es in dieser Beziehung mit

---

Damascus für die sententia communis: Per Verbum omnes Angeli creati sunt, ac per Spiritus sancti sanctificationem omnes numeros perfectionis acceperunt, ita tamen, ut pro sua quisque dignitate et classe luminis gratiae participes sint. *De fide orth.* l. 2, c. 3. Deßgleichen Pseudo-Dionys: Primam hierarchiam, sicut est perfectior reliquis, ita primoribus Dei splendoribus, majorique propinquitate conjuncta est. *Hier. coel.* c. 6.

1) Cujus quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suae sapientiae diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam; ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur; ut puta, si aedificator lapides polit ad constituendum domum, ex hoc ipso quod aliquos pulchrius et decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus Angelos quos altioris naturae fecit, ad majora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit. *S. Th.* 1, q. 62, a. 6.

2) Secundo apparet idem ex parte ipsius Angeli; non enim Angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediat aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est, quod Angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. *S. Th.* 1, q. 62, a. 6. Daß hier die Gnade nicht von der Natur abhängig gemacht wird, ist klar: denn jener erste Act der Hinwendung zu Gott erfolgte ja ganz in Kraft der Gnade. Auch hier und für die Engel gilt, was Thomas *S. Th.* 2. 2, q. 24, a. 3, ad 1 zunächst bezüglich der Menschen sagt: Illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel praeparatio praecedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum praevenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus, vel minus, secundum suam voluntatem. Dem stimmt auch Suarez bei, nachdem er die Einwände gegen diese Lehre des heil. Thomas besprochen. Insbesondere antwortet er auf den Einwand, daß dieser conatus, von dem Thomas redet, doch von dem freien Willen des Engels abhängig sei: Quod iste conatus semper est liber Angelo, respondemus, ita quidem esse. Nihilo minus tamen in primo instanti Deus omnibus et singulis dedisse

den späteren, über das ewige Schicksal der Engel entscheidenden Acten stehe, fassen wir hier noch nicht in's Auge.

Ein Haupteinwand gegen die Meinung, daß ursprünglich den Engeln die übernatürliche Gnade nach dem Maße ihrer natürlichen Begabung durch Gottes freien Willen zugemessen sei, bildet die Analogie der Menschen. Denn bezüglich dieser steht es dogmatisch fest, daß ihnen die Gnade keineswegs nach dem Maße ihrer natürlichen Begabung verliehen wird, sondern daß natürlich minder begabte ein höheres Maß der Gnade, als natürlich höher stehende Menschen, und daß Menschen höhere und reichere Gnaden, als Engel, ja als die höchsten unter ihnen empfangen können und wirklich empfingen. Hierauf ist zu erwidern, daß wir zwar mit Recht die angelische Gnaden- und Freiheitslehre nach Analogie der bezüglich der Menschen geoffenbarten und von der Kirche declarirten Dogmen darstellen; allein daß diese Analogie eben nur insoweit gilt, als zwischen Menschen und Engeln Gleichheit beziehungsweise Aehnlichkeit besteht; wie solches bezüglich des Wesens der Gnade und des freien Willens im Allgemeinen der Fall ist. Dagegen ist es nicht minder congruent, daß wir, insofern ein Unterschied und Gegensatz zwischen Engeln und Menschen sich findet, einen solchen auch bezüglich der Gnadenlehre, und namentlich bezüglich des vorliegenden Punktes annehmen. Der heil. Thomas begnügt sich daher zur Widerlegung dieses Einwandes auf den wesentlichen Naturunterschied zwischen Engeln und Menschen hinzuweisen, namentlich darauf, daß die Menschen nur numerisch, die Engel aber — nach seiner Lehre[1]) — specifisch von einander verschieden und überdies von jeder die geistige Thätigkeit beeinflussenden Leiblichkeit frei sind[2]). Allein ganz abgesehen hievon steht fest, daß der göttliche Wille und die göttliche Weisheit, welche sich in mannigfaltiger Weise zu offenbaren lieben, bezüglich der Vertheilung der Gnade ein anderes Gesetz

---

vocationem, non solum sufficientem, sed etiam efficacem, ut unusquisque juxta mensuram suam toto conatu operaretur, et consentiret vocationi infallibiliter ex suppositione talis vocationis, quamvis libere simpliciter. *Suarez*, De Ang. l. 5, c. 10, nr. 17. Wie auch Suarez kurz vorher in anderer Beziehung bemerkt, ist die gegenwärtige Frage unabhängig von den verschiedenen Theorien über die Wirksamkeit der Gnade.

1) Vgl. oben §. 283, I.

2) Diversitas naturalium aliter est in Angelis, qui differunt specie, et aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundum speciem est propter formam, sed differentia secundum numerum est propter materiam. In homine etiam est aliquid quod potest impedire et retardare motum intellectivae naturae, non autem in Angelis. Unde non est eadem ratio in utroque. *S. Th.* 1, q. 62, a. 6, ad 3.

bei den Engeln, als bei den Menschen befolgen konnten, wie ja auch in anderen Beziehungen ein Gegensatz zwischen dem Reiche der reinen Geister und der Menschen obwaltet[1]). Dazu kommt, daß Alles, was die Offenbarung bezüglich der ungleichen und ganz freien Vertheilung der Gnade unter den Menschen enthält, sich auf das gefallene und erlöste Menschengeschlecht bezieht. Wie die Gnade unter der Voraussetzung, daß kein Sündenfall stattgefunden hätte, unter die Nachkommen Adams vertheilt worden wäre, wissen wir nicht. An und für sich ist es offenbar congruent, daß zwischen den Gaben der Natur und den Gaben der Gnade, die beide von Gott kommen, eine ursprüngliche Harmonie bestehe; und selbst in der nach dem Falle für uns Menschen bestehenden Ordnung kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die übernatürlichen Gnaden, zwar nicht ausschließlich und nicht vorzugsweise, doch auch mit Rücksicht auf natürliche Gaben und Stellungen vertheilt werden. Allerdings aber prävaliren, abgesehen von der unbedingten Freiheit Gottes, in der für uns Menschen bestehenden Ordnung bezüglich der Gnadenvertheilung andere Gesichtspunkte, als bezüglich der Engel. Vor Allem entwickelt sich das Reich Gottes in der Menschheit nicht, wie das angelische, lediglich auf Grund der ursprünglichen Gnade und in Einer großen Entscheidung, sondern auf Grund der Gnade des Erlösers in einer allmäligen geschichtlichen Entwickelung[2]). Dieser Heilsökonomie ist es aber offenbar ent-

1) So Suarez, der auf den aus der Analogie der Menschen hergenommenen Einwand einfach antwortet: In primis respondere possumus, non posse omnium consiliorum Dei rationem reddere. Sicut ergo Deo pro sola sua voluntate placuit semen Abrahae, et non Angelos apprehendere, sibique hypostatice unire, ita etiam placuit homines ad varios gradus gratiae et gloriae pro sola sua voluntate, nulla habita ratione naturalis perfectionis eligere; Angelos vero pro eadem sua libertate placuit ad ordinem gratiae servata proportione ad ordinem naturae elevare; non quia hoc ipsi naturali ordini seu inaequalitati debitum esset; sed quia ita visum est congruum ad pulchritudinem et optimam dispositionem coelestium dispositionum et ordinum. Dem fügt er bei: Et fortasse voluit Deus utroque modo suam gratiam distribuere, et cum proportione ad perfectionem naturae in Angelis, et sine illa in hominibus, ut se ostenderet liberalem suae gratiae auctorem, et quod illam distribuit, prout vult. *De Ang.* l. 5, c. 10, nr. 12.

2) Hierüber bemerkt Suarez a. a. O.: Ad priorem modum (sc. distributionem gratiae cum proportione ad perfectionem naturae) majorem occasionem in Angelis invenit: tum quia in eorum gradu major distinctio et ordo per se in naturali perfectione invenitur, quam in hominibus; tum quia justificatio, perseverantia, via et meritum brevissima mora, et paucissimis actibus, ac simpliciore modo, magisque uniformi in Angelis consummata sunt. In hominibus autem magna est varietas vocationum, conversionum et mediorum, quibus longo tempore et diversissimis viis ad aeternam vitam

sprechend, daß die göttliche Erbarmung nicht nur Denen, die von Natur schwächer und in Folge der Sünde gefährdeter sind, mit größeren Gnaden zu Hilfe komme, und der schlimmeren Krankheit reichlichere und kräftigere Arznei bereite, sondern daß überhaupt die Natur zurück-, die Gnade in den Vordergrund trete, in allem aber der Stolz des Geschöpfes, welcher der Ursprung aller Sünde ist, durch Demuth geheilt und demgemäß das der Natur nach Geringe und Schwache durch die Gnade erhöhet[1]), ja durch Gottes Erbarmung bekehrte Sünder über nie gefallene Gerechte erhoben werden. Dieses Gesetz der göttlichen Weisheit, das Geschöpf auf dem Wege der Demuth zum Heile zu führen, ist allerdings nicht auf die Menschen beschränkt, sondern erstreckt sich auch auf die Engel. Allein ihnen war bereits in der Bevorzugung des Menschen in der Gnadenordnung, insbesondere durch die Bestimmung der menschlichen Natur zur hypostatischen Vereinigung mit dem Worte und durch Alles, was daran sich knüpft, vollgenügender Anlaß zur Uebung der Demuth und Unterwerfung gegeben[2]).

V. Gehen wir davon aus, daß alle Engel von Anfang an durch die heiligmachende Gnade in den Stand der Gotteskindschaft erhoben waren und sofort, von actueller Gnade bewegt, in einem mit klarer Erkenntniß und voller Freiheit verbundenen Act heiliger Liebe zu Gott, ihrem durch den eingegossenen Glauben erkannten übernatürlichen Ziele, sich hinwendeten, so fragt es sich nun, wie die Entscheidung und Scheidung zwischen den guten und bösen Engeln erfolgte.

Daß jener erste Act noch nicht der Act der Entscheidung war,

---

disponuntur, et ideo vel non tam commode potuit, vel non ita oportuit in eis servare proportionem, nec haberi respectum ad varias individuas proprietates ingenii, indolis vel similium.

1) Darauf verweist auch Suarez a. a. O.: Tum praeterea, quia inter homines elegit Deus, *quae stulta sunt mundi, ut confundat sapientes, et infirma mundi, ut confundat fortia, et ignobilia mundi et contemptibilia, et ea quae non sunt, ut ea quae sunt destrueret, ut non glorietur omnis caro in conspectu ejus*, ut ait Paulus 1 Cor. 1, 27.

2) Inter Angelos autem, schreibt Suarez, diesen Gedanken näher entwickelnd, unmittelbar nach den zuvor angeführten Worten, non fuit hoc necessarium, nam per exaltationem hominum eis sufficientem causam humiliationis et subjectionis praebuit. Primo quidem inferiorem hominum naturam ad eandem gloriae et beatitudinis societatem elevando. Secundo ac magis homines aliquos ad gradus gloriae, et ad sedes gloriae supra multos choros Angelorum eligendo, et aliquam personam creatam (scil. Mariam) super omnes choros Angelorum exaltando. Tertio ac maxime naturam humanam, et non angelicam ad hypostaticam unionem assumendo. L. c. nr. 13.

wodurch der Wille des Engels auf ewig befestigt wurde, haben wir bereits gesehen; vielmehr stand es in der freien Wahl und Macht aller Engel, in diesem ersten Acte heiliger Liebe zu verharren, oder aber denselben durch einen entgegengesetzten Act sündhafter Selbstsucht aufzuheben. Fragt man also, wie die Entscheidung erfolgte, so werden wir wohl am einfachsten und richtigsten antworten: dadurch, daß die einen in dem Acte ihrer ersten Liebe beharrten, obwohl sie hätten nicht beharren können; die anderen aber, obwohl sie hätten beharren können, frei der Gnade widerstanden und den Act ihrer Sünde setzten.

Diese Auffassung entspricht der Darstellung der heiligen Schrift und der Väter, und scheint geeignet die verschiedenen theologischen Meinungen über diesen Gegenstand zu versöhnen.

Indem nämlich das Wort Gottes von dem gefallenen Engel sagt, daß er in der Wahrheit nicht feststand, seinen Principat nicht bewahrte[1]), ist damit auch gesagt, daß der gute Engel in dem Stande und Acte seiner ursprünglichen Liebe feststand, beharrte. Damit stimmen die Väter überein, wenn sie sagen, daß die bösen Engel den heiligen, seligen Zustand und das Verdienst, das sie bereits hatten, verloren; womit gegeben ist, daß die guten Engel dieses Glück und Verdienst bewahrten, und daß hiemit der *status viae* für beide vollendet war, indem der gute Engel, durch seine Beharrung im Guten auf immer befestigt, sofort den Lohn der seligen Anschauung, der abtrünnige Engel aber, im bösen Willen verstockt und auf ewig der Gnade beraubt, sofort die Strafe der ewigen Verdammniß empfing.

Unter den Theologen war es eine Controverse, in wie viel Zeitmomenten[2]) sich der *status viae* der Engel vollzog.

Vor Allem machen die Theologen hier darauf aufmerksam, daß die Zeit der Engel nicht nach der Bewegung der Himmelskörper, denen sie nicht unterworfen sind, und die zur Zeit der Engelprüfung vielleicht noch nicht existirten, oder noch nicht wie jetzt geordnet waren, sondern nach den Acten des angelischen Intellectes und Willens sich bemißt[3]). So gewiß derselbe Act resp. Zustand nicht sein und gleichzeitig nicht sein kann, so gewiß bezeichnen von einander verschiedene

1) S. oben S. 703, Note 2—4.

2) Instantia, oder wie die Scotisten und Andere zu sagen pflegen, morae, morulae.

3) Angelus est supra tempus rerum corporalinm. Unde instantia diversa in his, quae ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. *S. Th.* 1, q. 62, a. 5, ad 2.

intellectuale und Willensacte des Engels und verschiedene Zustände desselben verschiedene discrete[1]) Zeitmomente[2]). Die Frage, wie lang oder kurz diese angelischen Zeitmomente im Vergleiche zu unserer Zeit waren, müssen wir dahingestellt sein lassen[3]). Obige Frage reducirt sich also darauf, in wie viel Acten der Engel zu seiner ewigen Vollendung gelangte. Alle sind darin einig, daß es nicht, wie gewöhnlich bei uns Menschen der Fall ist, in einer langen und allmäligen, oft mit Schwankungen verbundenen Entwickelung, sondern, der Natur des Engels entsprechend, in Einem entscheidenden Acte geschah, auf welchen sofort für die einen der Lohn der seligen Anschauung, für die anderen die ewige Strafe der Verwerfung folgte. Demgemäß lehren die Theologen einmüthig, daß das tempus viae der gefallenen Engel sich in drei Zeitmomenten vollzogen habe: in jenem ersten aus der ursprünglichen Gnade hervorgegangenen übernatürlich guten und verdienstlichen Acte der Liebe zu Gott; in dem zweiten Acte der sündhaften Abwendung von Gott; worauf dann als dritter Moment die Verwerfung folgte, womit für sie der Prüfungsstand geschlossen, der Zustand der ewigen Verdammniß eingetreten war. Was dagegen die guten Engel betrifft, so nehmen nicht wenige Thomisten an, daß sich deren Prüfungszeit in zwei Momenten vollzog, indem sie in Kraft jenes ersten Actes der heiligen Liebe, in welchem sie verharrten und von dem sie nicht, wie die bösen Engel, abfielen, die Glorie verdienten und erlangten[4]).

---

1) Inter quaelibet duo instantia esse tempus medium, habens veritatem, in quantum tempus est continuum . . . Sed tamen in Angelis, qui non sunt subjecti coelesti motui, qui primo per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus, vel etiam affectus. *S. Th.* 1, q. 63, a. 6, ad 4.

2) Es ist also nicht möglich, daß der Engel in demselben Momente, in dem er Gott liebte, von Gott abfiel, oder in welchem er sündigte, bereits verdammt war. So auch Thomas von den guten Engeln: Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est in fruitione, cum unus sit gratiae imperfectae, et alius gratiae consummatae. Unde relinquitur quod oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, et in alio fuerit beatus. *S. Th.* 1, q. 62, a. 5, ad 2.

3) Est autem nobis incertum, quantum in malis Angelis illa prima mora duraverit secundum coexistentiam ad nostrum tempus, sagt auch *Suarez*, De Ang. l. 5, c. 11, nr. 5.

4) Es genügt, Gotti zu vernehmen. Tract. 9, De Deo Creat. q. 7, dub. 3, §. 2 stellt er folgende zwei Thesen auf: Dico *primo*: Via bonorum Angelorum duobus instantibus completa fuit, in quorum primo sunt creati, et meruerunt, et in bono perstiterunt; in secundo autem beatitudinem receperunt . . . Dico *secundo*: Via malorum Angelorum tribus instantibus

Die übrigen Theologen[1]) dagegen lehren, daß auch für die guten Engel drei Zeitmomente zu unterscheiden seien, indem der Act der Beharrung der guten Engel, ähnlich wie der Act des Abfalles der bösen, als ein neuer und selbstständiger, von jenem ersten verschiedener Act zu betrachten und somit auch ein vom Zeitmomente jenes ersten Actes verschiedener Zeitmoment anzunehmen sei[2]).

---

videtur fuisse completa, in quorum primo cum ceteris meruerunt, in secundo peccaverunt, in tertio peccati poenam receperunt. Ebenso Ferrariensis, Contenson u. a.

1) *Suarez*, De Ang. l. 5, c. 11 führt für diese seine Meinung nicht nur Bonaventura, Richard von Mediavilla, Aegidius Colonna, Scotus, Gabriel Biel u. s. w., sondern auch Capreolus, Cajetan „et fere omnes alii Thomistae" an.

2) Dico *primo:* Angeli sancti prout coexsisterunt malis Angelis in secundo instanti, in quo isti peccaverunt, vel in quo utrique coexisterunt alicui durationi nostri temporis, fuerunt viatores et in statu merendi; ac proinde tunc etiam et augmentum suae gratiae et gloriae meruerunt ... Zum Beweise dieses Satzes beruft Suarez sich auf die Lehre der Väter, daß die guten Engel Lucifer nicht zustimmten, sondern Gott treu blieben, was nur von dem status viae der Engel gesagt sein könne; sodann auf jene Väterstellen, welche sagen, daß die guten Engel, während die anderen fielen, durch ihre Treue die Glorie verdienten. Z. B.: Quia cadentibus aliis, sancti Angeli in sua beatitudine (selbstverständlich: imperfecta) perstiterunt, hoc acceperunt in munere, ut jam cadere omnino non possent. *Greg. M.* hom. 7 in Ezech. Cf. *August.* De corrept. et grat. c. 10 & 11. Als inneren Hauptgrund macht Suarez geltend, daß in jenem ersten Acte die guten und bösen Engel gleich waren, daher erst im zweiten Acte sich schieden, indem jene beharrten, diese abfielen. Obwohl erstere in diesem zweiten Zeitmomente in dem guten Acte des ersten verharrten, so geschah dieses doch durch neue verdienstliche Acte. Denique concluditur, sanctos Angelos in illa mora, in qua Angeli mali peccaverunt, novum meritum habuisse, ultra illud, quod in primo instanti habuerunt, ac proinde augmentum gratiae et gloriae tunc meruisse. Probatur, quia illi erant viatores, et in statu merendi, et habebant omnes conditiones necessarias ad merendum; et non erant otiosi, sed actu operantes supernaturaliter, et per supernaturalem cognitionem abstractivam, quae apta est ad meritum, ergo actu merebantur. Dices, habuisse quidem actu meritum, sed solum primum adhuc permanens in eodem actu et peccato malorum coexistens. At hoc in primis falsum est, quia novos actus liberos habuerunt Angeli in illa secunda mora, ut jam ostendimus. Et deinde licet actus voluntatis in utroque actu esset physice ac realiter idem, nihilominus meritum esset distinctum seu majus, quod satis est ad novum meritum augmenti gratiae et gloriae. Dem fügt Suarez noch die zweite These bei: Dico *secundo*, hoc novum meritum sanctorum Angelorum fuisse in quodam secundo instanti, non solum respectu instantium malorum Angelorum, sed etiam in propria mensura, seu tempore, aut duratione ipsorum sanctorum Angelorum. *De Ang.* l. 5, c. 11, insbes. nr. 9—16.

Die letztere Meinung ist insofern unbestreitbar, als der Act der Beharrung, durch welchen die guten Engel die Vollendung ihrer Heiligkeit und ihrer Seligkeit verdient und erlangt haben, ein neuer und vollkommenerer Act ihres von der Gnade bewegten und getragenen freien Willens war[1]). Damit stimmt wohl auch der heil. Thomas überein[2]), und dürfte dies auch von den oben erwähnten

---

1) Wäre das nicht der Fall, dann hätte bereits jener erste Act ihr Verdienst vollendet und ihre Seligkeit besiegelt; allein jenen ersten Act hatten ja die bösen Engel mit ihnen gemein und hätten sie also gleichfalls dadurch in der Gnade befestigt und der Glorie theilhaftig werden müssen, und wäre somit ihre Sünde unmöglich gewesen. Es bleibt also nichts übrig, als daß nicht jener erste, sondern der zweite Moment ihres Gnadenstandes und ihrer freien Bethätigung desselben für alle Engel der entscheidende war; das konnte er aber für die guten Engel nur durch den freien und verdienstlichen Act des Beharrens sein.

2) Allerdings spricht sich Thomas in den hier in Betracht kommenden Stellen — *S. Th.* 1, q. 62, a. 5 & q. 63, a. 5; *In 2 dist. 5*, q. 2, a. 2. *Quodlib.* 9, a. 8 — nicht mit voller Klarheit aus. Insbesondere beruft man sich für die entgegengesetzte Ansicht auf seine Lehre, daß der gute Engel durch Einen verdienstlichen Act die Seligkeit verdient und erlangt habe: Angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Das entspreche auch der Natur des Engels. Cujus ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturae, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum ejus. Est autem hoc proprium naturae angelicae quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra ostensum est, a. 1 huj. quaest. & q. 58, a. 3 & 4. Sicut autem ex sua natura Angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam; et ita statim post meritum in Angelo fuit beatitudo consecuta. *S. Th.* 1, q. 62, a. 5. Anders sei es beim Menschen: denn homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut Angelus: et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam Angelo. L. c. ad 1. Aber selbst der Mensch kann durch Einen Act die Seligkeit erlangen. Meritum autem beatitudinis non solum in Angelo, sed et in homine esse potest per unicum actum, quia quolibet actu charitate informato homo beatitudinem meretur. L. c. c. Allein da der heil. Thomas auf's bestimmteste lehrt, daß der erste Act aller Engel ohne Unterschied, durch Gottes Gnade gut und verdienstlich gewesen — s. oben S. 711, Note 2 — und die bösen Engel nicht im ersten, sondern im zweiten, allerdings unmittelbar und ohne Zwischenzeit auf jenen ersten folgenden Moment sündigten, so ist dasselbe doch wohl auch bezüglich des Verdienstes des guten Engels seine Ansicht, und ist jener primus actus charitatis quo beatitudinem meruit nicht jener erste, sondern dieser zweite das Verdienst vollendende Act. Anschließend an die Darstellungen Augustin's über den Abend und Morgen des ersten Schöpfungstages (vgl. oben §. 286, III), sagt Thomas in Widerlegung eines Einwandes, daß der erste Act aller Engel die Hinwendung zu sich selbst in der cognitio vespertina gewesen sei, und daß die Scheidung

Thomisten kaum bestritten werden können[1]). Allerdings ist der die Vollendung bringende Act der guten Engel insofern mit dem ersten Act ihres Glaubens und ihrer Liebe Ein Act, als er ein Beharren ist.

Auf einen solchen entscheidenden und vollendenden Act der guten Engel deutet auch die vielfach sich findende Charakterisirung dieses Actes als eines siegreichen Kampfes gegen Lucifer und seine Engel[2]). Hiebei ist jedoch die Vorstellung fern zu halten, als ob die guten Engel seitens der bösen irgend welche Gewalt erlitten, oder als ob deren Ueberwindung ihnen Mühe verursacht habe. Noch mehr aber ist wohl die Vorstellung zu meiden, als ob in den guten Engeln selbst ein innerlicher Kampf gegen eine sündhafte Versuchung stattgefunden hätte: ihr siegreicher Act war ein ebenso entschiedenes und energisches, als einfaches und demüthiges Beharren in der ersten Liebe und Unschuld; indem sie, während die abtrünnigen Engel in Selbstsucht versanken, alles natürliche und übernatürliche Gute, das sie in sich selbst erkannten, als von Gott empfangene Gabe ganz und rückhaltlos zur Verherrlichung Gottes darbrachten und sich selbst und alles nur in Gott, dem höchsten Gute und der unendlichen Liebe, liebten, während es auch ihnen möglich gewesen wäre, gleich Lucifer zu sündigen.

---

zwischen den guten und bösen Engeln dadurch sich vollzogen habe, daß jene sich durch die cognitio matutina zum Lobe des Wortes gewendet, diese aber, in Hoffart sich aufblähend, in sich selbst verblieben seien. Instans primum in Angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicae, qua se in seipsum convertit per vespertinam cognitionem; quia in primo die commemoratur vespere sed non mane. Et haec quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi; quidam vero in seipsis remanentes facti sunt nox, per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit, 4 super Gen. ad litt., c. 24. Et sic prima operatio fuit omnibus communis, sed in secunda sunt distincti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni a malis distincti. *S. Th.* 1, q. 63, a. 6, ad 4. In dieser Stelle ist, von dem Uebrigen abgesehen, jedenfalls klar, daß Thomas auch bei den guten Engeln, im Unterschied von dem allen Engeln gemeinsamen ersten, einen zweiten Act und Moment annimmt.

1) Das will vielleicht auch Gotti ausdrücken, wenn er schreibt: Unico instanti meritum et viae boni Angeli consummationem accepere et in altero beatitudo consecuta est. Unico, inquam realiter, quamvis aequivalenter duplici: nam prima ejus operatio bona perseverans aequivaluit duplici operationi discontinuatae malorum Angelorum, et proinde duplici instanti. Tr. 9, q. 8, dub. 3, §. 2, XIII.

2) So verstehen nicht wenige Ausleger *Apoc.* 12, 7; vgl. jedoch S. 546, Note 1, i. f.

Dieses Beharren der Engel in der ursprünglichen Gnade ist aber nicht als etwas rein negatives, als bloßes Nichtsündigen, sondern, weil als ein wahrhaft meritorischer, als ein positiver Act, oder auch als eine Reihe von Acten des Glaubens, des Gehorsams, der Liebe, der Treue, des Widerstandes gegen die Aufforderung der abtrünnigen Engel zum Abfalle, des Gebetes, des Lobpreises Gottes zu denken[1]). Worin speciell dieser Act oder diese Acte bestanden, können wir mit Gewißheit nicht bestimmen. Die Theologen haben darüber in ihren Abhandlungen über den Fall der Engel, wie wir unten sehen werden, verschiedene Ansichten aufgestellt.

Nur das steht aus allgemeinen dogmatischen Principien fest, daß der die Seligkeit verdienende Act der guten Engel übernatürlich, daher nicht nur im Stande der heiligmachenden Gnade, sondern auch in Kraft actueller Gnade gewirkt, daß diese Gnade eine wirksame (gratia efficax), und das Beharren der Engel bis zum Ende ihres status viae und bis zum Beginne ihres status gloriae eine besondere und die größte Gabe der über ihnen waltenden besonderen Vorsehung war. Bezüglich der sündigenden Engel dagegen müssen wir festhalten, daß ihnen, wie den guten Engeln wahrhaft und vollkommen zureichende Gnade gegeben gewesen, kraft welcher auch sie die ursprüngliche Unschuld bewahren konnten und sollten. Daß ihnen aber nicht wirksame Gnade und die Gabe der Beharrung bis an's Ende verliehen, sondern ihre Sünde zugelassen und deren gerechte Strafe über sie verhängt wurde, ist einzig in ihrer eigenen Schuld begründet, durch welche sie der Gnade ein Hinderniß setzten und der Auserwählung sich unwürdig machten. Es leiden also die Grundsätze, welche die Kirche und die Theologie über die angedeuteten Punkte bezüglich des Menschen aufgestellt hat, verhältnißmäßig auch auf die Engel Anwendung; wir müssen jedoch Abstand davon nehmen, an dieser Stelle näher auf die hier sich erhebenden Fragen[2]) einzugehen.

---

1) Dagegen ist, wie gesagt, nicht anzunehmen, daß in den guten Engeln dieser ihrer Entscheidung ein Zögern und Schwanken oder irgend welche sündhafte Acte vorausgegangen seien. Wenn es daher *Job* 4, 18 heißt: Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles: et in Angelis suis reperit pravitatem, so kann dieses jedenfalls nur von der natürlichen Defectibilität aller und von der Sünde der gefallenen Engel, nicht aber davon verstanden werden, daß auch die guten Engel je irgend wie gesündigt hätten, oder gar im Stande der Glorie sündigen könnten. Vgl. *Thom.* und *Corderus* i. h. l. In ihnen ist daher jene Einfalt der Unschuld (simplicitas, ἀπλότης), um welche die Schlange Eva betrog (2 Cor. 11, 3), unversehrt bewahrt und mit der vollendetsten Weisheit und Heiligkeit verbunden.

2) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 5, c. 11 & 12.

VI. Was die Sünde der gefallenen Engel betrifft, so bedarf weder deren Möglichkeit, noch deren Wirklichkeit hier einer näheren Erörterung und Begründung. Erstere wurde oben[1]) in der Lehre von dem freien Willen der Engel genügend besprochen; letztere erhellt schon aus der durch die Offenbarung evidenten Thatsache der Existenz böser Geister[2]), in Verbindung mit der gleichfalls bereits erklärten und begründeten Wahrheit, daß dieselben nicht nur vermöge ihrer Erschaffung natürlich gut[3]), sondern auch mit allen anderen Engeln zur visio beata bestimmt und von Anfang an mit der zu ihrer Erlangung nothwendigen übernatürlichen Gnade ausgerüstet waren[4]). Wir haben daher nur den Ursprung, die Natur und die Umstände dieser Sünde etwas näher in's Auge zu fassen.

1. Vor Allem steht fest, daß die Sünde der Engel eine überaus schwere war, eine Empörung, nicht nur gegen die natürliche, sondern auch, und zwar zunächst, gegen die übernatürliche Ordnung. Beides folgt unmittelbar und mit Evidenz aus der Glaubenswahrheit, daß die sündigenden Engel wegen dieser ihrer Sünde von der göttlichen Gerechtigkeit ewig verdammt sind, und daß diese Verdammniß principaliter in der Beraubung der übernatürlichen Seligkeit besteht, zu der sie bestimmt waren.

Dasselbe ergibt sich aus der Natur der Sache. Denn, wie es sich auch des Näheren mit dieser Sünde verhalten mag, immer war sie eine vollkommen freie Empörung des Geschöpfes gegen die von Gott ihm vorgeschriebene Ordnung, und damit gegen Gott und seinen heiligen Willen selbst. Weil aber diese Ordnung eine übernatürliche ist, so hat die Sünde des Engels einen specifisch übernatürlichen Charakter: ist Empörung nicht nur des Geschöpfes gegen seinen Schöpfer, sondern des aus Gnaden angenommenen Kindes gegen seinen Vater, und damit Lossagung von Gott nicht nur als von dem natürlichen, sondern als von dem übernatürlichen Endziele — und somit Todsünde im eigentlichsten und höchsten Sinne dieses Wortes. Zu diesen allgemeinen Bestimmungen, welche die Sünde des gefallenen Engels mit der des gefallenen Menschen gemein hat, kommt eine Reihe von Gründen, welche die Sünde des Engels wesentlich schwerer und unverzeihlicher, als die des Menschen, machen. Ein solcher Grund liegt schon in der specifisch höheren und vollkommeneren Natur des

1) §. 287, IV.
2) Vgl. oben §. 282 und unten §. 291.
3) S. oben I, S. 697 und die Citate in Note 2—4.
4) S. oben II, S. 701—712.

Engels. Weil purer Geist, ist er jener Schwäche und Gebrechlichkeit nicht unterworfen, welche der menschlichen Seele vermöge ihrer Verbindung mit dem Leibe eigen. Allein der Engel ist nicht nur von dem dem Menschenwesen natürlichen Gegensatze zwischen Geist und Leib und von allen irgend wie in der leiblichen Natur wurzelnden Affecten und Leidenschaften[1]) gänzlich frei, sondern auch an sich ist seine geistige Natur erhabener, vollkommener, von größerer natürlicher Gottähnlichkeit, als der menschliche Geist, und in Folge davon von einer höheren Klarheit und Schärfe der Intelligenz, von einer größeren Kraft des Willens, und in Folge davon, wie wir oben sahen, sowohl der Unwissenheit, der Unbedachtsamkeit und dem Irrthum, als der Schwäche weit weniger zugänglich; so daß nicht wenige angesehene Theologen sogar jede directe Peccabilität innerhalb der reinen Naturordnung leugneten. Wenn wir nun auch diese Meinung für die minder probabele halten, so sind doch Väter und Theologen darin einig[2]), daß die Sünde dem Engel weit ferner lag und die Abkehr von der natürlichen Wahrheit und Gerechtigkeit für ihn weit schwieriger und widernatürlicher war, als für die minder vollkommene menschliche Natur[3]).

---

1) Vgl. oben §. 287, III.

2) S. oben §. 287, IV.

3) Die Väter pflegen diese aus der Vollkommenheit der angelischen Natur folgende größere Schwere und Unverzeihlichkeit der Sünde der Engel gewöhnlich da zu erörtern, wo sie die Congruenzgründe auseinandersetzten, weßhalb Gott den gefallenen Menschen, nicht aber die sündigenden Engel erlöste. Quum vero noverimus, bonorum omnium creatorem reparandis Angelis malis nihil gratiae contulisse, cur non potius intelligimus, quod tanto damnabilior eorum judicata sit culpa, quanto erat natura sublimior. *August.* Tract. 110 in Joann. nr. 7. Natura quippe rationalis quanto est ipsa superior, tanto ruina ejus est pejor, et peccatum ejus quanto incredibilius, tanto est damnabilius. Ideo Angelus irreparabiliter cecidit, quoniam cui plus datur, plus exigitur ab eo. *August.* Op. imperf. c. Julian. l. 6, nr. 22. Duas ad intelligendum se creaturas fecerat Deus, angelicam videlicet et humanam: utramque vero superbia perculit ac ab statu ingenitae rectitudinis fregit; sed una tegmen carnis habuit, alia vero nihil infirmum de carne gestavit. Angelus vero solummodo est spiritus, homo vero et spiritus est et caro. Misertus ergo Creator ut redimeret, illam ad se debuit reducere, quam in perpetratione culpae ex infirmitate aliquid constat habuisse; et eo amplius debuit apostatam Angelum repellere, quo, quum a persistendi fortitudine corruit, nihil infirmum ex carne gestavit. *Greg. M.* Moral. l. 4, c. 3 (al. 9), nr. 8. Apostatae Angeli ideo veniam non habent, quia carnalis fragilitatis nulla infirmitate gravati sunt, ut peccarent. Homines autem post peccatum idcirco revertuntur ad veniam, propter quod ex lutea materia pondus traxerunt infirmitatis, ideoque, pro infirma carnis conditione, reditus patet

Diese reine Geistigkeit und höhere geistige Vollkommenheit ist auch Grund, daß der Engel mit weit klarerer Erkenntniß seines Unrechtes, mit weit stärkerer Energie und mit größerer und frevelhafterer Entschiedenheit des Willens, daher mit weit größerer Bosheit sündigte, als der Mensch. Dazu kommt, daß keine Versuchung von Außen auf Lucifer einwirkte, sondern daß die Sünde einzig aus seinem eigenen Willen entsprang [1]). Und wenn auch die anderen Engel von Lucifer zum Abfall aufgefordert wurden, so ist zu bedenken, daß ein Engel dem anderen, auch der niedere dem höheren, in einer vollkommeneren Selbstständigkeit gegenübersteht, als der Mensch der Versuchung von Seiten des gefallenen Engels und der sinnfälligen Natur [2]).

Jedoch nicht blos wegen der höheren Vollkommenheit ihrer Natur, sondern auch wegen der ihnen geschenkten Gnade ist die Schuld der sündigenden Engel größer, als die des Menschen. Denn obwohl die menschliche Natur durch den Rathschluß der Incarnation in der übernatürlichen Ordnung einen Vorzug vor den Engeln empfing und Menschen durch die Gnade über Engel erhöhet werden können [3]), so bleibt dennoch für die ursprüngliche Ordnung das Wort der Schrift [4]) bestehen, daß der paradiesische Mensch schlechthin, also auch der Gnade nach, unter den Engeln stand, indem der Engel nicht nur eine größere Fülle von Gnaden empfing, sondern auch die rein geistige, so erhabene angelische Natur mehr als die menschliche für Einfluß der übernatürlichen Gnade empfänglich war. Wenn auch der Engel in statu viae bezüglich der übernatürlichen Ordnung nicht, wie bezüglich der natürlichen, im Lichte evidenter Erkenntniß, sondern im Dunkel des Glaubens wandelte [5]), und insofern ihm hier die Möglich-

---

homini ad salutem, sicut et Psalmus dicit: *Ipse scit figmentum nostrum*; et: *Memento, Domine, quod terra sumus* (Ps. 102, 13 sq.); et iterum *memorare*, inquit (Ps. 88, 48), *quae mea substantia. Isidor. Hispalensis* Sent. l. 1, c. 10, nr. 11. Vgl. *Thom.* S. c. g. l. 3, c. 109 oben S. 660, Note 2.

1) Magis excusatur, faciliusque venia donatur, qui impellente alio, quam qui suapte sponte peccat. Qui enim sua sponte peccat, inexcusabilis est. Itaque diabolus, qui sua sponte peccavit, poenitere nescit; homini vero qui non sua sponte, sed incitante diabolo peccavit, poenitentiae locus relictus est. *Joann. Damasc.*, Dialog. contra Manich. nr. 33.

2) S. unten S. 752 ff.

3) *S. Th.* 1, q. 108, a. 8.

4) Ps. 8, 6: Minuisti eum paulo minus ab Angelis, gloria et honore coronasti eum, et constituisti eum super opera manuum tuarum — ist offenbar zunächst vom paradiesischen Menschen gesagt.

5) Vgl. oben S. 715, Note 2.

keit der Sünde näher lag[1]); so besaß er doch bezüglich der Wahrheit der ihm zu Theil gewordenen übernatürlichen Offenbarung und der Gerechtigkeit und Gütigkeit der an ihn gestellten Forderung eine so klare Einsicht[2]), und war die Kraft und Süßigkeit der ihm geschenkten ersten Gnade so groß[3]), daß die Frevelhaftigkeit und Bosheit, mit der er solcher Gnade widerstand, und im Lichte solcher Erkenntniß[4]) sündigte, alle Begriffe übersteigt und jeden Milderungsgrund ausschließt.

2. Fragt man nun des Näheren nach der specifischen Eigenthümlichkeit und damit nach der Wurzel und dem Beweggrunde der Sünde der Engel, so ist vor Allem hervorzuheben, daß Satan insofern die Schuld aller Sünden und Arten von Sünden zugeschrieben werden kann, als durch ihn die Sünde in die Welt kam und er zu Sünden aller Art verführt und seine boshafte Freude an ihnen hat[5]), daß aber die Sünde, die er selbst liebte und beging, keine Sünde des Fleisches[6]), sondern eine Sünde des Geistes war und allein sein konnte, nämlich Hoffart[7]) und die aus ihr entspringen-

---

1) Vgl. oben §. 287, IV.

2) Vgl. oben S. 715, Note 1 u. 3.

3) Man kann darauf anwenden: In deliciis paradisi Dei fuisti. *Ezech.* 28, 13.

4) Damit behaupten wir nicht, daß Lucifer und seine Genossen in keiner Weise mit Unbedachtsamkeit und Verblendung gesündigt, wie Scotus, Gabriel Biel, Gregor von Valentia u. a. meinen; sondern wir nehmen mit den meisten Theologen an, daß auch in Lucifers Sünde, allerdings im höchsten Grade selbstverschuldete, Unbedachtsamkeit und Verblendung mitwirkte, worauf man auch *Ezech.* 28, 17: Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo, deuten mag. *Suarez*, De Ang. l. 7, c. 7. Vgl. auch oben §. 286, II, 13 und §. 287, IV.

5) Daher: Daemones non delectantur in obscoenitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales, sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscunque delectantur, in quantum sunt impedimenta humani boni. *S. Th.* 1, q. 63, a. 2, ad 1.

6) Vgl. oben S. 581, Note 3.

7) Peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter, uno modo secundum reatum, alio modo secundum affectum. Secundum reatum quidem omnia peccata in daemonibus esse contingit, quia, dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. Secundum affectum vero illa solum peccata in malis Angelis esse possunt ad quae contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quae sunt propria corpori, sed ad ea quae in rebus spiritualibus inveniri possunt; nihil enim afficitur nisi ad id quod suae naturae potest esse quodam modo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu

den Sünden, insbesondere Neid[1]), Haß und Herrschsucht[2]), jedoch nicht als Regungen der sinnlichen Irrascibilität und Concupiscibilität[3]), sondern als Streben oder Widerstreben des rein geistigen Willens[4]).

Daß Stolz die Sünde der gefallenen Engel war, gibt die heilige Schrift[5]) deutlich zu erkennen und ist auch die einmüthige

---

superioris regula non servatur; et hoc est peccatum superbiae, non subdi superiori in eo in quo debet. Unde peccatum primum Angeli non potest esse aliud quam superbia. *S. Th.* 1, q. 63, a. 2.

1) Sed consequenter potuit in eis etiam esse invidia. Ejusdem enim rationis est quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, in quantum bonum alterius aestimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat aestimari impedimentum boni affectati per Angelum malum, nisi in quantum affectavit excellentiam singularem; quae quidem singularitas per excellentiam alterius cessat. Et ideo post peccatum superbiae consecutum est in Angelo peccante malum invidiae, secundum quod de bono hominis doluit, et etiam de excellentia divina, secundum quod ea Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam. *S. Th.* l. c.

2) Insofern die Habgier (avaritia) irdisches Gut zum Gegenstande hat, kann sie im Teufel nicht sein, wohl aber insofern man darunter die Begierde versteht, über die Geschöpfe zu herrschen. *S. Th.* 1, q. 63, a. 2. Trägheit, wie im Menschen, kann im Teufel nicht sein; denn: Acedia est quaedam tristitia qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem, qui daemonibus non competit. *S. Th.* l. c.

3) Vgl. oben §. 287, III.

4) Et sic patet quod sola superbia et invidia sunt pure spiritualia peccata quae daemonibus competere possunt; ita tamen quod invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius. *S. Th.* l. c.

5) Als die Apostel sich rühmten: Domine, etiam daemonia subjiciuntur nobis in nomine tuo, antwortet der Herr: Videbam Satanam sicut fulgur de coelo cadentem. *Luc.* 10, 17. 18 — ut in discipulorum cordibus elationem premeret, mox judicium ruinae retulit, quod ipse magister elationis recepit. *Gregor. M.* Moral. l. 23, c. 6 (al. 7) Denselben Gedanken spricht Paulus aus, wo er warnt, einen Neophyten zum Bischof zu wählen: Ne in superbiam elatus in judicium incidat diaboli. *1 Tim.* 3, 6. Das zunächst vom Leviathan gesprochene Wort *Job* 41, 25: Rex super omnes filios superbiae, deuten die Väter vom Satan, dessen Bild der Leviathan, der Drache, die Schlange ist. Vgl. Loch-Reischl zu dieser Stelle. Dasselbe sagen die typischen Darstellungen der Könige von Babel und Tyrus. Detracta est ad inferos superbia tua: Quomodo cecidisti de coelo lucifer . . . qui dicebas. in corde tuo: super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus Aquilonis. Ascendam super altitudinem nubium, similis ero Altissimo. Verumtamen ad infernum detraheris in profundum laci. *Js.* 14, 11 sq. Ebenso *Ezech.* 28, 17: Elevatum est cor tuum in decore tuo. Dieser Geist der Hoffart tritt auch in dem von der heiligen Schrift geschilderten Wirken

Lehre der Väter[1]) und Theologen[2]). Wenn Scotus[3]) die erste Sünde Lucifers als Wohlgefallen an sich selbst und dieses als eine *spiritualis luxuria* und in ihrer Vollendung als Haß Gottes bezeichnet, so stimmt er eigentlich in der Hauptsache mit den übrigen Theologen überein. Verschiedenheiten der Ansichten ergeben sich erst bezüglich der näheren Bestimmung der Hoffartssünde der gefallenen Engel.

Bevor wir nun die Hoffartssünde der Engel näher betrachten, ist darauf aufmerksam zu machen, daß eine jede Sünde, weil Ungehorsam, auch Hoffart ist, indem das Geschöpf seinen Willen dem göttlichen Willen vorzieht und sich so wider und über Gott erhebt. Ebenso kann jede Sünde als böse Lust und der Stolz insbesondere als die Wollust des Geistes bezeichnet werden, als jeder Sünder durch seine Sünde Glückseligkeit sucht. Deßgleichen ist eben deßhalb jede Sünde und deren Wurzel Eigenliebe. Allein nicht aus diesem allgemeinen Wesen (dem *formale*) aller Sünde, welches in der aus unordentlicher Eigenliebe entsprungenen Abkehr von Gott, der höchsten Regel und dem letzten Ziele des erschaffenen Willens, besteht, sondern aus dem unmittelbaren Gegenstande (objectum *materiale*), d. h. aus dem creatürlichen Guten, das der Wille in unordentlicher Weise

---

Satans hervor: in der Versuchung des ersten Menschen, eritis sicut Deus; in der Versuchung Christi, namentlich in den Worten: Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me, *Matth.* 4, 9; wie denn auch Satan in den Götzen und im Antichrist, *2 Thess.* 2, 4, sich anbeten läßt. Dieser blasphemischen Anmaßung Satans gegenüber heißt es von Christus: Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo. *Phil.* 2, 6. Der Ausspruch: Quoniam initium omnis peccati est superbia, *Eccli* 10, 15, geht offenbar nicht nur auf die Sünde des Menschen, sondern auch auf die des Engels. Ausführliche Belege hiefür bei *Corn. a Lap.* i. h. l.

1) Diabolum ejusque satellites non alio prius quam superbiae peccato corruisse, communis fere sensus Patrum omnium est. *Petav.* De Ang. l. 3, c. 2, XI. Wenn manche den Neid gegen den Menschen oder gegen Christus, z. B. *Iren.* l. 2, c. 8; l. 4, c. 78. *Greg. Nyss.* Catech. c. 6, oder die Eifersucht, *Cyprian.* de Zelo; oder die *impatientia*, *Tertull.* de pat. 5, nennen, so leugnen sie damit nicht, daß der Stolz deren Quelle ist. Nonnulli dicunt ipsum ei fuisse casum a supernis sedibus, quod inviderit homini facto ad imaginem Dei. Porro haec invidia sequitur superbiam, non praecedit. Non enim causa superbiendi est invidia, sed causa invidendi superbia. *August.* Gen. ad litt. c. 14 cf. Civ. Dei l. 12, c. 6; l. 14, c. 13; l. 22, c. 1. Eine Menge von Väterstellen, welche die Hoffart als proprium primumque diaboli peccatum (Hieron. In Ezech. 14) bezeichnen, s. bei *Petav.* l. c. Führen wir nur noch die dogmatische *Epist.* 93 *Leonis M.* ad Thurib. c. 6 an: Quia propria excellentia male usus est, in veritate non stetit.

2) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 7, c. 9 et ibi citati.

3) In 2 dist. 6, q. 2.

als Mittel seiner Beglückung erstrebt[1]), ist der *specifische* Unterschied[2]) der Sünden herzunehmen, und in dieser Hinsicht ist die Sünde des Engels nicht eine Sünde der Wollust, oder der Habgier, oder der Trägheit u. s. w., sondern eine Sünde des Stolzes[3]). *Stolz* oder Hoffart aber ist das *unordentliche*, d. h. das mit der göttlichen Ordnung in Widerspruch stehende *Verlangen und Streben nach eigener Vortrefflichkeit und Ehre*[4]).

Das Sündhafte des Stolzes liegt also in der *Unordnung* dieser Selbstschätzung und des Strebens nach Ehre und Vortrefflichkeit. Nicht darin also hat der Engel gesündigt, daß er die hohe natürliche und übernatürliche Gottähnlichkeit, die ihm geschenkt war, mit Freude und Bewunderung erkannte und nach der noch höheren Herrlichkeit der Glorie, die ihm bestimmt war, verlangte und strebte, sondern darin, daß er beides in *unordentlicher* Weise, im Widerspruche mit dem ewigen Gesetze der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe that, d. h. daß er für die ihm von Gott verliehene Gottähnlichkeit nicht Gott den schuldigen höchsten Dank und die ihm gebührende höchste Ehre und Liebe gab, und daß er nach der Vollendung seiner Herrlichkeit und Seligkeit nicht auf dem Wege der Demuth und des Gehorsams und mit der Gnade Gottes strebte, sondern in stolzer Selbstgefälligkeit und Eigenliebe nach seinem eigenen Willen sich selbst Princip und Ziel sein wollte[5]).

---

1) In peccato duo attenduntur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quae materialiter se habet in peccato; et aversio a bono incommutabili, quae est formalis et completiva ratio peccati. *S. Th.* 2. 2, q. 162, a. 6.

2) Peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei* (*August.* Contra Faust. 22, 27). Sed *dicta*, vel *facta*, vel *concupita* distinguuntur specie secundum diversa objecta; quia actus per objecta distinguuntur, ut supra dictum est q. 18, a. 2. Ergo etiam peccata secundum objecta specie distinguuntur. *S. Th.* 1. 2, q. 72, a. 1. Auf diesen Unterschied geht die specifische Unterscheidung der Sünden nach den *Gesetzen* und *Tugenden*, denen sie widersprechen, zurück.

3) Diabolus non est fornicator, aut ebriosus, neque aliquid hujusmodi; est tamen superbus et invidus. *August.* Civ. Dei l. 14, c. 3.

4) Superbia est speciale peccatum, quia habet speciale objectum: est enim *inordinatus* appetitus propriae excellentiae. *S. Th.* 2. 2, q. 162, a. 2. Ebenso *Augustinus*: Superbia est *perversae* celsitudinis appetitus.

5) Lucifer suae pulchritudinis et altitudinis consideratione excitatus ad se diligendum et suum privatum bonum, praesumpsit de altitudine habita et ambivit excellentiam propriam, non tamen obtentam; ac per hoc praesumendo constituit se ipsum sibi principium summum, in se ipso gloriando; et ambiendo constituit se sibi summum bonum, in se ipso quiescendo. *Bonav. Brevil.* P. 2, c.. 7. Vgl. *S. Th.* 1, q. 63, a. 6, ad 4, oben S. 727, Note 2 i. f.

Wenn nach den Andeutungen der heiligen Schrift[1]) Väter[2]) und Theologen die Sünde Satans als das hoffärtige Streben bezeichnen, zu sein wie Gott, so ist dieses nicht von dem unbedingten oder auch nur bedingten Willen zu verstehen, Gott *absolut gleich* zu sein: denn Unmögliches unbedingt zu wollen, ist mit der so vollkommenen ursprünglichen Erkenntniß des Engels unverträglich; aber auch als einen blos bedingten Wunsch, als reine Velleität läßt sich jene entscheidende Sünde des Engels nicht betrachten. Es kann daher diese Sünde nur in einem *mit Gottes Ordnung in Widerspruch stehenden Streben nach Gottähnlichkeit* bestanden haben[3]). Diese Unordnung in dem Streben nach Gottähnlichkeit kann aber, wie *Thomas*[4]) und ein großer Theil der Theologen lehrt, darin be-

1) Vgl. oben S. 731, Note 5.

2) So sagt *Gregor von Nazianz* carmen 6 von Lucifer: Dum Deus esse cupit, tetra caligine totus abrutus est. Aehnlich *Ambrosius*: Ille sic se exaltavit, ut vellet aequari et similis esse Altissimo. In Ps. 118, 3. Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 7, c. 12, nr. 2.

3) Darin stimmen im Wesentlichen alle Theologen überein, wie sie auch sonst von einander abweichen. *Suarez*, De Ang. lib. 7, c. 11.

4) Auf die Frage: Utrum diabolus appetierit esse ut Deus, antwortet er: Angelus absque dubio peccavit appetendo esse ut Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter, uno modo per aequiparantiam, alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus; quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso praecessit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et ideo dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium; inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res, quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum . . . Sed in hoc imaginatio decipitur; quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quae possunt crescere absque corruptione subjecti, aestimatur quod possit appetere altiorem gradum naturae, in quem pervenire non posset, nisi esse desinerit. Manifestum est autem quod Deus excedit Angelum non solum secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturae, et etiam unus Angelus alium. Unde impossibile est quod unus Angelus inferior appetat esse aequalis superiori, nedum quod appetat esse aequalis Deo. Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari; et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam a Deo habeat. Si quis autem appeteret secundum justitiam esse similis Deo, quasi propria virtute, et non ex virtute Dei, peccaret. Alio vero modo potest aliquis appetere similis esse Deo quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare coelum

standen haben, daß entweder Lucifer, von seiner natürlichen Vollkommenheit eingenommen, sein übernatürliches Ziel verschmäht, oder daß er dieses übernatürliche Ziel zwar gewollt, aber es nicht durch die göttliche Gnade in Demuth und Gehorsam, sondern aus eigener Kraft und in Eigenwillen erstrebt hat.

Aus diesem Streben, in der einen oder anderen Weise Gott gleich zu sein, entsprang denn auch das Verlangen, wie dieser Herr über Alles zu sein[1]), sowie das von manchen Theologen[2]) besonders hervorgehobene blasphemische Verlangen, abgöttisch verehrt zu werden.

Die meisten Theologen begnügen sich damit, im Anschluß an Schrift und Väter, die Sünde des Engels in der angegebenen, oder in ähnlicher Weise, im Allgemeinen als Hoffart und Auflehnung gegen die von Gott gesetzte übernatürliche Ordnung zu bestimmen.

Andere Theologen[3]) aber stellen die Ansicht als probabel auf,

---

et terram, quod est proprium Dei, in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter, quia sic suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit indebite esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi c. 3 & 4 libri de Casu diaboli, qui dicit quod appetiit *illud ad quod pervenisset, si stetisset.* Et haec duo quodammodo in idem redeunt, quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. *S. Th.* 1, q. 63, a. 3.

1) Quia vero quod est per se, est principium et causa ejus quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere; in quo etiam perverse voluit Deo assimilari. *S. Th.* l. c.

2) So namentl. *Guilelmus Paris.* De Univers. c. 111. S. *Petav.* De Ang. l. 3, c. 2, XXIV. Daß dieses Streben der Dämonen sich im Götzendienste der Heiden offenbarte, kann nach der Lehre der Väter kaum bezweifelt werden. Darauf deutet auch *Matth.* 4, 9 hin: Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me.

3) Der bedeutendste Vertheidiger dieser Meinung aus älterer Zeit ist Suarez, welcher De Angel. l. 7, c. 8 nach Anführung der Gegengründe den Satz aufstellt: Nihilominus valde probabilis est sententia credens, Luciferum de facto peccasse per superbiam, appetendo hypostaticam unionem, et a principio adversarium Christi fuisse. Er führt für diese Meinung unter anderen namentlich Viguerius, Jacob von Valentia, Catharinus, Molina, Ruard an. Unter den neueren Theologen hat sich Scheeben zwar nicht für die Ansicht des Suarez, daß Lucifer für sich die hypostatische Union begehrt, aber für den Grundgedanken dieser Meinung ausgesprochen. Er entwickelt

daß der Fall Satans, und damit auch die Bewährung der guten Engel, in enger Beziehung stehe zu dem Mysterium der

---

seine Ansicht folgendermaßen: „Etwas anders gefaßt erklärt jedoch die Ansicht des Suarez am natürlichsten und tiefsten das mysterium iniquitatis in den Engeln, und fügt sich als eine Erweiterung in die thomistische Anschauung und als tiefere Erklärung in die Anschauung vieler Väter ein. Nach *Thom.* (vgl. Buch II n. 208 ff.) ist nämlich der Anfang der Sünde des Engels darin zu suchen, daß derselbe im Hinblick auf die Erhabenheit seiner Natur in der übernatürlichen Ordnung der Gnade, weil und inwiefern ihm die letztere als bloße Gnade angeboten war und seinerseits die Anerkennung dieser Gnade verlangte, eine Schmälerung der ihm gebührenden Hoheit erblickte. Dies konnte aber um so mehr geschehen, wenn der Engel sah, daß er nicht mehr Anspruch auf die Güter der Gnade haben sollte, als die weit tiefer stehende menschliche Natur, und daß letztere, nicht minder als er zur Gnade berufen, in dieser ihm gleichgestellt sein sollte. Noch mehr konnte es geschehen, wenn dem Engel die Gnade als durch das in der Menschheit errichtete Haupt der ganzen Schöpfung vermittelt vorgestellt wurde, und mithin die geforderte Anerkennung der Gnade eine Huldigung des Engels für das gottmenschliche Haupt der Schöpfung einschloß. Die Behauptung der Hoheit der eigenen Natur gegenüber dieser übernatürlichen Ordnung aber war schon an sich ein Streben, keiner positiven Ordnung Gottes unterworfen zu sein, und führte naturgemäß zu dem Streben, überhaupt nach Möglichkeit von Gott unabhängig zu sein. Ebenso führte sie naturgemäß zu dem Streben, das Haupt der Schöpfung nicht in der Menschheit, sondern in der natürlichen Spitze der Engelwelt zu suchen und zu der Forderung, daß dieser die ganze Schöpfung, besonders die Menschheit, so untergeordnet würde, wie nach göttlicher Anordnung die Engel selbst mit der übrigen Schöpfung Christus untergeordnet werden sollten. Wie ferner Christus göttliche Ehre gebührte, so resultirte aus diesem Streben der Engel naturgemäß das weitere Streben, für ihr eigenes Haupt und damit, wegen der Gleichheit der Natur, für sich selbst, göttliche Ehre in Anspruch zu nehmen. In der Erkenntniß endlich der Unmöglichkeit, seine Wünsche durchzuführen, entwickelte sich der Stolz zum förmlichen Neide und tödtlichen Hasse gegen Gott, gegen Christus und gegen die Menschen. Diese Auffassung hat Vieles für sich: 1) erscheint hier die Sünde der Engel von vornherein als ein wahres „mysterium iniquitatis“ (I Thessal. 2, 7), das nur im Zusammenhang mit dem mysterium gratiae Dei seine Erklärung findet; 2) wird hier die im Hinblick auf die bloß natürliche Ordnung fast unbegreiflich scheinende Möglichkeit der Sünde der Engel am besten begreiflich gemacht; 3) erscheint hier die Sünde der Engel als Uebertretung eines Prüfungsgebotes, und zwar durch ein solches veranlaßt, ähnlich wie bei den ersten Menschen, als was sie aus mannigfachen Gründen, u. A. schon allein wegen dieser Analogie, präsumirt werden muß (vgl. oben §. 180); 4) erklärt sich so vollständig, wie nach der allgemeinen Annahme der Theologen die Sünde der Engel schon in ihrem Ursprunge und kraft ihres Ursprungs die ganze specifische Bosheit der Feindschaft gegen Gott, Christus und den heiligen Geist in sich trug, welche im Laufe der Zeit sich in ihr offenbart hat; 5) begreift sich hier am besten, wie einerseits gerade der höchste Engel zuerst zum Falle kommen und zugleich die übrigen Engel

Incarnation. Hiernach hätte die besondere Prüfung der Engel in der Offenbarung dieses Geheimnisses und in der Forderung bestanden, dem Gottmenschen zu huldigen. Das hätten die guten Engel, im Lichte des Glaubens und der Liebe verharrend, freudig und demüthig gethan; während der Stolz Lucifers und seines Anhanges dagegen sich empörte — mag man nun annehmen, daß Lucifer selbst nach der hypostatischen Union begehrte[1]); oder daß nur die Erhöhung der menschlichen Natur über ihn jenen Stolz in ihm entfesselte[2]), der ihn zur Abkehr von der göttlichen Gnadenordnung bewog und mit mörderischem Neide gegen den Gottmenschen und die Menschheit und zuletzt mit Gotteshaß erfüllte.

---

aus eigenem Stolze für ihn Partei nehmen konnten; 6) endlich erklärt sich, wie manche Väter den Neid und die Eifersucht (zelus) gegen den Menschen schlechthin als die Sünde der Engel oder als die Ursache ihres Abfalles betrachten konnten; denn obgleich der förmliche Neid eine Folge des Stolzes ist, so kann doch eben der Stolz selbst ursprünglich so geartet sein, daß er nicht nur sofort zum Neide sich entwickelt, sondern auch gerade durch das, was zugleich specifische Ursache des Neides ist, die Bevorzugung Anderer, zuerst veranlaßt und zum Ausbruch gebracht wird." Dogm., Bd. 2, §. 193. S. 581.

1) So Suarez und andere. Als Hauptgrund dagegen wird der Grundsatz geltend gemacht, daß ein jedes Wesen nothwendig die Erhaltung seines eigenen Seins verlange, woraus Thomas *S. Th.* 1, q. 63, a. 3 beweist, daß Lucifer nicht nach absoluter Gleichheit mit Gott habe verlangen können. S. oben S. 737, Note 4. Daher habe auch Lucifer, der bereits in eigener Persönlichkeit subsistirte, nicht nach der Aufhebung seiner Persönlichkeit verlangen können. Suarez entgegnet, jener Grundsatz habe nur für die Natur Geltung; wenn Lucifer aber verlangte in göttlicher Hypostase zu subsistiren, so habe er nicht die Vernichtung, sondern die höchste übernatürliche Erhöhung seiner Natur begehrt. Illa unio esset maxima perfectio propriae naturae, et sine errore judicatur possibilis, et maxime conveniens appetenti; quia melior illi esset habere suam naturam in Verbo Dei, vel alia Trinitatis persona, quam in proprio supposito. Et ratio objecta est parvi momenti: nam si Deus assumeret meam naturam, ego ipse revera manerem, quia remaneret eadem individua natura, licet in diversa persona, quod non obstat, quominus maneat idem numero homo, juxta probabiliorem doctrinam. Nec refert, quod non maneret eadem persona, quia per hoc solum variaretur in me quidem modus existendi meae naturae, et loco illius daretur modus unionis cum divina persona, qui longe excellentior est, et secum quam plures perfectiones affert. Et ideo etiam naturali actu, id est, viribus liberi arbitrii elicito, posset Angelus illum modum existendi suae naturae appetere, et propriae subsistentiae illum praeferre. *Suarez*, De Ang. l. 7, c. 13, nr. 2. Wir tragen jedoch Bedenken, dieser Auffassung uns anzuschließen.

2) Hiernach bleibt die Selbstgefälligkeit und der Stolz Lucifers der letzte Grund, woraus sein Aerger über die Erhöhung des Menschen und sein Neid hervorging. So war Christus auch für Lucifer der Stein des Anstoßes. *1 Petr.* 2, 8; *Matth.* 21, 44.

Kann auch diese Ansicht aus Schrift und Tradition keineswegs genügend begründet werden[1]), so muß man sie doch sicher als eine zulässige Meinung gelten lassen, gegen welche keine entscheidenden theologischen Gründe[2]), für welche aber recht gewichtige Wahrscheinlichkeitsgründe†) sprechen.

---

1) Man führt namentlich *Js.* 14 und *Ezech.* 28 an — s. oben S. 731, Note 5. Allein es ist klar, daß diese Stellen, auf Lucifer gedeutet, wohl im Sinne dieser Meinung verstanden werden können, aber keineswegs müssen. Dasselbe gilt von *Joann.* 8, 44: Vos ex patre diabolo estis, et desideria patris vestri vultis perficere; ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit. Das gesteht auch Suarez zu; jedoch ist ihm auch zuzugeben, daß diese Worte nach der fraglichen Meinung einen besonders vollen und prägnanten Sinn erhalten. Igitur optime intelligi potest *homicidium* illud, quod *in initio* diabolus commisit, fuisse primam transgressionem, per quam *in veritate non stetit*; ac proinde non fuisse illud homicidium commissum contra Adamum, et in illo contra humanum genus, sed fuisse prius commissum in Dei filium, quem futurum hominem Lucifer praecognovit, et statim ob superbiam et tumorem odio habuit. Ita exponit Rupertus l. 8, in Joann. i. f., recteque confirmat ex antecedentibus verbis: *vos ex patre vestro diabolo estis, et desideria patris vestri vultis perficere:* quid enim Judaei voluerunt perficere, nisi mortem Christi? Ergo hanc ab initio desideravit diabolus, et ratione illius dicitur fuisse homicida, nam doluit, quod ille constitueretur haeres universorum, et cupiens praeripere haereditatem, illum odio prosecutus est. *Suarez*, De Ang. l. 7, c. 13, nr. 15. Dafür, daß die Prüfung der Engel in dem positiven Gebot, den Gottmenschen anzubeten, bestanden habe, wird namentlich angeführt *Hebr.* 1, 6: Et cum iterum introducit Primogenitum in orbem terrae, dicit: et adorent eum omnes Angeli Dei, indem man *iterum* darauf bezieht, daß zum erstenmale diese Adoration von den Engeln am Anfang der Dinge gefordert worden sei. Allein daß iterum nicht so verstanden werden muß, sondern in mehrfachem anderen Sinne verstanden werden kann, leuchtet von selbst ein und ist von allen Exegeten anerkannt; auch von Suarez l. c. nr. 31. Ueber die Väterstellen, welche für die fragliche Meinung angeführt werden, vgl. *Suarez*, l. c. nr. 16 sq. Daß sie nicht beweisend sind, sagt Suarez selbst und ist allgemein zugestanden. Das gilt auch von gewissen Stellen des heil. Bernhard, z. B. Altissimi similitudinem usurpare tentans, et quia rapinam arbitratus non est, esse se aequalem Deo. Or. 2 in Oct. Paschae.

2) Solche Gegengründe sind z. B., daß der Rathschluß der Menschwerdung des Sohnes den Sündenfall des Menschen und also auch des Lucifer zur Voraussetzung habe, wie auch geschrieben stehe: In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli 1 Joann. 3, 8. Cf. *Hebr.* 2, 14: Ut destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est, diabolum. Allein diese Zweckbeziehung ist mit der Meinung nicht unvereinbar, daß die Menschwerdung auch ohne den Sündenfall stattgefunden hätte; aber auch wenn sie nur in der Voraussicht des Sündenfalls beschlossen war, hindert dieses nicht, daß dieselbe den Engeln offenbart wurde; und zwar konnte sie ihnen kundgemacht werden, ohne daß ihnen

3. Die Theologen untersuchen auch die Frage, ob Lucifer außer jener Hoffartssünde noch andere Sünden, und welche er begangen habe [1]). Es handelt sich hier nicht um jene zahllosen und verschiedenartigen boshaften Acte, welche die Dämonen nach ihrem Falle im Stande ihrer Verdammniß begehen, wovon in einem anderen Paragraphen die Rede sein wird, sondern um die Sünden, welche sie *in statu viae* begingen und welche also zur Erschwerung ihrer Schuld beitrugen.

Wir haben bereits gesehen, daß nach der allgemeinen Lehre der Väter und Theologen die Sünde des Engels in der Hoffart und dem aus ihr entspringenden Neide bestand. In beiden aber sind wiederum verschiedene Sünden enthalten und gehen aus ihnen hervor. Daher werden auch diese Sünden dem Lucifer in statu viae zugeschrieben [2]), sofern die rein geistige Natur und die Eigenthümlichkeit der Sünde Lucifers dieses gestattet. So werden ihm namentlich die Hauptspecies des Stolzes zugeschrieben [3]). Weil Satan durch seine Hochmuthssünde Gott die schuldige Ehre versagte, nach göttlicher Ehre strebte und von Gott abfiel, wird seine Sünde von Vätern und Theologen häufig als Impietät, Blasphemie, Apostasie und Rebellion bezeichnet. Auch der Blasphemie, sofern sie in ihrem eigentlichen Sinne äußere Aussprache fordert, ist Lucifer schuldig, da er die anderen Engel zum Abfall aufforderte. Daher ist er auch von Anfang an Verführer, Lügner und Vater der Lüge [4]).

---

diese Zweckbeziehung oder der zukünftige Fall Lucifers zur Kenntniß kam. Wenn man einwendet, das Verlangen nach der hypostatischen Union sei nicht Sünde, so kann das im Allgemeinen und unter gewissen Bedingungen zugegeben werden; damit aber bleibt bestehen, daß diese Ambition im Widerspruche mit Gottes Ordnung allerdings blasphemischer Hochmuth ist. Auf die Einwendung, die Versagung der Anbetung des Gottmenschen sei bloße Unterlassungssünde, während Lucifers Sünde nach allgemeiner Lehre eine Begehungssünde sei, ist zu erwidern, daß allerdings der sich gegen den Gottmenschen erhebende Hochmuth Begehungssünde war. Näheres hierüber und über andere Einwände bei *Suarez* l. c.

†) Vgl. oben S. 738, Note 3 die Auseinandersetzungen Scheeben's. In der Incarnationslehre werden wir Gelegenheit haben, nochmals auf diesen Gegenstand zurückzukommen.

1) *Suarez*, De Ang. l. 7, c. 14.

2) Demgemäß sagt Thomas: Sub invidia et superbia, prout in daemonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quae ab illis derivantur. *S. Th.* 1, q. 63, a. 2, ad 3.

3) Arrogantia, vana gloria, ambitio, praesumtio, sofern letztere der humilitas entgegengesetzt ist. Näheres hierüber bei *Suarez* l. c. nr. 2—17.

4) *Joann.* 8, 44.

Obwohl die Sünde Satans, worin sie immer des näheren bestanden haben mag, mit der natürlichen und der den Engeln geoffenbarten übernatürlichen Wahrheit in Widerspruch stand, so ist sie dennoch nach der sententia communis nicht als Unglaube und Häresie zu bezeichnen[1]); wohl aber hat selbstverständlich in der Hochmuthssünde Satans eine schuldvolle Mißachtung der natürlichen und der übernatürlichen Wahrheit stattgefunden.

Was den aus dem Hochmuth entsprungenen Neid Lucifers betrifft, so ist in der heiligen Schrift[2]) nur von dem Neide des Teufels im Stande seiner Verdammniß die Rede; auch manche Väterstellen können von diesem Neide verstanden werden[3]). Allein Väter[4]) und Theologen[5]) sind allgemein der Meinung, daß der Neid Lucifers bereits *in statu viae* aus der Hoffart entsprang, und daß somit die Sünde, wodurch er seine Verwerfung verdiente, auch eine Sünde des Neides war. Des näheren meinten manche, Lucifer habe in seinem Stolze Gott selbst um seine Herrlichkeit beneidet. Die Mehrzahl dagegen nimmt an, daß der Engel so wenig Gott um seine Herrlichkeit beneiden, als eine absolute Gleichheit mit Gott anstreben konnte; vielmehr habe er aus Stolz dem Menschen mißgönnt, daß er zur Gottähnlichkeit und in die Gesellschaft der Engel berufen war[6]); jene aber, welche den Fall des Engels an den hoffärtigen Aerger über die Incarnation knüpfen, sind der Meinung, daß Lucifer den Menschen Christus wegen der Vorzüge der hypostatischen Union beneidete[7]).

Aehnlich wie bezüglich des Neides verhält es sich bezüglich des Hasses. Aus dem Neid entspringt unmittelbar Haß gegen Denjenigen, den man beneidet. Daher sagen die Theologen, daß Lucifer

---

1) Non est verisimile Luciferum per infidelitatem aut haeresim, vel propter alium fidei defectum peccasse. *Suarez* l. c. nr. 43. Man hat hier mitunter auf *Jac.* 2, 19: Et daemones credunt et contremiscunt hingewiesen. Allein diese Stelle bezieht sich auf den Stand der Verdammniß; auch ist dieser Glaube der Dämonen nur ein natürliches Fürwahrhalten.

2) *Sap.* 2, 24: Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum.

3) Z. B. das Wort Leo's d. Gr.: Incentor ille auctorque peccati primum superbus, ut caderet, deinde invidus, ut noceret. *Sermo* 4 de collect.

4) Man vergleiche nur *Augustin.* De discipl. christ. c. 7: Non enim dicitur diabolo ut damnetur: Adulterium commisisti, furtum fecisti, villam alienam rapuisti; sed: Homini stanti lapsus invidisti. Ferner Chrysologus: Invidia coelum tentat; ibi enim diabolum fecit ex Angelo. *Sermo* 172.

5) Vgl. oben S. 735, Note 1 und *Suarez*, De Ang. l. 7, c. 15, nr. 18.

6) *Suarez* l. c. nr. 21—23.

7) *Suarez* l. c. nr. 24.

bereits in statu viae den Menschen resp. Christum förmlich gehaßt habe; Gott dagegen, meinen sie, sei für den Engel *in statu viae* nur *virtualiter*, wie solches im Wesen jeder Sünde liege, nicht aber *formaliter* Gegenstand des Hasses gewesen; zum formalen Gotteshaß sei Lucifer und sein Anhang erst im Stande der Verdammniß gelangt [1]).

4. Daß die Zahl der gefallenen Engel an sich eine große ist, ergibt sich unzweifelhaft aus Schrift [2]) und Ueberlieferung. Dagegen ist sie geringer, als die der heiligen Engel. Letzteres ist einmüthige und wohlbegründete Lehre der Theologen [3]). Es sprechen dafür Andeutungen der heiligen Schrift [4]), die Autorität der Väter [5]), sowie der einleuchtende Vernunftgrund, daß die Sünde der natürlichen

---

1) *Suarez* l. c. nr. 32 & 33.

2) Wenn die heilige Schrift, wie wir alsbald sehen werden, meistens von dem Teufel in der Einzahl spricht, so redet sie auch oftmals von vielen Dämonen. Ist ja Satan der Oberste der Dämonen. *Matth.* 10, 25; 12, 24 & 27; *Marc.* 3, 22; *Luc.* 11, 15—19. Die Dämonen, welchen die Heiden in ihren Götzen dienen und die der Herr in der Messianischen Zeit stürzen wird, sind ein gewaltiges Heer. In die illa visitabit Dominus super militiam coeli in excelso (צְבָא הַמָּרוֹם) *Js.* 24, 21. Ueberhaupt bezeichnet die Schrift die Götzen der Heiden als Dämonen *Baruch.* 4, 7. Cf. *Deut.* 32, 17. *Ps.* 105, 37. Im gefallenen Babylon hausen die Dämonen *Bar.* 4, 35. Von ihnen verstehen auch die Ausleger die pilosi (שְׂעִירִים) *Js.* 13, 21; 34, 14, welche die LXX mit δαιμόνια wiedergeben. Ebenso *Apoc.* 18, 2. Vgl. Scholz, Handb. d. Theol. des A. B., Abth. 2, S. 57 ff. Im neuen Testamente wird überall eine große Zahl gefallener Engel vorausgesetzt. Man denke nur an *Marc.* 5, 9: Legio mihi nomen est, quia multi sumus. Cf. *Luc.* 8, 30 und oben S. 615, Note 1; sowie die Schilderungen der Apokalypse über den Kampf des dämonischen Reiches gegen das Reich Gottes und die Mahnungen des Apostels vor den Nachstellungen der Dämonen. Vgl. unten §. 291 die Stellen über die Wirksamkeit der Dämonen, welche durchweg ihre Vielheit bezeugen.

3) Cf. *Suarez*, De Ang. l. 7, c. 17, nr. 7 et ibi citati.

4) Man pflegt hier anzuwenden das von den schützenden Engeln gesprochene Wort des Elisäus *4 Reg.* 6, 16: Noli timere: plures enim nobiscum sunt, quam cum illis. Deßgleichen bezieht man hierher *Apoc.* 12, 4 f. unten S. 745, Note 3.

5) Quia peccatum est, non ideo cuncta sunt impleta peccatis, cum bonorum longe major numerus in coelestibus suae naturae ordinem servet. *August.* Civ. Dei l. 11, c. 23. So sagt auch Cyrill von Alexandrien bezüglich der gefallenen Engel: Quid est, quaeso, quod te vehementer facit tristari, quia fortasse aliqui ob insolentiam felicitatem amiserunt: at sunt plures, qui meliorem apud Deum obtinent statum, ejusque mansuetudine repleti longis assiduisque laudibus eum efferunt. *Glaphyra in Pentateuch.* Gen. 1.

Disposition und Vollkommenheit der Engel widerstrebt, in allen Dingen aber das der Natur Widerstrebende die Ausnahme, das ihr Entsprechende die Regel bildet[1]). Der letzte Grund liegt jedoch in der liebreichen Vorsehung und Vorherbestimmung Gottes, der die Mehrzahl dieser edelsten Geschöpfe durch seine Gnade vor jeder Sünde bewahren, und zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit nur den Fall einer Minderzahl zulassen wollte[2]). Auf eine gewisse Andeutung der heiligen Schrift hin[3]) glaubten nicht wenige Väter und Theologen[4]) annehmen zu dürfen, daß der dritte Theil der Engel gefallen sei. Allein das Fundament dieser Meinung entbehrt der genügenden Festigkeit; genug daß wir sicheren Grund haben anzunehmen, daß nur eine Minderzahl der Engel verloren ging, die große Mehrzahl aber treu blieb.

Während Einige der Meinung waren, daß die gefallenen Engel ausschließlich oder vorzugsweise dem untersten Chore oder doch der untersten Hierarchie angehörten[5]); hat sich der Consens der Theologen

---

1) Plures Angeli permanserunt quam peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem; ea vero quae contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt; natura enim consequitur suum effectum vel semper, vel ut in pluribus. *S. Th.* 1, q. 63, a. 9. Vgl. oben §. 287, III & IV und S. 730—732. Die Möglichkeit, daß auch die Mehrzahl der Engel hätte fallen und Gott dieses ohne Verletzung seiner göttlichen Eigenschaften hätte zulassen können, darf jedoch nicht geleugnet werden. *Suarez*, De Ang. l. 7, c. 17, nr. 9.

2) Addimus, licet dicta ratio (sc. S. Thomae) . . . convenienter sumta sit, nihilominus primam radicem et causam hujus resolutionis in divinam providentiam et electionem esse revocandam. *Suarez*, De Ang. l. 17, c. 7, nr. 10.

3) *Apoc.* 12, 4: Et cauda ejus (draconis magni) trahebat tertiam partem stellarum coeli, et misit eas in terram. Die Stelle, wie man sie immer verstehen mag, bezieht sich wohl zunächst auf den Kampf Satans und seines Reiches gegen die Kirche und sind daher die Sterne nicht Engel, sondern Glieder, insbesondere Lehrer und Vorsteher (vgl. *Apoc.* 1, 16. 20) der Kirche. Das schließt jedoch nicht die Möglichkeit aus, daß die Stelle auch, als auf einen Typus dieses Kampfes und dieser Verführung, auf den Sturz der Engel zurückweise. Wenn es dagegen Loch-Reischl zu *Apoc.* 12, 4 heißt: „Nur an (vorirdischen) Sturz der Geister oder Engel können wir hier dem Zusammenhange nach denken," so geht dieses offenbar zu weit. Uebrigens ist auch der dritte Theil in unserer Stelle nur Ausdruck für einen großen, jedoch im Vergleich mit den Feststehenden kleineren Theil.

4) Thomas führt *S. Th.* 1, q. 63, a. 8. *Apoc.* 12, 4 zum Beweise an, daß Lucifer den Fall der anderen Engel verursachte.

5) Andere meinten, die gefallenen Engel gehörten einem zehnten Chor, im Unterschied von den neun Chören der Engel, an. Diese Meinung wird allgemein

entschieden von dieser, zum Theil mit sonstigen Irrthümern vermischten [1]) Meinung ab- und der in der heiligen Schrift [2]) und Ueberlieferung genügend begründeten und der natürlichen Wahrscheinlichkeit entsprechenden Ansicht zugewendet [3]), daß die gefallenen Engel allen Chören und Hierarchien angehörten [4]).

5. Es ist ein allgemein angenommener, in Schrift und Tradition wohlbegründeter Glaube, daß unter allen gefallenen Engeln Einer hervorragt, welcher vorzugsweise der Satan, der Teufel [5]), der

---

verworfen. *Suarez*, De Ang. l. 7, c. 17, nr. 5. Deßgleichen ist die Meinung, daß die gefallenen Engel Schutzengel der Erde gewesen und vor der Fluth mit den Töchtern der Menschen gesündigt, gänzlich zu verwerfen. Vgl. oben S. 581, Note 3.

1) Vgl. die vorhergehende Note.

2) Vgl. *Eph.* 6, 12 oben S. 564, Note 1. Auch *Rom.* 8, 38. 39 und *1 Cor.* 15, 24 beziehen sich die hier angeführten Namen angelischer Chöre nicht unwahrscheinlich auf gefallene Engel. Vgl. *Gotti*, De Deo creat. Tr. 9, q. 8, dub. 5, §. 5, XXXVI.

3) Communis est, fuisse ex omnibus ordinibus. *Suarez* l. c. nr. 2.

4) Der heil. Thomas begründet diese seine Meinung durch verschiedene Wahrscheinlichkeitsgründe; dabei erklärt er auch in geistreicher Weise, weßhalb die Seraphim und die Thronen bei den gefallenen Engeln von der heiligen Schrift nicht genannt würden. Secundum illos qui dicunt, quod diabolus major fuit de inferiori ordine Angelorum, qui praesunt terrestribus, manifestum est quod non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. Secundum vero illos qui ponunt majorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinae angelicae. (Ueber diese Meinung werden wir an einem anderen Orte handeln.) In hoc etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quae secundum quemlibet gradum creaturae in malum flecti potest. In sacra scriptura tamen nomina quorumdam ordinum, ut Seraphim et Thronorum, daemonibus non attribuuntur, quia haec nomina sumuntur ab ardore charitatis, et ab inhabitatione Dei, quae non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina Cherubim, Potestatum et Principatuum; quia haec nomina sumuntur a scientia et potentia, quae bonis malisque possunt esse communia. *S. Th.* 1, q. 63, a. 9, ad 3.

5) שָׂטָן (von שָׂטַן anfeinden, verfolgen, nicht שׂוּט, umherstreifen, auskundschaften, *Job* 1, 7) der Widersacher, Verfolger, Feind, also gleichbedeutend mit διάβολος (von διαβάλλειν), womit die LXX z. B. *Job.* 1, 7; 2, 1 & 2 jenes hebräische Wort wiedergeben. So auch *Zach.* 3, 1: Et ostendit mihi Dominus Jesum sacerdotem magnum stantem coram Angelo Domini: et Satan stabat a dexteris ejus, ut adversaretur ei. Zahlreiche weitere Belege unten §. 291.

Böse[1]), der Lügner und der Mörder[2]), der Fürst der bösen Geister[3]), der Welt[4]), der Gott der Welt[5]), auch mit den Namen Lucifer[6]), Belial[7]), Belzebub[8]) genannt und als die alte Schlange, der große Drache[9]) bezeichnet wird und als Anführer der bösen Geister erscheint, so daß das dämonische Reich unter dem Ausdrucke „der Teufel, der Satan und seine Engel oder sein Anhang[10]), die Schlange und ihr Saamen"[11]) zusammengefaßt wird.

Mag daher auch in manchen Stellen der Ausdruck Teufel oder Satan als Collectivnamen[12]) gebraucht sein — daß unter den verworfenen Geistern Einer hervorragt und vorzugsweise so genannt wird, läßt sich, ohne dem Worte Gottes Gewalt anzuthun und mit der gesammten Ueberlieferung[13]) in Widerspruch zu treten, nimmer in Abrede stellen.

Hieran knüpfen die Theologen verschiedene Fragen, namentlich die, ob Lucifer der höchste unter allen Engeln gewesen; ob der Abfall von ihm ausging, und inwiefern er die Ursache

1) Z. B. in der Parabel vom Säemann: Venit malus (ὁ πονηρὸς) et rapit quod seminatum est in corde. *Matth.* 13, 19. Vgl. auch *1 Joann.* 2, 13. 14: Vicistis malignum (τὸν πονηρὸν).

2) Homicida ab initio . . . mendax et pater mendacii. *Joann.* 8, 44. Cf. *1 Joann.* 3, 8.

3) Pharisaei autem dicebant: In principe daemoniorum (ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων) ejicit daemones. *Matth.* 9, 34. *Marc.* 3, 22. *Luc.* 11, 15.

4) Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras. *Joann.* 12, 31. Cf. *Joann.* 16, 11; 14, 30.

5) . . . Deus hujus saeculi (θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου) excaecavit mentes infidelium. *2 Cor.* 4, 4.

6) In Anwendung von *Js.* 14, 11 durchweg bei Vätern und Theologen. Vgl. oben S. 734, Note 5; S. 736, Note 5.

7) Quae autem conventio Christi ad Belial. *2 Cor.* 6, 15.

8) S. Vulg. für βεελζεβουλ *Luc.* 11, 15. 18. *Matth.* 10, 25; 12, 24. Cf. *4 Reg.* 1, 6. Auch Asasel Lev. 16, 8 bezeichnet wohl den Teufel vorzugsweise. Näheres bei Scholz, Theol. d. A. B., Abth. 2, S. 52 ff.

9) Et projectus est draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et satanas. *Apoc.* 12, 9.

10) Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et Angelis ejus. *Matth.* 25, 41. Cf. *Apoc.* 12, 7 sq.: Draco et Angeli ejus. *2 Cor.* 12, 7.

11) *Gen.* 3, 15.

12) Und selbst der Gebrauch dieser Worte als Collectivnamen hat nach dem Sprachgebrauch und Geist der heiligen Schrift die Einheit des satanischen Reiches in einem persönlichen Haupte zur Voraussetzung.

13) Belege aus den Vätern werden wir weiter unten anzuführen Gelegenheit haben.

der Sünde der übrigen war, und wie demgemäß die Sünde der letzteren sich zur Sünde Lucifers verhält — Fragen, deren Beantwortung in mancher Beziehung theologisch interessant und von Bedeutung ist.

Was die erste Frage nach dem Range, den Lucifer unter den Engeln besaß, betrifft, so waren nicht wenige Väter der Meinung, daß derselbe weder der höchste unter allen Engeln war, noch auch nur zur höchsten Ordnung derselben gehörte; vielmehr sei er derjenige Engel gewesen, dem Gott die Sorge für das Menschengeschlecht und die irdischen Angelegenheiten anvertraut habe; also etwa der erste des untersten oder auch des obersten Chores der dritten Hierarchie [1]). Allein diese Meinung hat später kaum noch Vertheidiger gefunden, und mit der Mehrzahl der Väter [2]) hat sich der Consens der

---

1) Augustinus erwähnt wiederholt, namentl. Gen. ad litt. 3, c. 10, l. 11, c. 17, 19, die auch von Epiphanius (c. haer. 2, 64) gebilligte Meinung von zwei Klassen der Engel: der überhimmlischen, aus denen keiner gefallen, der irdischen und weltlichen, aus deren Zahl Lucifer gewesen; allein er bemerkt, daß dieselbe nach seinem Urtheil aus der Offenbarung nicht begründet werden könne. Sed asserant haec duo genera bonorum Angelorum qui potuerint, unum supercoelestium, in quibus nunquam fuit qui cadendo diabolus factus est; alterum autem mundanorum, in quibus fuit: mihi autem, fateor, unde hoc secundum Scripturas asseram, non interim occurrit. *Gen. ad litt.* l. 11, c. 17, nr. 26. In der That ist diese Meinung mehr auf Platoniker resp. Neuplatoniker, als auf die Quellen des Glaubens zurückzuführen, wie sich auch Epiphanius auf Proclus beruft. So sagt auch Thomas: Et videtur haec opinio consonare positioni Platonicorum, quam Augustinus recitat in lib. 7 De Civ. Dei c. 6 & 7, et 10, c. 9, 10 et 11. *S. Th.* 1, q. 63, a. 7. Augustinus spricht sich wiederholt, namentlich *Gen. ad litt.* 11, 26 dahin aus, daß Lucifer ein hoher Engel gewesen. Jene Meinung des Epiphanius findet sich ferner bei Johannes Damascenus, der also keineswegs der Urheber derselben ist, wo er (de fid. 3, 4) von Lucifer sagt: In angelicis copiis terrestris ordinis principatum tenebat. Daß diese Meinung mit der Ansicht, daß die niederen, der Erde vorgesetzten Engel irgendwie materiell und böser Sinneslust empfänglich gewesen, zusammenhängt, vgl. *August.* Gen. ad litt. 11, 17, dient keineswegs zu ihrer Empfehlung. Doch urtheilt Thomas, indem er diesen Irrthum ausschließt, von der Meinung des Damasceners: Nec est abjicienda haec opinio, tanquam a fide aliena. *S. Th.* l. c. Im Uebrigen s. *Suarez*, De Ang. l. 7, c. 16, nr. 1—3, der noch Theodoret und Rufin unter denen nennt, die dieser Meinung zuneigten.

2) Schon Tertullian, c. Marc. l. 2, c. 10 deutet die Prophetie Ezechiels über den König von Tyrus auf Lucifer und seine Erhabenheit über alle anderen Engel. Wie Augustinus denkt, haben wir bereits gesehen. Chrysostomus sagt, Lucifer habe unter allen Engeln den Primat besessen. Hom. de Adam et Eva, et De lapsu primi hominis. Ein besonders autoritätsvoller Vertreter

Theologen[1]) dahin ausgesprochen, daß Lucifer entweder der höchste unter allen Engeln gewesen, oder doch einer der höchsten, am wahrscheinlichsten der höchsten Ordnung, also der der Seraphim, angehört habe[2]). Diese Meinung hat in der heiligen Schrift wenigstens bessere Anhaltspunkte, als die entgegengesetzte[3]). Was aber die inneren Wahrscheinlichkeitsgründe betrifft — denn nur von Wahrscheinlichkeit kann hier die Rede sein — so spricht der bereits oben[4]) für den Fall einzelner Engel aus allen Hierarchien und Chören geltend gemachte Grund dafür, daß auch aus dem obersten Chor der höchsten Hierarchie einer, wenn nicht mehrere gefallen, und daß Derjenige, von dem die Empörung ausging, der höchste, wenigstens unter den gefallenen Engeln, war. Und nicht nur dieses; nach den Andeutungen der Schrift und dem Urtheile der angesehensten Lehrer ist es wahrscheinlich, daß er der Natur und ursprünglichen Gnade nach auch von keinem der treugebliebenen Engel übertroffen wurde; ja daß, wenn unter den Seraphim eine Rangordnung besteht, er der höchste unter allen gewesen[5]).

Wenn man sagen kann, daß in den vollkommensten Engeln resp. in dem höchsten unter ihnen die Empfänglichkeit für die Sünde

---

dieser Lehre ist Gregor d. Gr. *Moral.* l. 4, c. 13 (al. 12) sagt er, kraft der Schöpfung habe Lucifer über alle Legionen der Engel emporgeragt; l. 9, c. 2 nennt er ihn summum angelicum spiritum; l. 32, c. 18 (al. 24) bezieht er auf ihn nicht nur *Ez.* 28, sondern wendet auch, wie vielfach die Ausleger, Job's Schilderung des Behemoth, insbesondere *Job* 40, 14: Ipse est principium viarum Dei, auf Lucifer an und sagt von demselben: Hunc primum condidit, quia reliquis Angelis eminentiorem fecit. Ebenso deutet Hieronymus *Job* 40. Derselbe sagt *In Ps.* 23 in fine: Diabolus novem ordines Angelorum sub sua habuit dominatione, und *Contra Jovin.* 2 nennt er ihn altissimam subtilitatem, quae in veritate non stetit. Wenn Cyrill von Jerusalem Catech. 2, 3 & 8, 4 Lucifer als früheren Archangelos bezeichnet, so muß man keineswegs nothwendig mit Toutté (Note zu ersterer Stelle) annehmen, daß er ihn als Erzengel im engeren Sinne betrachtete; es wäre möglich, daß er ihn in demselben Sinne so nannte, wie auch Michael (vgl. oben S. 540, Note 3) Erzengel genannt wird. Um so mehr, da er ihn Catech. 8, 4 mit sichtlicher Beziehung auf *Job* 40, 14 principium (ἀρχὴ) formationis Domini nennt.

1) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 7, c. 16, nr. 4 sq. *Gotti*, De Deo creat. Tr. 9, q. 8, dub. 5, §. 3.

2) Auf den Einwand, daß er beim Propheten Cherub genannt werde, antwortet Thomas, entsprechend dem oben S. 746, Note 4 Gesagten, daß der von der Liebe entnommene Name beim gefallenen Geiste vermieden werde. *S. Th.* 1, q. 63, a. 7, ad 1.

3) Der Nachweis ist in allem Bisherigen genügend gegeben.

4) S. 746, Note 4.

5) Näheres *Suarez* l. c. nr. 8 & 9.

minder war, als in den niederen Engeln; so war auf der anderen Seite das Motiv des Stolzes um so größer[1]). Unter Voraussetzung, daß die Menschwerdung des Sohnes der Anlaß der Sünde Lucifers und seines Anhanges war, fällt dieser Grund mit doppeltem Gewicht in die Wagschale. Auch der Einwand, daß es nicht wahrscheinlich sei, daß Gott den Untergang des höchsten unter allen erschaffenen Wesen zugelassen habe[2]), ist nicht stichhaltig: denn abgesehen von der Freiheit des Engels und der Wahrheit, daß Gottes Ehre und Wille unter allen Umständen verwirklicht wird[3]), war es jener höchsten Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit, welche nicht die angelische, sondern die menschliche Natur zur hypostatischen Vereinigung erwählt und nicht einen Engel, sondern den Gottmenschen zum Haupte aller Creaturen bestimmt hat, ganz entsprechend, den Sturz des höchsten Engels, da er in Stolz sich erhob und Gottes Gnade ver-

---

1) In peccato est duo considerare, scilicet pronitatem ad peccandum, et motivum ad peccandum. Si ergo consideremus in Angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur, quod peccaverint superiores Angeli quam inferiores . . . . Si vero consideretur motivum ad peccandum, majus invenitur in superioribus quam in inferioribus. Fuit enim daemonum peccatum superbia, . . . cujus motivum est excellentia, quae fuit major in superioribus. Et ideo Gregorius dicit (Hom. de cent. ovib., 34 in Ev. ante med.: primus Angelus qui peccavit, dum cunctis agminibus Angelorum praelatus eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit), quod ille qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius, quia peccatum Angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio. Unde magis videtur consideranda esse ratio quae sumiter a motivo ad peccandum. Thomas setzt jedoch bei: Non est tamen inde alii opinioni praejudicandum; quia etiam in principe inferiorum Angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum. *S. Th.* 1, q. 63, a. 7.

2) Dieser Einwand fiele ganz weg, wenn, wie Suarez annimmt, Lucifer zwar keinen höheren über sich, wohl aber, etwa in Michael, seines Gleichen gehabt hätte. *Suarez* l. c. nr. 12.

3) Hierauf, sowie auf die Wahrheit, daß Gottes Absicht unter allen Umständen erreicht wird, beruft sich Thomas, indem er den Einwand, daß Lucifer nicht der höchste unter den Engeln gewesen sein könne, da sonst in der höchsten Creatur die auf deren Beseligung gerichtete Absicht Gottes vereitelt worden wäre. Divina intentio non frustratur nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur. Utrorumque enim eventum Deus praecognoscit, et ex utroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua justitia punit. Ipsa vero creatura intellectualis, dum peccat, a fine suo deficit. Nec hoc est inconveniens in quacunque creatura sublimi; sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in ejus arbitrio positum sit agere propter finem. *S. Th.* 1, q. 63, a. 7, ad 2.

schmähte, zuzulassen und auf und über seinen Thron die demüthigste unter allen Creaturen aus Gnaden zu erheben[1]).

Schwieriger ist die Frage, ob und in welcher Weise Lucifer durch seine Sünde die Sünde der übrigen gefallenen Engel verursachte[2]), was hinwieder auf den Charakter und die Schwere der Sünde der letzteren von wesentlichem Einflusse ist. Denn, muß man fragen: wie kann die Sünde dieser Engel die oben charakterisirte diabolische Hochmuthssünde bleiben, wenn sie nicht sowohl aus eigener Initiative, als durch fremde Verführung sündigten? Und wenn sie aus Hochmuth sündigten, wie verträgt sich damit, daß sie lieber Lucifer, als Gott zum Herrn haben wollten? Und wie konnte Lucifer sie zur Sünde verführen, was Lüge und Betrug voraussetzt, da ihr Intellect so vollkommen und der Täuschung unzugänglich war? Wie verträgt sich ferner die allgemein angenommene Lehre, daß alle gefallenen Engel in demselben Momente zugleich mit Lucifer sündigten, mit der Annahme, daß sie von ihm verführt wurden, was doch eine Aufeinanderfolge des Momentes des Abfalles dieses und des Momentes der Verführung jener voraussetzt? Wie konnte endlich Lucifer, wenn er schon verdammt war, andere Engel verführen, denen der Zustand der Verdammniß, in welchem er sich bereits befand, nicht, wie dem Menschen, verborgen, sondern sichtbar war? Daher haben einige Theologen die Lehre, daß Lucifer die Sünde der anderen Engel irgendwie verursacht habe, entweder geleugnet[3]), oder wenigstens für völlig unerweisbar und zweifelhaft erklärt[4]).

Allein wenn auch unsere Lehre weder von der Kirche dogmatisch declarirt, noch mit vollkommener Klarheit in der heiligen Schrift[5]) enthalten ist, so spricht doch für dieselbe eine constante und allgemeine

---

1) Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles. *Luc.* 1, 52.

2) *S. Th.* 1, q. 63, a. 8: Utrum peccatum primi Angeli fuerit aliis causa peccandi.

3) So z. B. *Guilielmus Parisiensis.* Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 7, c. 17, nr. 11.

4) So z. B. Durandus und Vasquez. Vgl. *Suarez* l. c.

5) Es sprechen dafür ziemlich deutlich die Stellen, welche vom Satan und seinen Engeln *Matth.* 25, 41; dem Drachen und seinen Engeln *Apoc.* 12, 7 reden. Habet enim hoc ordo divinae justitiae, ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpa, ejus potestati subdatur in poena, secundum illud 2 Petr. 2, 19: *A quo quis superatus est, huic servus addictus est. S. Th.* 1, q. 63, a. 8. Ferner macht man dafür geltend *Apoc.* 12, 4: Draco traxit secum tertiam partem stellarum. Dazu kommen gewisse Verse aus den auf Lucifer gedeuteten Stellen des Isaias und Ezechiel. Vgl. *Suarez*, l. c. nr. 18—20.

Ueberlieferung der Väter[1]), sowie der Consens der Theologen[2]). Daher kann es nur unsere Aufgabe sein, dieselbe richtig zu erklären und die dagegen erhobenen Einwände und Schwierigkeiten zu lösen.

Hier erhebt sich vor Allem die Frage, ob Lucifer nur durch sein Beispiel oder auch durch Aufforderung und Ueberredung (suggestione) auf die übrigen Engel eingewirkt habe. Ersteres glaubten Manche deßhalb annehmen zu müssen, weil sonst die ziemlich allgemeine Lehre verletzt wird, daß die Engel auch deßhalb nicht erlöst worden seien, wie der Mensch, weil letzterer durch Verführung Satans, erstere rein aus eigener Bosheit gesündigt hätten. Allein abgesehen davon, daß ein blos theologischer Congruenzgrund kein entscheidendes Argument abgeben kann, bleibt der wesentliche Unterschied zwischen der Verführung des Stammvaters des Menschengeschlechtes durch die Schlange, und der Aufreizung der Engel durch Lucifer, worauf jenes Argument beruht, vollkommen bestehen[3]), wenn wir auch annehmen, daß Lucifer ausdrücklich zum Abfall aufgefordert habe, wie wir dieses bereits oben[4]) andeuteten und unten noch näher sehen werden.

Daß aber Lucifer wirklich nicht nur durch sein Beispiel, sondern auch durch Ueberredung auf die übrigen Engel einwirkte, nimmt die Mehrzahl der Theologen an[5]), da dieselben Schrift- und Väterstellen, welche überhaupt dafür sprechen, daß der Abfall der Engel von Lucifer ausging, auch eine Suggestion indiciren. Dazu kommt, daß nach allgemeiner Annahme die Sünde Lucifers eine rein innerliche war und daher den übrigen Engeln nur dadurch bekannt werden konnte, daß er ihnen seinen frevelhaften Gedanken und Willensentschluß

---

1) So sagt schon Origenes: Apud plurimos ista habetur opinio, quod diabolus, apostata effectus, quam plurimos Angelos secum declinare persuaserit, qui et nunc usque ejus Angeli vocantur. *Periarch.*, prooem. Cyrill von Jeruſ.: Iste cadens traxit ad ruinam multos. *Catech.* 2. Gregor Naz.: Haud solus cecidit, verum agmine septus ingenti, sceleris cui dux fuit atque magister. Carm. 2 de subst. spir. Diese Lehre wiederholt Joh. Damasc., De fid. orth. 2, 4. Deßgleichen die lateiniſchen Väter, z. B. Ambroſius: Diabolus, qui quoniam sua, quam a creatore suo acceperat, potentia et dignitate sibi placuit, cum iis Angelis, quos in consensum impietatis suae traxerat, a coelesti sublimitate dejectus est. Ad Demetr. ep. 33 (al. 84). Noch andere Zeugniſſe ſ. bei *Suarez* l. c. nr. 16 & 17.

2) Vgl. *Suarez* l. c. nr. 15.

3) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 7, c. 18, nr. 29.

4) S. 732.

5) Vgl. *Suarez* l. c. nr. 13.

mittheilte[1]); daß aber ein anderer Grund dieser Mittheilung kaum gefunden werden kann, als die Absicht, sie für sich zu gewinnen[2]).

Allein auch die anderen oben angedeuteten Schwierigkeiten sind leicht zu lösen, wenn man erwägt, daß die sündigenden Engel nicht dadurch sündigten, daß sie dem Lucifer sich unterwarfen oder eine Lüge desselben für wahr hielten, sondern dadurch, daß sie, unter Nichtbeachtung der göttlichen Wahrheit und Ordnung, demselben hoffärtigen Streben, worin dieses auch des näheren bestanden haben mag[3]), mit voller Freiheit und ganzer Entschiedenheit, ein jeder für seine Person, wie Lucifer, sich ergaben. Beides aber, Lucifers Aufforderung und der Engel Zustimmung, geschahen in jenem oben bezeichneten zweiten Momente[4]) des status viae, in welchem der Zustand der Verdammniß für Lucifer noch nicht eingetreten war. Ob aber die Sünde Lucifers, seine Suggestion an die Engel und die Zustimmung der letzteren in einander succedirenden Zeitmomenten, oder aber in Einem Augenblicke erfolgte, wissen wir nicht; wohl aber können wir einigermaßen einsehen, daß die Natur des angelischen Erkennens und Wollens kein Hinderniß

---

1) Vgl. oben §. 286, II, 10; §. 288, II, 1.

2) Non potuit aliis esse in exemplum, nisi aliis notum esset ejus delictum, non potuit autem aliis innotescere, nisi ab ipsomet Lucifero eis manifestaretur, utique per locutionem suam, sine qua alii cor ejus, et voluntatis decretum videre non poterant; at non est verisimile Luciferum narrasse aliis determinationem suam, solum per modum historiae, et quasi speculative (ut sic rem declarem), sed practice, et ex intentione habendi illos socios et sectatores, quia tunc erat totus intentus ad implendum effectum elationis suae; non ergo tunc otiose loquebatur, sed ductus illo affectu movendi alios, quod optime significatur per illa verba Ezechielis 28: *In multitudine negotiationis tuae repleta sunt interiora tua iniquitate;* ergo verisimillimum est, cum manifestatione sui propositi adjunxisse persuasionem, manifestando rationes, quae ipsum moverant et alios inducere possent, ut secum consentirent. *Suarez* l. c. nr. 24.

3) Das gilt namentlich auch für die Hypothese, daß die Offenbarung der Incarnation der Anlaß des Engelfalles war. Selbst wenn nur Lucifer nach der hypostatischen Union strebte, konnten die übrigen Engel mit ihm aus Hoffart darin übereinstimmen, daß sie dem Gottmenschen nicht untergeordnet sein wollten und die Ehre der hypostatischen Union für die angelische Natur in Anspruch nahmen. So stellt Suarez, seiner deßfallsigen Theorie entsprechend, die These auf: Peccasse ceteros angelos appetendo unionem hypostaticam alicui naturae sui generis, id est, angelicae: et ad hoc suasione Luciferi inductos fuisse. *De Ang.* l. 7, c. 18, nr. 13. Das gilt aber auch für die Theorie, daß die Sünde der Engel darin bestand, daß sie unter Lucifers Führung aus eigener Kraft ihr letztes Ziel erreichen wollten. Vgl. *S. Th.* 1, q. 63, a. 8, ad 2.

4) Vgl. oben S. 724.

war, daß alles dieses, wie die Mehrzahl der Theologen[1]) annimmt, in Einem Momente geschah[2]). Dieses hängt mit der Frage nach der Dauer des angelischen tempus viae zusammen, die wir zum Schlusse noch kurz berühren wollen.

VII. Wir haben uns oben[3]) für die allgemeinere Meinung ausgesprochen, daß das tempus viae sowohl der guten, als der bösen Engel in drei Momenten verlief, indem im ersten Momente alle im Stande der heiligmachenden Gnade sich befanden und Gott mit übernatürlicher Liebe actuell liebten; im zweiten Momente die guten Engel in der Liebe Gottes beharrten und dadurch der Glorie sich würdig machten, die bösen Engel aber von Gott sich abwendeten und ihre Verwerfung verdienten; im dritten aber jene den ewigen Lohn, diese die ewige Strafe wirklich empfingen und damit aus dem status viae in den status termini eintraten. Hier beschäftigt uns die Frage, wie lange der zweite Moment und somit der Prüfungsstand der guten und bösen Engel dauerte. Der praktische Punkt dieser Controverse liegt in der Frage, ob während der Dauer dieses tempus viae Engel, die bereits Lucifer zugestimmt, sich noch bekehren, und ob umgekehrt Engel, die sich bereits in diesem zweiten Moment für Gott entschieden hatten, noch abfallen konnten.

Letztere Frage fällt keineswegs mit der anderen Frage zusammen, ob der Abfall der übrigen Engel absolut gleichzeitig mit dem Abfall Lucifers stattfand. Daß man dieses mit gutem Grunde annehmen kann, haben wir soeben gesehen[4]). Allein wenn man auch annähme, daß der Abfall der übrigen Engel auf den des Lucifer zeitlich folgte, und daß einige früher, andere später dem Lucifer zustimmten, so

---

1) Vgl. *Suarez* l. c. nr. 19 sq.

2) Thomas erklärt dies folgendermaßen: Licet simul daemones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum, vel exhortandnm, vel etiam consentiendum temporis mora, sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum, et ad consentiendum, et locutione vocali ad exhortandum; quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem, quod etiam homo simul, dum aliquid jam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui, et in ultimo instanti locutionis in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur, ut patet maxime in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato ergo tempore locutionis, et deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus Angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam consentire. *S. Th.* 1, q. 63, a. 8, ad 1.

3) S. 724 ff.

4) S. Note 2.

würde daraus nur folgen, daß für die verschiedenen Engel der Moment ihrer Entscheidung gegen oder für Gott und somit ihr zweiter Moment nicht gleichzeitig eintrat. Keineswegs aber würde daraus sich ergeben, daß die Engel die einmal getroffene Entscheidnng wiederum, sei es zum Guten, sei es zum Bösen, ändern konnten.

Letzteres können selbstverständlich vor Allem jene Theologen nicht annehmen, welche den angelischen Willen nach einmal getroffener Entscheidung seiner Natur nach für unwandelbar halten. Allein wenn man auch dieses mit der Mehrzahl der Theologen nicht annimmt und somit den angelischen Willen an sich auch nach seiner ersten Willensbestimmung noch für wandelbar hält[1]), so ist dennoch eine Aenderung der einmal getroffenen Wahl, also namentlich die Bekehrung eines Engels aus dem Grunde in der bestehenden Ordnung nicht für möglich zu halten, weil für jeden Engel sofort nach seiner Entscheidung für oder wider Gott das *tempus viae* ein Ende hatte und der dritte Moment des Beginns seines unwandelbaren status termini eintrat. Daß aber diese Entscheidung bald nach der Erschaffung der Engel und gleichzeitig für alle eintrat, ist nicht minder eine allgemeine und wohlbegründete Meinung. Daher die allgemeine Lehre, daß der *status viae* der Engel verhältnißmäßig nur eine kurze Dauer hatte. Es sprechen dafür manche Aeußerungen der heiligen Schrift[2]), der Consens der

1) Vgl. §. 287, V, S. 287 ff.

2) Die Offenbarung, die uns so vieles über die Engel mittheilt, enthält nicht die mindeste Andeutung von der Bekehrung sündiger Engel, und doch läßt es sich kaum annehmen, daß ein solches Werk der göttlichen Erbarmung uns nicht mitgetheilt worden wäre. Im Gegentheil ist ganz unbedingt und ausnahmslose gesagt, daß Gott der Engel, da sie sündigten, nicht verschonte, also ihnen keine Barmherzigkeit erwies, sondern sie in den Abgrund der Hölle hinabstürzte. Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit (ταρταρώσας) cruciandos, in judicium reservari. *2 Petr.* 2, 4. Daß hierin die sofortige Verdammung der sündigenden Engel ausgesprochen ist, kann keinem Zweifel unterliegen; am jüngsten Tage wird allerdings, wie wir anderwärts sehen werden, ihre, wie aller Verdammten, Strafe accidentaliter vollendet. Wenn einige, namentlich Salmeron, aus dieser Stelle beweisen wollten, daß die Verdammniß der sündigenden Engel nicht sofort eingetreten, sondern ihnen eine Zeit zur Buße gegeben worden sei, so ist diese Meinung und Auslegung mit Recht durch den Consens der Theologen verworfen. *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 1, nr. 6. Vgl. auch *Hundhausen* und *Corn. a Lap.* in 2 Petr. 2, 4. Auf das Plötzliche der Sünde und der Verwerfung deutet auch das Bild des Blitzes *Luc.* 10, 18. Noch weniger findet sich in der heiligen Schrift von fern eine Andeutung, daß irgend einer der seligen Engel je in

Väter[1]) und Theologen[2]), sowie gewichtige theologische Gründe[3]); auch einleuchtende Congruenzgründe lassen sich

---

Sünde gewesen und davon befreit worden sei, vielmehr spricht Alles dafür, daß sie schlechthin unschuldig und sündelos blieben. Das ist auch der allgemeine kirchliche Glaube. Auctoritas scripturarum nunquam assentire videtur, Angelos aliquando aut peccato exstitisse captivos, aut morti obnoxios, ut indigerent redemtione; exceptis dumtaxat illis, qui superbiae lapsu irremediabili corruentes, redimi deinceps non merentur. *Bernard.* Serm. 22 in Cant.

1) Die Engel sind, weil reine Geister, der Buße unempfänglich; alle, die Lucifer zustimmten, sind mit ihm ewig verdammt, lehrt der Zeuge der griech. Tradition, Johannes von Damascus De fid. orth. l. 2, c. 3 & 4. Alle Engel, die nicht in der ursprünglichen Liebe verharrten, sind ewig verdammt. *August.* Civ. Dei l. 12, c. 9. Die Engel konnten von der ursprünglichen Liebe abfallen, aber ohne Gnade konnten sie sich nicht wieder bekehren; diese Gnade ist ihnen aber nicht gegeben: de Angelis quidem (Deus) hoc disposuit et implevit, ut si quis eorum bonitatem voluntatis perderet, nunquam eam divino munere repararet. *Fulgent.* De fide ad Petr. c. 3. Deus apostatam spiritum ad poenitentiam nequaquam revocat, sed viam superbiae ejus nesciens damnat. *Greg. M.*, Moral. 2, 3 (4) cf. l. 4, c. 9 & 10. Noch andere Zeugnisse bei *Suarez* l. c. nr. 9 sq. Daselbst auch die Erledigung einiger Schwierigkeiten.

2) Daß alle sündigenden Engel verdammt sind, ist schlechthin als *sententia communis et certa* zu bezeichnen. *Suarez* l. c. nr. 5. Wenn Scotus meint, daß die Unbekehrbarkeit der gefallenen Engel erst mit der Vollendung ihres Stolzes im Gotteshaß eingetreten sei, so ist eben die allgemeine Meinung der Theologen, daß dieser Gotteshaß erst im Stand der Verdammniß eintrat, dieser aber sofort auf die Hochmuthssünde folgte. Vgl. oben S. 744.

3) Die gesammte Offenbarung enthält nicht die geringste Andeutung von einer Erlösung und Wiederherstellung gefallener Engel. Christus ist nur Erlöser des Menschengeschlechtes. Wenn man auch annimmt, daß die guten Engel ihm ihre Beharrung verdanken, worüber in der Christologie, so erscheint er doch nie als Erlöser der gefallenen Engel. Dazu kommt, daß wenn auch Christi Verdienst unendlich und daher auch zur Sühne der Engelsünde überfließend hinreichend ist, dennoch das andere Moment vollkommener Stellvertretung, die Natureinheit zwischen dem Erlöser und dem Erlösten, bei den Engeln fehlen würde. Wohl ist die Möglichkeit nicht in Abrede zu stellen, daß Gott dem gefallenen Engel in einem verlängerten tempus viae ohne vollkommene, ja ohne jede Satisfaction durch einen Erlöser, etwa auf die Fürbitte der treugebliebenen Engel, oder ohne solche und rein aus Barmherzigkeit die Gnade der Bekehrung schenken konnte. Allein wie kam es dann, daß, wenn diese Gnade Allen geschenkt wurde, nicht Einer sich wirklich bekehrte? Oder läßt sich denken, daß Gott allen zwar die gratia sufficiens geschenkt, keinem einzigen aber wirksame Gnade gegeben habe? Das läßt sich wohl nach keiner Gnadentheorie plausibel machen. Daher können wir auch dem, was Suarez über die gratia sufficiens für die bereits gefallenen Engel sagt,

dafür geltend machen: denn wenn auch Gott keineswegs gerade diese Ordnung für die Engel festsetzen mußte, so entsprach dieselbe dennoch einestheils der Natur der Engel, anderntheils der göttlichen Liebe, Gerechtigkeit und Weisheit. Für uns Menschen aber ist die Betrachtung dieser Wahrheit, wie das Wort Gottes selbst hervorhebt[1]), ein mächtiger Beweggrund heiliger Furcht und Liebe[2]).

---

nicht zustimmen. Nur das scheint uns klar, daß mit dem Verluste der ursprünglichen Gnade für die Engel auch das tempus viae zu Ende war, daß somit, wie die Väter sagen, das, was für die Menschen der Tod ist, nämlich die Beendigung des Prüfungsstandes, für die Engel die Sünde gewesen ist. Wenn man sagt, es lasse sich mit der unendlichen Liebe Gottes nicht vereinen, daß er den sündigenden Engeln die Möglichkeit der Bekehrung versagte, so ist zu antworten, daß die Liebe, welche Gott allen Engeln erwies, eine unermeßlich große ist: denn er hat der großen Mehrzahl der Engel die Gnade vollkommener unverlehrter Heiligkeit geschenkt, und daß er mit dem ersten Act ihrer actuellen Beharrung das magnum donum perseverantiae finalis verband, indem er unmittelbar auf den Act dieses Beharrens den Lohn der Glorie folgen ließ, war eine unaussprechlich große Gnade. Aber auch den sündigenden Engeln war eine Fülle von Gnade gegeben, kraft welcher sie, wenn sie nur wollten, in gleicher Weise die höchste Seligkeit erlangen konnten. Wenn nun die göttliche Gerechtigkeit ihren Fall zuließ, so wird dadurch jene Liebe nicht gemindert oder aufgehoben; wenn aber der status viae auch für sie sofort zu Ende ging, so war es gut für sie, da eine Verlängerung desselben ihre Schuld nur vermehrt hätte. Bedenken wir überdies, daß auch für jeden Menschen ein letzter Augenblick eintritt, der über seine Ewigkeit entscheidet, und daß für jedes vernünftige und unsterbliche Geschöpf eine solche letzte Entscheidung eintreten muß, wenn nicht an die Stelle der sittlichen und göttlichen Ordnung ein end- und zielloser Wechsel treten soll, welcher nothwendig zu einer pantheistischen oder materialistischen Weltanschauung führt, wie wir bereits §. 280 gesehen haben. Dadurch aber, daß der definitiven Entscheidung des Engels keine Reihe allmäliger und schwankender Entwickelungen, wie bei dem Menschen, voranging, ist die volle Freiheit und Reife der Entscheidung in keiner Weise beeinträchtigt worden, vielmehr ist dieselbe bei der Vollkommenheit der Natur und Gnade der gefallenen Engel vollkommener gewesen, als je bei einem Menschen als Frucht des längsten und erfahrungsreichsten Lebens.

1) *2 Petr.* 2, 4.

2) Es ist daher tief begründet, daß Ignatius die Betrachtungen über die Sünde mit der Betrachtung über den Fall der Engel beginnt. Es ist merkwürdig, mit wie einfachen und theologisch genauen und vorsichtigen Worten das Exercitienbüchlein die Sünde der Engel schildert: Quomodo, cum ipsi creati essent in gratia, nolentes se adjuvare ope suae libertatis ad exhibendam reverentiam et obedientiam suo Creatori ac Domino, devenientes in superbiam, conversi fuerint ex gratia in malitiam, et de Coelo ad Infernum praecipitati. (Translat. Rothan. Rom. ed. 2 S. 52.)

§. 290.

Der Lohn der seligen Engel und ihr Verhältniß zum Reiche Gottes auf Erden[1]).

Die Engel, welche in der ursprünglichen Gnade ausharrten, haben sofort mit der Vollendung ihrer Prüfungszeit die ihrem *in statu viae* erworbenen Verdienste entsprechende Stufe der Seligkeit unverlierbar und auf ewig empfangen. Diese ihre Seligkeit ist keiner essentialen, wohl aber einer accidentalen Vermehrung fähig.

Die seligen Engel schauen und verherrlichen Gott, sie stehen aber auch mit der übrigen natürlichen und übernatürlichen Welt in inniger und lebendiger Verbindung. Sie sind Diener und Werkzeuge der göttlichen Providenz, sowohl in der Ordnung der Gnade und Barmherzigkeit, als in der Ordnung der Gerechtigkeit, im Großen und Ganzen, wie im Kleinen und Einzelnen. Insbesondere ist es ein wohlbegründeter frommer Glaube, daß einem jeden Menschen ein Schutzengel beigegeben ist. Dem entsprechend sind wir auch den heiligen Engeln eine auf der Verehrung und Liebe Gottes beruhende und auf sie abzielende, d. i. eine religiöse Verehrung und Liebe *(cultus duliae)*, schuldig.

I. Daß die guten Engel die übernatürliche Seligkeit der Anschauung Gottes besitzen, bedarf keines Nachweises mehr. Alle schauen allezeit das Angesicht Gottes[2]), sind Bürger des himmlischen Jerusalem, die erstgeborenen Söhne der triumphirenden Kirche[3]). Daher wird auch die ewige Seligkeit der Menschen als

---

1) *S. Th.* 1, q. 62; q. 110—113. *Petav.* l. 2, c. 5—8. *Suarez*, l. 6. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 182. *Palmieri*, De Deo creante Thes. 61 & 62. *Mazzella*, De Deo creante disp. 2, art. 9, §. 1. Oswald, Angelologie, Abschn. 3.

2) *Matth.* 18, 10.

3) Accessistis ad Sion montem, et civitatem Dei viventis, Jerusalem coelestem, et multorum millium Angelorum frequentiam, et ecclesiam primitivorum, qui conscripti sunt in coelis. *Hebr.* 12, 22. Als solche schaut sie Johannes *Apoc.* 5, 11 sq.; 7, 11 sq. Cf. *Dan.* 7, 10.

eine Verähnlichung mit den Engeln[1]) bezeichnet. Und wie wir kurz zuvor sahen, gingen alle Engel sofort[2]) nach bestandener Prüfung zur ewigen Glorie ein.

Diese Glorie ist für die Engel, gerade wie für die Menschen, weil auf der Gnade beruhend, selbst *Gnade*[3]); aber auf Grund dieser Gnade ist sie, weil durch freie Mitwirkung mit der Gnade erworben, auch *wahrhaft verdient*. Alles, was in dieser Beziehung Offenbarung und Kirche, wie wir an seinem Orte sehen werden, hierüber bezüglich des Menschen lehren, gilt auch von den Engeln. Das betrachten Väter und Theologen als unbestrittene Glaubenswahrheit; das ist aber auch in der Natur der Sache begründet: denn die Seligkeit, zumal die übernatürliche, ist nicht das Wesen des Engels oder irgend eines Geschöpfes — denn Gott allein ist wesenhaft und durch sich selbst selig — sondern ist sein Ziel. Da aber das dem Engel wirklich bestimmte Ziel der Anschauung wesentlich *übernatürlich* ist, so kann es nur durch übernatürliche Gnade erreicht werden. Ebenso entsprechend ist es aber auch sowohl der göttlichen Güte, als der hohen Gottebenbildlichkeit des Engels, daß Gott ihm die Macht schenkte, diese Seligkeit durch seine *freie Mitwirkung* mit der Gnade *verdienen* zu können[4]), wie wir dieses in der allgemeinen Lehre von der Gratuität und Congruenz des übernatürlichen Endziels und dem status viae et termini gesehen[5]) haben.

Wie die Natur überhaupt durch die Uebernatur nicht aufgehoben wird, so besteht selbstverständlich auch in der Glorie der Engel deren natürliches Erkennen und Wollen fort: denn nichts steht im Wege, daß der Intellect und der Wille der Engel in verschiedenen Acten und durch verschiedene Medien übernatürlich und natürlich auch in der Glorie sich bethätige[6]). Nur ist selbstverständlich das Natürliche

1) In resurrectione . . . erunt sicut Angeli Dei. *Matth.* 22, 30 bezieht sich zwar zunächst auf das neque nubent neque nubentur, ist aber von ganz allgemeiner Wahrheit.

2) Vgl. §. 289, VII.

3) *Rom.* 6, 23: Gratia autem Dei vita aeterna, ist auch bezüglich der Engel wahr, wenn auch der Beisatz: in Christo Jesu Domino nostro, von ihnen nicht in derselben Weise, wie von den Menschen gilt. Vgl. auch Prop. damn. 1, 3 & 9 *Baji.*

4) Vgl. *S. Th.* 3, q. 19, a. 3 f. oben S. 498, Note 1.

5) S. oben §. 280. Speciell bezüglich des Engels setzt dieses *Thomas S. Th.* 1, q. 62, a. 4 auseinander.

6) Quam diu manet natura aliqua, manet operatio ejus. Sed beatitudo non tollit naturam, cum sit perfectio ejus. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem. *S. Th.* 1, q. 62, a. 7. Auf den Einwand, das Unvollkommene werde durch das Vollkommene aufgehoben, wie geschrieben stehe: Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est, *1 Cor.*

stets dem Uebernatürlichen unter- und zu ihm hingeordnet[1]). Dasselbe gilt auch von der natürlichen Macht des Engels im Verhältniß zu den ihm von Gott verliehenen übernatürlichen Kräften[2]).

Daß die Engel verschiedene Stufen, wie der Natur, so der Gnade und Glorie nach einnehmen, haben wir gleichfalls bereits gesehen[3]). Da nach der sententia communis Gott den Engeln die Gnade nach dem Maße ihrer natürlichen Vollkommenheit zumessen wollte; die Engel aber, ihrer rein geistigen und so vollkommenen Natur entsprechend, mit ihrer ganzen und ungetheilten Kraft der Gnade mitwirkten, so entsprechen, im Unterschied von den Menschen, auch die Stufen ihrer Glorie ganz dem Maße jener ihrer natürlichen und übernatürlichen Begabung. Was wir oben[4]) bezüglich der Verleihung der ursprünglichen Gnade sahen, gilt daher auch bezüglich der Glorie.

Die Seligkeit der Engel ist ewig und unverlierbar; die seligen Engel können ihre Heiligkeit und Seligkeit niemals verlieren, können niemals irgendwie deficiren. Das liegt schon im Wesen des *status termini* und der vollendeten Seligkeit, welche Unverlierbarkeit und die Gewißheit derselben wesentlich fordern und einschließen[5]). Das folgt aber auch, und noch mehr, aus der *visio beata:* denn vom höchsten Gut kann die creatürliche Freiheit sich nicht mehr abwenden, wenn sie es schaut und besitzt[6]) und so ihre ewige und selige Vollendung gefunden

13, 10, antwortet Thomas: Perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei, sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae; et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quae opponitur formae. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriae: nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media; sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum. Et similiter potest Angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriae, et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturae. L. c. ad 1.

1) Duae operationes non possunt esse simul unius potentiae, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriae. Unde nihil prohibet in Angelo esse et cognitionem et dilectionem naturalem et cognitionem et dilectionem gloriae. L. c. ad 3.

2) Vgl. oben §. 288, insbes. S. 672, 685 u. 686.

3) Vgl. namentlich §. 283.

4) §. 289, IV, S. 718 ff.

5) Vgl. oben S. 491—493.

6) Angeli beati peccare non possunt. Cujus ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit, quod per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet Angelus

hat[1]). Demgemäß ist auch die selige Liebe der Engel und sind alle ihre Acte, die insgesammt aus der seligen Liebe entspringen und auf's vollkommenste mit dem göttlichen Willen übereinstimmen[2]), nicht mehr meritorisch[3]), sondern heilige Aeußerungen und seliger Genuß ihres himmlischen Lebens[4]).

Das Essentiale der übernatürlichen Seligkeit besteht in der Anschauung Gottes, deren Stufe der Vollkommenheit durch das in statu viae erworbene Verdienst bestimmt ist; in dieser Beziehung

---

videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicunque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quod velit divertere a bono, in quantum hujusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum; sic autem volens vel agens non potest peccare. Unde Angelus beatus nullo modo peccare potest. *S. Th.* 1, q. 62, a. 8.

1) Denn: Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data; sed quod in aliquam conclusionem procedat, praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus. *S. Th.* 1, q. 62, a. 8, ad 3.

2) Insofern soll das Wollen der Engel Vorbild unseres Wollens sein. Denn darauf bezieht sich nach der Auslegung der meisten Väter: Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra. *Matth.* 6, 10. Jubet, sagt Chrysostomus zu dieser Stelle, hic degentes conversationem cum coeli habitatoribus habere communem. Cornelius a Lapide bemerkt zu *Matth.* 6, 10: Alludere videtur Christus ad illud *Ps.* 102, 20 & 21: „Benedicite Domino omnes Angeli ejus, potentes virtute, facientes verbum illius, ad audiendam vocem sermonum ejus. Benedicite Domino omnes virtutes ejus, ministri ejus, qui facitis voluntatem ejus."

3) Nam meritum habet rationem viae ad finem; ei autem qui jam est in termino, non convenit moveri ad terminum, et sic nullus meretur quod jam habet. *S. Th.* 1, q. 62, a. 4. Ganz verwerflich ist daher die Meinung, daß die Engel ihre Seligkeit durch die opera administratoria mit rückwirkender Kraft verdient hätten und verdienten. Vgl. oben §. 289, V.

4) Unde charitatis imperfectae, quae est viae, est mereri; charitatis autem perfectae non est mereri, sed potius praemio frui; sicut et in habitibus acquisitis operatio praecedens habitum est acquisitiva habitus; quae vero est ex habitu jam acquisito est operatio jam perfecta cum delectatione. Et similiter actus charitatis perfectae non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione praemii. *S. Th.* 1, q. 62, a. 9, ad 1.

ist für die Engel, wie überhaupt für die Seligen, eine Vermehrung ihrer Seligkeit nicht möglich[1]). Die accidentale Seligkeit dagegen, welche aus der Gemeinschaft mit den seligen Engeln und Menschen, überhaupt aus der Betrachtung der Werke Gottes entspringt, läßt bis zur Vollendung der Dinge ein Wachsthum[2]) und selbst in der Vollendung irgend welchen Wechsel zu.

Alles Wirken der seligen Engel ist einzig auf die Verherrlichung Gottes gerichtet[3]), woraus sie hinwiederum fort und fort in heiliger Liebe ihre Seligkeit schöpfen.

Den Genuß dieser Seligkeit und die Uebung dieser göttlichen Verherrlichung pflegt man mit dem Namen Assistenz, nämlich am Throne Gottes, zu bezeichnen und von der Administration, der dienenden Theilnahme der Engel an der providentiellen Thätigkeit Gottes, zu unterscheiden. Die Frage, ob alle Engel administriren, haben wir bereits früher[4]) bejahend beantwortet. Wie es aber auch damit sich verhalten möge, das steht fest, daß alle Engel, welche administriren, nimmer aufhören Gott zu schauen und ihn zu verherrlichen[5]).

---

1) *S. Th.* 1, q. 62, a. 9, abgedruckt oben S. 497, Note 1.

2) Wenn Einige deßhalb sagen, die Engel könnten eine Vermehrung dieser accidentalen Seligkeit durch die Werke ihres Dienstes verdienen, so ist, da hier von einem Verdienste im wahren Sinne dieses Wortes, und zwar weder von einem meritum de condigno noch de congruo, die Rede sein kann, da beides den status viae voraussetzt, solches nicht nachzuahmen, vielmehr der Ausdruck Verdienst hier gänzlich zu meiden. Dies setzt Thomas auseinander, wo er den Grund widerlegt, den man für ein beständiges Fortschreiten der Engel in ihrer Seligkeit, aus der steten Unvollkommenheit weil Endlichkeit dieser Seligkeit hergenommen hat. Licet Angelus beatus, sagt er, non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum secundum praedestinationem divinam. Potest tamen augeri Angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur, secundum illud Lucae 15, 10: *Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.* Sed hoc gaudium ad praemium accidentale pertinet; quod quidem augeri potest usque ad diem judicii. Unde quidam dicunt, quod quantum ad praemium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur, quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Praedictum enim gaudium magis acquiritur ex virtute beatitudinis, quam illud mereantur. *S. Th.* 1, q. 62, a. 9, ad 3.

3) Das ist in allen Stellen ausgedrückt, die von dem Lobe Gottes durch die Engel reden; das wird durch das Verhüllen des Angesichtes und den Gesang des Dreimal Heilig der Seraphim, sowie durch die Theilnahme der Engel an dem von Johannes in der Apokalypse geschauten Gottesdienste des Himmels gesinnbildet.

4) §. 283, III, S. 570 ff.

5) *Matth.* 18, 10.

Dieses Wenige über die Seligkeit der Engel. Ueber die Seligkeit des Himmels überhaupt wird an seinem Orte eingehend gehandelt werden.

II. Daß die heiligen Engel, von Gott hiezu gesendet [1]), in umfassender und mannigfaltiger Weise auf einander [2]) und auf die Menschen einwirken, zur Vollziehung der Anordnungen der natürlichen und übernatürlichen Providenz, zur Entwickelung des Reiches Gottes im alten und neuen Bunde, sowie zur Vollstreckung der göttlichen Gerichte, bis zur endlichen Vollendung aller Dinge, bezeugt die gesammte heilige Schrift beider Testamente, sowohl durch allgemeine theoretische Aussprüche [3]), als noch vielmehr durch die geschichtliche und prophetische Schilderung dieser Wirksamkeit.

Ist es ja, wie wir gesehen haben, eine in der heiligen Schrift [4]) wohlbegründete Lehre der Väter und Theologen, daß alle Offenbarungen Gottes im alten Testamente durch den Dienst der Engel geschahen [5]). So erschienen sie auch in der heiligen Geschichte des alten Bundes [6]) als Vollstrecker sowohl der göttlichen Heilsrathschlüsse, als der göttlichen Gerichte [7]). Wenn die

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 112, a. 1.

2) Vgl. §. 288, II, 2.

3) Z. B.: Quoniam Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis, *Ps.* 90, 11. 12 und die übrigen weiter unten zu betrachtenden Stellen, die von den Schutzengeln der Einzelnen insbesondere handeln. Ferner: Immittet (nach dem Hebr. castra metabitur) Angelus Domini in circuitu timentium eum. *Ps.* 33, 8; endlich der ganz allgemeine Ausspruch: Nonne omnes sunt administratorii spiritus (λειτουργικὰ πνεύματα), in ministerium missi (εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα) propter eos, qui haereditatem capient salutis. *Hebr.* 1, 14. Diese allgemeine Wahrheit drückt auch die Vision der Jakobsleiter aus. *Gen.* 28, 12 & 13.

4) *Act.* 7, 35 & 53; *Hebr.* 2, 2; 13, 2. S. oben S. 515, Note 4.

5) S. oben §. 282, III, 2. S. 514—518.

6) Vgl. Scholz, Theol. d. A. B., II, 2. Abth., 1. Hptst. Zschokke, Theol. d. Proph., §. 80—82.

7) So erscheinen schon die den Zugang zum Paradiese bewachenden Cherubim *Gen.* 3, 24 als Vollzieher des ersten Strafgerichtes über die Stammeltern. Engel vollziehen das Strafgericht an Sodoma. *Gen.* 19. Israel befreiend und beschützend, schlägt der Engel die Erstgeburt der Aegypter. *Exod.* 12, 23. Der Engel bedroht Bileam, da er Israel fluchen will. *Num.* 22, 23. 31; er erscheint dem Josua als Vollstrecker der göttlichen Gerichte über Jericho, *Josua* 5, 13; er schlägt Sennacherib und sein Heer. *4 Reg.* 19, 35. *Eccli.* 48, 24. *Js.* 37, 36. So schaut Nabuchodonosor, wie ein Engel, ein Wächter (dieser Name kommt nur bei Daniel für den Engel vor) und Heiliger, sein Strafgericht ihm verkündet. *Dan.* 4, 10 sq. Engel züchtigen den Heliodor. *2 Mach.* 3, 24 sq. Aber auch an Israel werden die Strafgerichte durch Engel

Engel in den Visionen der Propheten in unermeßlicher Menge den Thron Gottes umgeben, so wird dadurch auch ihre stete Bereitschaft ausgedrückt, die Befehle Gottes zu vollziehen[1]). Insbesondere werden im ganzen Verlaufe der heiligen Geschichte die Patriarchen[2]), Moses[3]), die Richter[4]), Könige[5]) und Propheten[6]) und das ganze Volk Gottes[7]) in Gottes Auftrag und Namen von dem Engel des Herrn und überhaupt von den Engeln belehrt, geführt und gegen sichtbare und unsichtbare Feinde geschützt. Aber auch auf

---

vollzogen. Dem Angelus exterminator wird *1 Cor.* 10, 10 die Tödtung der sündigenden Israeliten in der Wüste zugeschrieben. David schaut den Israel bedrohenden Engel des Herrn. *1 Paralip.* 21, 16. Ezechiel schaut in der Vision, wie Engel zur Bestrafung der Sünder in Jerusalem gesendet werden. *Ezech.* 9. Insofern die heiligen Engel Strafen und Uebel über die Menschen verhängen, können sie böse Engel, Engel des Unheils (מַלְאֲכֵי רָעִים) genannt werden. So *Ps.* 77, 49: Misit in eos (Aegyptios) iram indignationis suae, indignationem et iram, et tribulationem, immissiones per angelos malos. Jedoch wäre es möglich, diese Stelle auch nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch von Dämonen als Vollzieher göttlicher Strafgerichte zu verstehen. Richtig bemerkt Bellarmin zur angeführten Psalmenstelle: Possunt autem angeli mali dici Angeli sancti, qui dicuntur mali ab affectu, quia puniunt, quos Deus vult puniri. Possunt etiam dici angeli mali, daemones impuri, qui sunt vere mali malam voluntatem gerentes. Deus enim utrisque utitur: nam per Angelos sanctos punivit Sodomitas igne coelesti: et per angelos impuros flagellavit Jobum igne pariter coelesti.

1) So werden die Engel auch als Beisitzer des göttlichen Gerichts und Vollstrecker des Urtheils dargestellt: Aspiciebam donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit . . . millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei: judicium sedit, et libri aperti sunt. *Dan.* 7, 9 & 10.

2) Engel verkünden dem Abraham die Geburt des Sohnes der Verheißung, *Gen.* 18, und bestätigen nach dessen Opfer die Verheißung des Heils, *Gen.* 22. Aber auch Ismael, *Gen.* 21 cf. 16, und Loth, *Gen.* 19, werden durch Engel gerettet. Sie schützen und trösten Jakob. *Gen.* 28 & 32.

3) Der Engel führt das Volk aus Aegypten, verkehrt mit Moses; durch Engel wird das Gesetz gegeben, wie wir in der Lehre vom Maleach-Jehova und an anderen Stellen sahen.

4) Man denke an Josua, *Jos.* 5, 13, Gedeon, *Judd.* 6. 11 sq., an die Verkündigung der Geburt des Samson, *Judd.* 13, 3 sq.

5) Angelus autem Domini praecepit Gad, ut diceret Davidi. *1 Paralip.* 21, 18.

6) Z. B. Elias, *4 Reg.* 1, 3. Daniel, *Dan.* 7, 16; 8, 13 & 16; 9, 21. Zacharias, *Zach.* 1, 9 sq.; 2, 2. 7. 8; 4. 5. 6 u. s. w.

7) S. oben S. 763, Note 3. Ueber Michael, den Schützer des Volkes Gottes, S. 546, Note 1. Vgl. auch *2 Machab.* 11, 6.

solche, die nicht zum Volke Gottes gehören, und auf die Völker der Welt erstreckt sich die Fürsorge der Engel[1]).

Noch vollkommener als im alten Testamente, offenbart sich im neuen Bunde die innige und lebendige Verbindung der Engel mit Christus und seinem Reiche.

Nachdem das Wort Fleisch geworden, verschwindet der Jehova-Engel, die Engel aber stehen nun zu Christus in demselben Verhältniß, wie zu Jehova im alten Bunde, seine Gottheit verherrlichend, seiner heiligen Menschheit dienend.

Wir haben bereits angedeutet[2]) und ist ohnehin allbekannt, daß und wie in der ganzen Geschichte Jesu Christi von der Verkündigung seines Vorläufers bis zu seiner Himmelfahrt, wie auch einstens beim Weltgericht, die Engel nach den Evangelien dienend mitwirken. In gleicher Weise erscheinen sie von Anbeginn der Kirche an und bei den wichtigsten Ereignissen ihrer Begründung und Ausbreitung als dienende Geister, gesendet zum Heile derer, die das Heil ererben. Als Sendboten des zur Rechten des Vaters erhöhten Heilandes, ermahnen sie die Apostel, an ihr Amt zu gehen, bis der Herr wiederkommt[3]). Ein Engel führt Petrus und Johannes aus dem Gefängniß[4]). Durch einen Engel wird Cornelius an Petrus gewiesen[5]), und dadurch die Aufnahme der Heiden in die Kirche eingeleitet. Ein Engel befreit Petrus von Gefangenschaft und Tod[6]). Ein Engel vollzieht an dem Verfolger Herodes das Strafgericht[7]). Auch der Weltapostel erfährt den Schutz der Engel[8]). Dem entsprechend erscheinen in allen Visionen der Apokalypse Engel als Schützer der Kirche, Verkündiger und Vollzieher der göttlichen Rathschlüsse der Gnade und der Gerechtigkeit, Helfer im Kampfe gegen die sichtbaren und unsichtbaren Feinde des Reiches Christi bis zum vollen endlichen Triumphe. Dadurch bewährt sich im vollsten Maße das Wort Christi[9]), daß die Engel, noch mehr als über die stets treugebliebenen Gerechten, über die Bekehrung der Sünder sich freuen, wie an der Freude der triumphirenden, so an allen Kämpfen der streitenden Kirche Antheil nehmen[10]).

Der Glaube an die lebendige Gemeinschaft der irdischen mit der himmlischen Kirche, der Gläubigen mit den Engeln, wird auch von den Vätern als eine unbestrittene katholische Wahrheit bekannt, welche

---

1) *Dan.* 10, 21. — 2) S. 518, N. 2. — 3) *Act.* 1, 10 sq. — 4) *Act.* 5, 19 sq.
5) *Act.* 10, 3. — 6) *Act.* 12, 7. — 7) *Act.* 12, 23. — 8) *Act.* 28, 23.
9) *Luc.* 15, 7.
10) *Hebr.* 12, 22. Vgl. auch *Eph.* 3, 10; *1 Petr.* 1, 12.

in dem Glaubensbekenntnisse im Artikel von der Kirche und der Gemeinschaft der Heiligen enthalten ist[1]).

Daß Gott sich der Engel in der angegebenen Weise in der Ordnung seiner natürlichen und übernatürlichen Providenz bedient, beruht auf jenem allgemeinen Gesetze der göttlichen Weltregierung, wonach Gott die niederen durch die höheren Creaturen leitet, nicht als ob er letzterer bedürfte, sondern um den Creaturen die Ehre der Causalität mitzutheilen[2]), hier insbesondere um das Band heiliger Liebe zwischen Engeln und Menschen zu knüpfen und zu pflegen und Himmel und Erde in Christus, dem Haupte der Menschen und der Engel, zu vereinigen. Ebenso einleuchtend ist, daß die Seligkeit der Engel durch diese ihre Theilnahme an der providentiellen Thätigkeit Gottes, der ihre Seligkeit ist, nicht gestört[3]), sondern accidentaliter erhöhet wird; wie umgekehrt ihre Erhabenheit über jeden irdischen Wechsel und jegliche Defectibilität im Lichte der Glorie, sie im höchsten Grade zu dieser unserer Leitung befähigt[4]).

---

1) Rectus itaque confessionis ordo poscebat, ut Trinitati subjungeretur Ecclesia tanquam habitatori domus sua, et Deo templum suum et conditori civitas sua. Quae tota hic accipienda est, non solum ex parte quae peregrinatur in terris, a solis ortu usque ad occasum laudans nomen Domini, et post captivitatem vetustatis cantans canticum novum; verum etiam ex illa, quae in coelis semper, ex quo condita est, cohaesit Deo, nec illum malum sui casus experta est. Haec in sanctis Angelis beata persistit et suae parti peregrinanti, sicut oportet, opitulatur; quia utraque una erit consortio aeternitatis, et nunc vinculo caritatis, quae tota instituta est ad colendum unum Deum. *Augustin. Enchir.* c. 56. Vgl. *Catech. Rom.* P. 2, c. 2, q. 14. P. 4, c. 9, q. 4—6.

2) Darüber wurde bereits oben §. 274, VI gehandelt.

3) In nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit; quia actioni insistimus secundum sensitivas vires, quarum actiones cum intenduntur, retardantur actiones intellectivae virtutis. Sed Angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt ejus contemplationem, quia duarum actionum, quarum una est regula et ratio alterius, una non impedit, sed juvat aliam. Unde Gregorius dicit in 2 Mor. cap. 2 circ. med., quod *Angeli non sic foras exeunt, ut internae contemplationis gaudiis priventur. S. Th.* 1, q. 112, a. 1, ad 3.

4) Vgl. die vorhergehende Note. Auch *S. Th.* 1, q. 113, a. 1 deutet Thomas dieses an: Secundum rationem divinae providentiae hoc in rebus omnibus invenitur quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales et immobiles, et corpora inferiora per superiora, quae sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimode opinari, per principia, quae invariabiliter tenemus. Manifestum

III. Daß Gott im Allgemeinen die Engel mit dem Schutz der Menschen hier auf Erden, insbesondere und wenigstens der Gläubigen und Auserwählten beauftragt hat, ist katholische Glaubenswahrheit[1]). Denn was mit voller Klarheit in den Quellen des Glaubens enthalten[2]), durch den Consens der Theologen als Offenbarungswahrheit gelehrt und durch die öffentliche Uebung und Lehre der Kirche[3]) bestätigt ist, verdient diese Qualification.

---

est autem quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt a bono; et ideo necessarium (selbstverständlich nur necessitate congruentiae) fuit quod hominibus Angeli ad custodiam deputarentur, per quos regularentur et moverentur ad bonum. Vgl. auch *S. c. g.* l. 3, c. 78.

1) Principaliter statuendum est, homines viatores sanctis Angelis per ineffabilem providentiam Dei in custodiam esse traditos. *Hoc de fide certum. Suarez*, De Ang. l. 6, c. 17, nr. 6. Das ist allgemeine Lehre der Theologen.

2) Daß die heilige Schrift nicht nur in den bisher vorzugsweise betrachteten Stellen die Mitwirkung der heiligen Engel bei den übernatürlichen Offenbarungen und außerordentlichen Ereignissen der heiligen Geschichte bezeugt, obwohl auch diese Stellen bereits gewichtige Zeugnisse für den Schutz der Engel sind, ergibt sich aus jenen ganz unbedingten und allgemeinen Erklärungen des alten und neuen Testamentes, daß Gott die Engel mit dem Schutze der Menschen beauftragt hat. Quoniam Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis. In manibus portabunt te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum. *Ps.* 90, 11 & 12. Obwohl manche Väter, z. B. Augustinus, *Ps.* 90 von dem Messias deuten, so kann es doch nach dem ganzen Context keinem Zweifel unterliegen, daß er auf die Menschen, insbesondere die Gottesfürchtigen, sich bezieht. Dies um so mehr, da die Engel nicht sowohl Schützer, als Diener Christi sind. Christus secundum quod homo, immediate regulabatur a Verbo Dei; unde non indigebat custodia Angelorum; et iterum secundum animam erat comprehensor, sed ratione passibilitatis corporis erat viator. Et secundum hoc non debebatur ei Angelus custos tanquam superior, sed magis minister tanquam inferior. Unde dicitur *Matth.* 4, 11, quod *accesserunt Angeli, et ministrabant ei. S. Th.* 1, q. 113, a. 4, ad 1. Was von *Ps.* 90, 11, gilt auch von *Ps.* 33, 8: Immittet Angelus Domini in circuitu timentium eum, et eripiet eos. Ganz entscheidend ist *Hebr.* 1, 14 und *Matth.* 18, 10 und überhaupt die unten noch zu betrachtenden Stellen, welche für die individuelle Beschützung der einzelnen Menschen sprechen. Bezüglich der Väter genügt es, auf die unten angeführten Stellen von den heiligen Schutzengeln hinzuweisen.

3) In der von der Kirche geübten und durch feierliche Lehrentscheidungen (Nicaen. II, Definit. de sacris imaginibus) vertheidigten Verehrung der heiligen Engel ist die Wahrheit von dem Schutze der Engel im Allgemeinen vorausgesetzt und enthalten. So lehren auch die von der Kirche approbirten Katechismen, insbesondere der *Catechismus Romanus:* Est enim Dei providentia datum hoc negotium Angelis, ut custodiant humanum genus, singulisque hominibus praesto sint, ne gravius aliquod detrimentum

Die Lehre, daß nicht nur jeder Auserwählte[1]), nicht nur jeder Gerechte, nicht nur jeder Gläubige[2]), sondern jeder Mensch[3]),

---

accipiant. Nam ut parentes, si infesta et periculosa via filiis iter faciendum sit, custodes adhibent et periculorum adjutores: sic coelestis Parens in hoc itinere, quo ad coelestem patriam contendimus, singulos nobis proposuit Angelos, quorum ope et diligentia tecti furtim paratos ab hostibus laqueos vitaremus, et factos in nos horribiles impetus repelleremus iisque ducibus rectum iter teneremus, ne objectus aliquis error a fallaci adversario nos de via possit deducere, quae ducit in coelum. Pars 4, cap. 9, q. 4.

1) Einige meinten, gestützt auf *Hebr.* 1, 14, wonach die Engel zum Dienste Derer gesendet sind, qui haereditatem capiunt salutis, daß nur den Prädestinirten Schutzengel gegeben seien. Allein mit Recht ist diese Meinung allgemein verworfen. Jener Paulinische Ausdruck darf so wenig, wie der Ausdruck electi *2 Tim.* 2, 10: Omnia sustineo propter electos, auf die Prädestinirten beschränkt werden. *Suarez*, l. c. nr. 12.

2) Wenn die Väter mitunter nur den Gläubigen, Frommen, Heiligen einen Schutzengel zuzuschreiben scheinen, z. B. *Basil.* In Ps. 33: Omni in Christum credenti Angelus assistit, nisi illum a nobis per improbas actiones profligaverimus — so sind solche Stellen nicht exclusiv zu verstehen. Auch kann wohl von einem relativen, nicht aber von einem absoluten Verlassen des Schutzengels die Rede sein. Es gilt von ihm in dieser Beziehung, was überhaupt vom Schutze und der zureichenden Gnade Gottes. Wenn Johannes Damascenus Parallel. sacr. l. 1, c. 7 als Ausspruch des Didymus anführt: Probi ac sancti viri lucidos Angelos custodes habent, mali autem tenebrosos, so kann dies nimmer so verstanden werden, als ob nur die Gerechten Schutzengel hätten, den Bösen aber statt dessen Dämonen beigegeben wären. Das wäre durchaus zu verwerfen. Dagegen kann die Stelle in einem richtigen Sinne davon verstanden werden, daß jene den guten Engeln folgen, diese dem Einfluß böser Geister sich hingeben.

3) Treffend sagt Suarez, daß der Schutzengel zur Ordnung der gratia *sufficiens* und der alle umfassenden Providenz gehöre. Dicendum vero inprimis, non solum justos, sed etiam peccatores, neque solos fideles, sed etiam infideles, neque solos baptizatos, sed etiam non baptizatos, habere Angelos custodes. Haec est communis sententia theologorum et Patrum . . . Nam etiam peccatores et infideles non destituuntur sufficientibus auxiliis, et consequenter, neque illa providentia, quae ad illam sufficientiam pertinet, sub qua custodia Angelorum comprehenditur. Ebenso Thomas: Homo in statu vitae istius constitutus est quasi in quadam via qua debet tendre ad patriam. In qua quidem via multa pericula homini imminent, tum ab interiori, tum ab exteriori . . . Et ideo sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes; ita et cuilibet homini, quamdiu viator est, custos Angelus deputatur. Quando autem jam ad terminum viae pervenerit, jam non habebit Angelum custodem; sed habebit in regno Angelum conregnantem, in inferno daemonem punientem. *S. Th.* 1, q. 113, a. 4.

ohne Ausnahme[1]), während der ganzen[2]) Zeit seines irdischen

1) Demnach hatte also nicht nur der gefallene und erlöste Mensch, sondern auch Adam im Paradiese einen Schutzengel. Homo in statu innocentiae non patiebatur aliquod periculum ab interiori, quia interius erant omnia ordinata... sed imminebat ei periculum ab exteriori propter insidias daemonum, ut rei probavit eventus; et ideo indigebat custodia Angelorum. *S. Th.* 1, q. 113, a. 4, ad 2. Uebrigens ist nicht Gefahr und Bedürfniß, sondern die allgemeine Vereinigung der Geschöpfe durch das Band der Liebe der letzte Grund der Leitung der Menschen durch Engel. Dieses schon in der Naturordnung grundgelegte Verhältniß, welches daher auch ohne Zweifel in statu naturae purae in entsprechender Weise bestanden hätte, wird in statu viae durch keine noch so große Sünde gänzlich aufgehoben. Daher wird selbst der Antichrist des Schutzengels nicht beraubt sein. Sicut praesciti (im Gegensatz zu den praedestinati, also die Reprobirten) et infideles, et etiam Antichristus non privantur interiori auxilio naturalis rationis; ita etiam non privantur exteriori auxilio toti humanae naturae divinitus concesso, scilicet custodia Angelorum. *S. Th.* 1, q. 113, a. 4, ad 3. — Daß dieser Schutz auch bei den Verworfenen nicht völlig nutzlos, erklärt Thomas mit den sofort folgenden Worten: Per quam etsi non juventur quantum ad hoc quod vitam aeternam bonis operibus mereantur, juvantur tamen quantum ad hoc, quod ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis, et aliis nocere possent. Vgl. *Suarez*, l. c. nr. 19 & 20.

2) Daher beginnt der Schutz des Engels jedenfalls mit der Geburt des Menschen, nicht erst, wie Einige meinten, mit seiner Taufe. Et hanc opinionem Hieronymus (In Matth. 18, 10: Magna est dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui Angelum delegatum) approbat, et rationabiliter. Beneficia enim quae dantur homini divinitus, ex eo quod est Christianus, incipiunt a tempore baptismi . . . Sed ea quae providentur homini a Deo, in quantum habet naturam rationalem, ex tunc ei adhibentur ex quo nascendo talem naturam accipit; et tale beneficium est custodia Angelorum. — *S. Th.* 1, q. 113, a. 5. — Ob der Schutz bereits im Mutterleibe beginne, oder ob in dieser Zeit der Engel der Mutter auch über das Kind wacht, was Thomas l. c. ad 3 für probabel hält, mag dahingestellt bleiben. Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß der Engel den Menschen im Leben nie ganz verläßt. Vgl. das oben in der Note 1 Gesagte. Nur von einem relativen Verlassen kann die Rede sein, insofern der Engel, der göttlichen Vorsehung sich conformirend, Uebel zuläßt. Custodia Angeli . . . est quaedam executio divinae Providentiae circa homines facta. Manifestum est autem quod nec homo, nec res aliqua totaliter divinae Providentiae subtrahitur. In quantum enim aliquid participat de esse, in tantum subditur universali Providentiae entium. Sed in tantum Deus secundum ordinem suae Providentiae dicitur hominem derelinquere, in quantum permittit hominem pati aliquem defectum vel poenae, vel culpae. Similiter etiam dicendum est, quod Angelus custos nunquam totaliter dimittit hominem; sed ad aliquid interdum eum dimittit, prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem divinorum judiciorum. Et secundum hoc Babylon (*Jer.* 51, 9) et domus Israel (*Js.* 5, 5) ab Angelis derelictae

Lebens einen Schutzengel habe, ist in Schrift[1]) und Vä-

---

dicuntur, quia Angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur. *S. Th.* 1, q. 113, a. 6.

1) Unter den zahlreichen Stellen des alten Testamentes, welche von dem Schutz der Engel im Allgemeinen handeln, ist allerdings keine, welche strict beweist, daß jeder Mensch einen eigenen Schutzengel habe. Wenn da Abraham zu seinem Knechte sagt: Ipse mittet Angelum suum coram te, et accipies inde uxorem filio meo, *Gen.* 24, 7, so ist unter diesem Engel schwerlich der Schutzengel des Knechtes zu verstehen. Der Engel, von dem Jacob im Segen für Ephraim und Manasse sagt: Angelus, qui eruit me de cunctis malis, benedicat pueris istis, *Gen.* 48, 16, ist nicht der Schutzengel Jacob's, sondern der Maleach-Jehova. S. Bd. 4, S. 40, Note 1. Dasselbe ist wohl auch von *Gen.* 31, 11 sq. zu sagen — man müßte denn gerade annehmen, daß der Jehova repräsentirende Engel Michael, der Schutzengel des Volkes Gottes, und deßhalb auch der Schutzengel seines Stammvaters gewesen. Ecce ego mittam Angelum meum, qui praecedat te et custodiat in via etc. *Exod.* 23, 20 handelt gleichfalls vom Maleach-Jehova, obwohl diese Stelle typisch auch für den Schutzengel des Einzelnen von der Liturgie angewendet wird. Auch der dem Gedeon erscheinende Engel ist nicht dessen Schutzengel, sondern der Maleach-Jehova, oder ein speciell zu dieser Offenbarung gesendeter Engel *Judic.* 6, 11. Eher könnte das Wort Judith's: Vivit autem ipse Dominus, quoniam custodivit me Angelus ejus, et hinc euntem et ibi commorantem. *Judith* 13, 20 von ihrem Schutzengel verstanden werden; allein man kann es auch von einem besonders zum Beistand bei ihrem Unternehmen gesendeten Engel verstehen. Auch die den Propheten zu Belehrung und Schutz gesendeten Engel, z. B. *3 Reg.* 19, 5; *4 Reg.* 1, 3; *Dan.* 3, 49; 6, 22; 14, 33 sind keine Beweise für den Schutzengel des Einzelnen. Wohl aber deuten Stellen, wie *Ps.* 33, 8 und *Ps.* 90, 11 (s. oben S. 767, Note 2) auf einen speciellen angelischen Schutz, wenigstens für den Frommen. Wenn daher bei den Juden allgemein dieser Glaube herrschte, so steht derselbe mit der heiligen Schrift des A. B. keineswegs in Widerspruch; noch weniger ist er als aus dem Heidenthum entlehnt anzusehen; auch ist eine solche Entlehnung im Widerspruch mit dem Geiste des späteren vorchristlichen Judenthums. Auch das Buch Tobias, wenn auch Raphael nicht bleibender Schutzengel des jungen Tobias war, illustrirt den Glauben an Schutzengel. Die Worte Christi: Videte ne contemnatis unum ex his pusillis, dico enim vobis, quia Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est, *Matth.* 18, 10, bestätigt nicht nur den Glauben der Juden an Schutzengel (vgl. Schanz, Comment. z. Matth. z. d. St. S. 398), sondern ist an sich der Lehre, daß jeder Mensch ohne Ausnahme einen Schutzengel habe, wenigstens sehr günstig; mag man unter den pusilli die Armen, Geringen, Demüthigen, oder, wofür die vorhergehende Scene spricht, vorzugsweise die Kinder verstehen. Denn daß der Ausspruch nach der Intention Christi nur auf einen Theil der Menschen zu beschränken sei, ist nicht wahrscheinlich und entspricht nicht dem Geiste des Christenthums. Er hat alle Menschen zu seinem und seines Vaters Reich berufen — und wie die Engel am jüngsten Tage seine Ernte sammeln und

tern[1]), in dem frommen Glauben aller christlichen Zeiten, in dem Consens der Theologen[2]) so gut begründet und von der Kirche in Lehre[3]) und Cultus[4]) derartig gebilligt, daß sie ohne Vermessenheit nicht geleugnet werden kann. Wer die Existenz eines reinen Geisterreiches anerkennt, muß es auch als höchst angemessen erkennen, daß die Menschheit, das Mittelglied zwischen dem Reiche der reinen Geister und der materiellen Welt, wie zu letzterer, auch zu ersterem in lebendiger Beziehung stehe. Nun ist aber alles Wirkliche individuell, und sind überall die Verbindungen zwischen den uns bekannten Geschöpfen bestimmte und festgeordnete; weßhalb also sollte die göttliche Weisheit nicht zwischen Menschen und Engeln individuelle und bleibende Beziehungen gesetzt haben? Dazu kommt, daß bei dem Menschen, nicht wie bei den vernunftlosen Wesen, die Gattung, sondern in erster Linie die persönlich unsterbliche Seele Gegenstand der göttlichen Vor-

---

scheiden, *Matth.* 13, 41 & 49, so ist es ohne Zweifel auch während der ganzen Gnadenzeit. Nicht minder günstig ist auch *Hebr.* 1, 14. Das Wort der Jünger *Act.* 12, 15: Angelus ejus (sc. Petri) est, ist ein unzweideutiges Zeugniß für den frommen Glauben an die Schutzengel. Denn es geht durchaus nicht an, diese Worte mit Beza von einer Vision, oder mit Calvin (Instit. 1, c. 14, nr. 7) von dem besonders zur Befreiung des Petrus gesandten Engel zu verstehen: denn von diesem konnten die Jünger noch nichts wissen. Daß aber hier nur eine aus dem jüdischen Volksglauben entsprungene Aeußerung referirt werde, ist mit der Würde des Wortes Gottes kaum verträglich, vielmehr liegt darin auch eine Bestätigung dieses Glaubens. Cf. *Corn. a Lap.* in h. l.

1) Adest unicuique nostrum, etiam minimis, qui sunt in Ecclesia Dei, Angelus bonus, Angelus Domini, qui regat, qui moveat, qui gubernet, qui pro actibus nostris corrigendis et miserationibus exposcendis quotidie videat faciem Patris, qui in coelis est. *Origenes* In Num. hom. 20, nr. 3. Nos praeter communem omnium hominum gubernatorem, hunc etiam agnoscimus et praedicamus, quisquis est privatim paedagogus noster (Angelus), qui re ipsa pueri et infantes sumus. Qui, ut olim, me nunc quoque alit, erudit, ac manu ducit. *Greg. Thaumat.* De laud. Orig. nr. 4. Quod unicuique fidelium adsit Angelus velut paedagogus quidam et pastor ad vitam dirigens, nemo contradicet, qui meminerit verborum Domini, qui ait: Ne contemnatis unum ex his pusillis etc. *Basilius* c. Eunom. 3, 1. Vgl. auch die oben S. 769, Note 2 angeführte Stelle des heil. Hieronymus. Viele andere Zeugnisse s. bei *Petav.* De Ang. l. 2, c. 6. *Suarez*, De Ang. l. 6, c. 17. *Schwetz*, Theol. dogm. vol. 1, §. 96.

2) Dieser Consens ist ein vollständiger. Erst bei den Protestanten wurde die Lehre von den Schutzengeln der Einzelnen bereits frühzeitig bestritten, schon von Calvin und den Magdeburger Centuriatoren.

3) Vgl. die oben S. 767, Note 3 citirte Stelle des *Catech. Rom.*

4) Cf. Offic. Fest. Ang. Cust. insbes. in 2 Noct. Sermo S. *Bernardi* in Ps. 90.

sehung ist. Dem entspricht es aber, daß Gott nicht etwa nur das Menschengeschlecht im Allgemeinen der Obhut der Engel unterstellt, sondern jedem einzelnen Menschen einen Schutzengel gegeben hat[1]). Der Einwand, den schon Calvin erhob, daß durch diese Lehre der von Gott den Menschen verliehene angelische Schutz herabgemindert werde, da es besser sei, des Schutzes vieler oder aller Engel, als nur eines bestimmten Engels sich zu erfreuen, ist an sich unstichhaltig, wird aber auch dadurch beseitigt, daß der besondere Schutzengel keineswegs die Hilfe und Fürbitte anderer Engel ausschließt.

Der Einwand, daß die Lehre von den Schutzengeln und von der Hilfe und Fürbitte der Engel überhaupt der Ehre Christi, als unseres einzigen Mittlers und Heilandes, und der unendlich vollkommenen und allgenügenden Vorsehung Gottes zu nahe trete, beruht auf der anderwärts ihre Erledigung findenden Lehre von dem alleinseligmachenden Glauben, welche sich allerdings mit dem nicht verträgt, was die heilige Schrift vom Schutz und der Fürbitte der Engel lehrt. Hier genügt die Bemerkung, daß weder die Ehre Christi als des einzigen Erlösers und Mittlers der Menschheit, noch die Allvollkommenheit der göttlichen Providenz dadurch beeinträchtigt wird, daß Gott auch der Engel als Diener und Werkzeuge sich bedient, um den Menschen Wohlthaten seiner Providenz und Gnaden des Erlösers zuzuwenden[2]).

1) Diesen Grund hebt Thomas zunächst hervor: Singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputantur. Cujus ratio est, quia Angelorum custodia est quaedam executio divinae Providentiae circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines et ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quae sunt animae rationales, quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quod Providentia Dei principaliter est circa illa quae perpetuo manent; circa vero ea quae transeunt, Providentia Dei est, in quantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur Providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed secundum Gregorium, hom. 34 in Evang. ante med., diversi ordines deputantur diversis rerum generibus, puta Potestates ad arcendos daemones, Virtutes ad miracula facienda in rebus corporeis; et probabile est quod diversis speciebus rerum diversi Angeli ejusdem ordinis praeficiantur. Unde etiam rationabile est ut diversis hominibus diversi Angeli ad custodiam deputentur. *S. Th.* 1, q. 113, a. 2. Der Grundgedanke des Arguments steht fest, wie man auch über die Eigenthümlichkeit der verschiedenen angelischen Ordnungen und über das Verhältniß der Engel zu den Genera der Naturdinge urtheilen mag.

2) Wie das Sein der Geschöpfe in einer abbildlichen Theilnahme am göttlichen Sein besteht, so besteht auch ihr Wirken in einer abbildlichen Theilnahme

Die Frage, ob derselbe Engel der Schutzengel verschiedener Menschen sein könne resp. sei, wenigstens successive, welches letztere meistens bejaht wird[1]), lassen wir billig dahingestellt. Der Grund, den man meistens für diese Bejahung geltend macht, ist die Zahl der Engel des untersten Chores im Verhältniß zur Zahl aller Menschen vom Beginne bis zum Ende der Welt. Aber auch dieses Fundament ist ungewiß.

Daß die Schutzengel vorzugsweise aus dem untersten Chore, dem der Engel im engeren Sinne, genommen sind, ist sehr probabele allgemeine Meinung[2]). Jedoch nimmt man an, daß besonders bevorzugten Personen wohl Schutzengel aus höheren Chören beigegeben worden seien[3]). Die Möglichkeit dessen ist unbestreitbar; aber bezüglich der Wirklichkeit können wir, da es sich hier um eine freie und gnädige Anordnung Gottes handelt, wegen Mangel einer genügenden Offenbarung, nur unsere Unwissenheit bekennen.

Aus dem, was bei Daniel[4]) über den Schutzengel der Perser

---

am göttlichen Wirken, sowohl in der natürlichen, als in der übernatürlichen Ordnung. Die an dieser Theilnahme der Geschöpfe am providentiellen Wirken Gottes Anstoß nehmen, wissen daher wirklich nicht, was sie sagen. Consequenter Weise müßten sie, wie an dem gottebenbildlichen Wirken, auch an dem gottebenbildlichen Wesen und Sein der Geschöpfe Anstoß nehmen; die logische Consequenz davon aber ist akosmischer Pantheismus. Der vom modernen Rationalismus, auch von Kant, vorgebrachte Einwand, daß unmöglich die Menschen von so vielen Uebeln betroffen werden und so viele Sünden begehen könnten, wenn sie alle Schutzengel hätten, verdient keine Widerlegung; wie er auch eher ein Spott, als ein ernster wissenschaftlicher Einwand ist. Aus demselben Grunde leugnen die Atheisten die Vorsehung und die Existenz Gottes.

1) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 6, c. 17, nr. 10 & 11.

2) Thomas begründet dieselbe folgendermaßen: Homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo custodia particularis, secundum quod hominibus singulis singuli Angeli ad custodiam deputantur; et talis custodia pertinet ad infimum ordinem Angelorum, quorum secundum Gregorium . . . est minima nuntiare. Hoc autem videtur minimum in officiis Angelorum, procurare ea quae ad unius hominis salutem pertinent. Alia vero est custodia universalis, et haec multiplicatur secundum diversos ordines. Nam quanto agens fuerit universalius, tanto est superius. *S. Th.* 1, q. 113, a. 3.

3) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 6, a. 18, nr. 10. Wenn der heil. Bernhard ep. 77 und mit ihm Suarez es für probabel hält, daß der Erzengel Gabriel der Schutzengel Mariä gewesen, so scheint uns der heil. Text diese Ansicht nicht zu unterstützen.

4) *Dan.* 10, 13 sq. Auch die Uebersetzung der Septuaginta v. Deut. 32, 8 — Constituit (Altissimus) terminos populorum juxta numerum Angelorum Dei wird hiefür, z. B. schon von Epiphanius (haer. 51), angeführt; allein diese Stelle kann keinen Beweis abgeben, da der recipirte hebräische Text und die Uebersetzung der Vulgata: juxta numerum filiorum Israel ohne Zweifel richtig sind.

und Griechen und über Michael, den Schützer des Volkes Gottes, geschrieben steht, haben Väter[1]) und Theologen[2]) gefolgert, daß Völker und Reiche, überhaupt menschliche Gemeinschaften, insbesondere die Kirche und kirchliche Gemeinschaften[3]), auch Orte[4]) unter dem besonderen Schutze von Engeln stehen — ein frommer und der Frömmigkeit förderlicher Glaube, für welchen alle jene Congruenzgründe sprechen, welche eine wohlgeordnete dienende Theilnahme der Engel an dem Wirken der natürlichen und übernatürlichen Providenz als angemessen erscheinen lassen.

Was das Verhältniß der heiligen Engel zur vernunftlosen Natur betrifft, so unterliegt es selbstverständlich keinem Zweifel, daß sie auch auf diese als Diener der Providenz nach dem Willen Gottes aus eigener natürlicher, wie aus übernatürlicher Gnaden-Kraft einzuwirken vermögen. Die Ansicht, daß die Engel den verschiedenen Reichen der Natur und den Gattungen der Naturwesen, insbesondere den Himmelskörpern, vorstehen, hat, so weit sie ein aristotelisches oder ein platonisches resp. neuplatonisches Philosophem ist und mit den Meinungen der antiken Physik zusammenhängt[5]), keinen theologischen Werth. Die Meinung nicht weniger Väter[6]) und Theo-

---

1) So z. B. schon Clemens von Alexandrien: Per gentes et civitates divinae sunt Angelorum praefecturae. *Strom.* 6, vers. fin. So versteht Hieronymus die vier mit einander kämpfenden Winde *Dan.* 7, 2 von den quatuor angelicae potestates, quibus quatuor principalia regna commissa sunt. Andere Zeugnisse von Basilius, Theodoret, Hilarius bei *Suarez*, De Ang. l. 6, c. 17, nr. 22.

2) Vgl. *Suarez* l. c.

3) Sehr oft reden die Väter von den Engeln der Kirchen oder Bisthümer, so Origenes, Hilarius, Hieronymus, Ambrosius u. s. w. *Suarez* l. c. Wenn sich manche Väter auf die Angeli ecclesiarum, *Ap.* 1—3 berufen, so ist dies zwar eine unrichtige Deutung dieser Stellen, in denen Angeli die Bischöfe der Kirchen bedeutet, aber das hebt den Werth ihres Zeugnisses für die Ueberlieferung und den frommen Glauben des Alterthums nicht auf.

4) Dieser fromme Glaube hat auch in der Liturgie in Festo apparit. S. Michael. Archang. 8 Maji einen Ausdruck gefunden.

5) Vgl. oben S. 505 ff. und S. 528.

6) So Origenes: Omnibus rebus praesident Angeli, tam terrae et aquae, quam aëri, et igni, id est, principari elementis, et hoc ordine pervenire ad omnia animalia, ad omne germen, ad ipsa quoque astra coeli. In Jerem hom. 8. Aber auch Augustinus, z. B. Gen. ad litt. l. 8, c. 24: Ac per hoc sublimibus Angelis Deo subdite fruentibus, et Deo beate servientibus, subdita est omnis natura corporea, omnis irrationalis vita, omnis voluntas vel infirma vel parva; ut hoc de subditis vel cum subditis agant, quod naturae ordo poscit in omnibus, jubente illo cui subjecta sunt omnia.

logen[1]), daß Gott aus freier Liebe den Engeln und gewissen Ordnungen derselben eine Theilnahme an seiner providentiellen Thätigkeit auch bezüglich der materiellen Welt verliehen und dadurch letztere unmittelbar in Beziehung zur Welt der reinen Geister versetzt habe, ist ein von jenen Philosophemen unabhängiger, zulässiger und berechtigter Gedanke, wenn auch derselbe aus Schrift[2]) und Kirchenlehre nicht mit genügender Sicherheit erwiesen werden kann. Nur das kann nicht bezweifelt werden, daß nicht nur der Mensch, sondern auch der Engel berufen ist, die Offenbarung der göttlichen Macht, Güte und Weisheit auch in der vernunftlosen Schöpfung zu erkennen und letztere zur Verherrlichung Gottes und nach Gottes Willen zu verwenden.

IV. Betrachten wir noch kurz, wodurch und in welcher Weise die Engel den Menschen Schutz und Hilfe gewähren können.

Hier kann es nun nach den mannigfaltigen Zeugnissen der heiligen Schrift, nach der allgemeinen Lehre der Väter und Theologen und dem allgemeinen Glauben der Kirche keinem Zweifel unterliegen, daß die Engel uns vor Gefahren und Uebeln des Leibes und der Seele, insbesondere also vor Irrthümern und Unbedachtsamkeiten, vor Versuchungen und Sünden, bewahren und von ihnen befreien; daß sie insbesondere uns gegen Angriffe und Versuchungen böser Geister schützen; daß sie zu allem Guten, wozu auch die Bekehrung vom Bösen gehört, uns mahnen und dabei unterstützen; daß sie auch mit vindicativen, vorzüglich aber mit medicinalen Strafen uns züchtigen können. Alles dieses aber können sie sowohl in

---

Aehnlich QQ. 83, q. 79: Unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam.

1) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 6, c. 17, nr. 26. Entgegengesetzter Ansicht war namentlich Cajetan. Ueber Thomas vgl. oben S. 690, Note 3.

2) Die Stellen der Apokalypse, worauf man sich für die Engel der Elemente berufen hat — *Ap.* 7, 1: Vidi quatuor Angelos stantes super quatuor angulos terrae, tenentes quatuor ventos terrae, ne flarent etc. *Ap.* 14, 18: Et alius Angelus exivit de altari, qui habebat potestatem supra ignem: et clamavit voce magna ad eum, qui habebat falcem acutam, dicens: Mitte falcem tuam acutam, et vindemia botros vineae terrae. *Ap.* 16, 5: Et audivi Angelum aquarum dicentem: Justus es Domine etc. — sind nicht beweisend; schon deßhalb nicht, weil die Auslegung dieser Stellen eine sehr verschiedene ist, und es sich fragt, ob die Engel hier nur Symbole sind; wenn sie aber wirkliche Engel bedeuten, so folgt keineswegs, daß es sich hier um bleibende Vorsteher der Elemente und nicht vielmehr um Engel handelt, welche bestimmte Rathschlüsse und Gerichte Gottes vollziehen.

natürlicher Weise durch ihre natürliche Kraft[1]), als auch durch Gottes Kraft und Gnade[2]); letzteres in einer doppelten Weise: indem sie den Menschen übernatürliche Gnade und Hilfe durch ihr Gebet[3]) von Gott erflehen, oder indem sie solche in

1) Hier sind die oben §. 288 entwickelten Wahrheiten und Principien maßgebend. Soweit demnach der Engel von Natur Körper bewegen und auf sie einwirken kann, kann er Gefahren, die von Körpern drohen, beseitigen, von körperlichen Uebeln befreien. Schon aus natürlicher Kraft konnte der Engel den Propheten nach Babylon tragen, um Daniel zu speisen, konnte er den Kerker des Petrus öffnen. So kann auch der Engel aus natürlicher Kraft auf die Sinne des Menschen wirken, zu ihm sprechen und dadurch ihn erleuchten. Dagegen kann er aus eigener Kraft weder der Vernunft und dem Willen des Menschen ein höheres übernatürliches Vermögen verleihen, noch dessen Willen unmittelbar bewegen. Er kann also auf den Willen nur indirect und moralisch einwirken, wie wir das alles a. a. O. gesehen haben. Durch solche natürliche und moralische Einwirkung kann der Engel den von ihm beschützten Menschen bewegen, sich drohenden, vielleicht ihm unbekannten Gefahren zu entziehen, Versuchungen zu überwinden, vom Bösen zum Guten sich zu wenden, Gutes zu wollen, zu thun, darin zu beharren. In gleicher Weise kann auch der Engel andere Menschen dahin bringen, seinem Schützling nichts Böses, vielmehr Gutes zu thun. Deßgleichen kann der gute Engel böse Geister und ihre Anfechtungen schon aus natürlicher Kraft ferne halten. Wollte man hier einwenden, daß die bösen Geister zu bekämpfen dem Chore der Potestates, und auf die Natur zu wirken den Virtutes, also nicht den dem untersten Chore angehörigen Schutzengeln eigen sei, so haben wir bereits gesehen, daß, abgesehen von der bloßen Probabilität der recipirten Lehre Gregor's d. Gr. resp. des Pulgo-Areopagiten über die Unterschiede der Chöre, alle Engel an allen Functionen participiren, wenn auch dieselben gewissen Chören in vollkommenerer Weise zukommen. Etiam inferiores Angeli exercent officia superiorum, in quantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum; et per hunc modum etiam omnes Angeli infimi ordinis possunt et arcere daemones et miracula (selbstverständlich aus eigener Kraft keine im strengen Sinne übernatürliche) facere, sagt Thomas *S. Th.* 1, q. 113, a. 3, ad 3. Vgl. auch ad 2. Was die Vollstreckung von Strafen betrifft, so können die Engel solche durch ihre natürliche Kraft innerhalb der Gränzen derselben vollziehen. Die Strafen, welche der Schutzengel an seinen Schützlingen vollzieht, sind, in der Regel wenigstens, medicinale Strafen. Vindicative Strafen, welche die Engel an Feinden des Reiches Gottes vollziehen, wie z. B. an Sennacherib, *Is.* 37, können zugleich Hilfe und Schutz für die von ihnen Beschützten sein. Ueber alles dieses vgl. *Suarez*, De Ang. l. 6, c. 19, nr. 1. 2. 3. 8.

2) Dahin gehören auch Wunder im strengen Sinne. Vgl. Bd. 1, §. 41, III.

3) Sowohl im alten als im neuen Testamente wird von den Engeln gesagt, daß sie die Gebete, die guten Werke, insbesondere die Opfer der Menschen Gott darbringen. So spricht der Engel zu Tobias: Quando orabas cum lacrymis, et sepeliebus mortuos et derelinquebas prandium tuum, et mortuos abscondebas per diem in domo tua, et nocte sepeliebas eos, ego obtuli

Gottes Auftrag und als dessen Diener und Werkzeuge[1]) den Menschen übermitteln.

In solcher Weise können, wie die heilige Schrift[2]) andeutet und stets frommer Glaube war[3]), die Engel auch den abgeschiedenen

orationem tuam Domino. *Tob.* 12, 12. Dasselbe drückt das Visionsbild *Apoc.* 8, 3 & 4 aus: Et alius Angelus venit, et stetit ante altare habens thuribulum aureum; et data sunt illi incensa multa, ut daret de orationibus sanctorum omnium super altare aureum, quod est ante thronum Dei. Et ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu Angeli coram Deo. Wenn auch manche Ausleger diesen Engel als Sinnbild Christi, oder in der historischen Deutung der Prophetie von Papst Damasus u. s. w. verstehen, so kann dieses die herrschende Auslegung nicht zweifelhaft machen. So erscheinen auch Engel beim Opfer, dasselbe Gott darbringend und dessen Frucht den Menschen mittheilend, bei Gedeon, *Judic.* 6, 11 sq.; Manue, *Judic.* 13, 19. 20. (Vgl. Bd. 4, S. 42.) So schaut auch Johannes in der Apokalypse, wie die Engel mit den Aeltesten ihre Gebete und Lobpreisungen mit dem himmlischen Opfer des Lammes vereinigen. Vgl. *Apoc.* 5, 6 sq. Daß die Engel auch solchen Antheil an dem Opfer des neuen Bundes nehmen, in dem alle vorbildlichen Opfer erfüllt sind, ist vielfach ausgesprochener Glaube der Väter und der Heiligen. Das Gebet im Canon: Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube haec perferri per manus s. Angeli tui in sublime altare tuum, wird von vielen Auslegern von dem, dem Opfer assistirenden Engel, jedoch wird es auch von Christus oder vom heiligen Geiste verstanden. Daß die Engel uns im Gebete beistehen, deutet auch *Ps.* 137, 1 an: In conspectu Angelorum psallam tibi. Das Darbringen unserer Gebete durch die Engel kann aber, wenn es etwas Reales ausdrücken soll, nur davon verstanden werden, daß die Engel unser Gebet durch ihr Gebet unterstützen, daß sie also mit uns und für uns beten. Auch versteht sich ja von selbst, daß die Engel nicht erst unsere Gebete dem Allwissenden zur Kenntniß bringen. Nam et Angeli quae hominibus nuntiant, nescientibus nuntiant; quae autem Deo nuntiant, scienti nuntiant, quando illi afferunt orationes nostras, et ineffabili modo de actibus suis aeternam veritatem tanquam legem incommutabilem consulunt. *Augustin.* In Ps. 78, nr. 1. Daß die Engel für uns beten, lehren einmüthig Väter und Theologen. Vgl. *Suarez* l. c. 3 & 4, und folgt aus dem Glaubensartikel von der Gemeinschaft der Heiligen.

1) Mag man *Is.* 6, 6 sq. die Kohle oder der Glühstein, womit der Seraph die Lippen des Propheten reinigt, als Sinnbild der Bußgnade, oder der heiligmachenden Gnade, oder des Charisma der Prophetie betrachten: immer ist darunter eine übernatürliche Gabe, der Engel aber als causa instrumentalis resp. ministerialis derselben zu betrachten.

2) *Luc.* 16, 22: Factum est autem ut moreretur mendicus et portaretur ab Angelis in sinum Abrahae. Es ist durchaus unstatthaft, daß Christus nur in Anbequemung an den jüdischen Volksglauben (Targum. cont. 4, 12: Non possunt ingredi paradisum nisi justi, quorum animae eo feruntur per Angelos) so gesprochen habe.

3) Derselbe ist auch mehrfach in der Liturgie, mit besonderer Beziehung zu Michael im Offertorium der Missa pro defunctis, ausgesprochen. Vgl. im Uebrigen *Suarez* l. c. nr. 9.

Seelen Gutes erweisen, indem sie die Seelen der Gerechten in's Gericht und an den Ort ihrer Ruhe begleiten und in der Vorhölle wie im Reinigungsorte trösten und durch Gottes Gnade erleichtern.

V. So gewiß es vernunft- und glaubenswidriger Götzendienst wäre, den Engeln oder irgend einem Geschöpfe göttliche Ehre (cultus latriae) zu erweisen; und so gewiß es absolut verwerflich ist, ein anderes Wesen als Mittler und Erlöser zu betrachten, als Jesus Christus allein: ebenso gewiß ist es erlaubt und Gott wohlgefällig, den heiligen Engeln wegen Gott und zu Gottes Ehre jene Verehrung und Liebe zu erweisen, die ihnen nach dem göttlichen Willen als so vollkommenen natürlichen und übernatürlichen Ebenbildern Gottes gebürt, und dürfen und sollen wir jene Fürbitte und jene Hilfe von den heiligen Engeln erbitten, welche Gott nach der heiligen Ordnung seiner Providenz durch sie uns schenken will.

Da wir jedoch diese Wahrheit in der Lehre von der Verehrung und Anrufung der Heiligen ausführlich behandeln müssen, so genügt die Bemerkung, daß Alles, was Offenbarung und Kirche[1]) hierüber bezüglich der Heiligen lehrt, auch bezüglich der heiligen Engel gilt. Dort werden auch die aus gewissen Stellen der heiligen Schrift und der Väter gegen die Verehrung und Anrufung der Engel hergenommenen Einwände ihre Erledigung finden[2]).

1) Vgl. *Trident.* Sess. XXV. De invoc. et venerat. et rel. SS.: Mandat sancta synodus omnibus episcopis et ceteris docendi munus curamque sustinentibus, ut juxta catholicae et apostolicae ecclesiae usum a primaevis Christianae religionis temporibus receptum, sanctorumque Patrum consensionem, et sacrorum conciliorum decreta, in primis de sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore, et legitimo imaginum usu, fideles diligenter instruant, docentes eos, sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse suppliciter eos invocare, et ob beneficia impetranda a Deo per Filium ejus Jesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero, qui negant, sanctos aeterna felicitate in coelo fruentes invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei, adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi, vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire.

2) Vgl. *Petav.* De Ang. l. 2, c. 8 & 9. Auch die meisten älteren Theologen behandeln die Verehrung der Engel in der Lehre von der Heiligenverehrung. Es werden dadurch nicht nur Wiederholungen vermieden, sondern es kann auch diese Lehre gründlicher behandelt werden, nachdem jene Lehrstücke ihre Erledigung gefunden haben, aus welchen der Protestantismus seine Einwände gegen die urchristliche Verehrung und Anrufung der heiligen Engel hergenommen hat.

§. 291.

Strafe, Zustand und Wirksamkeit der gefallenen Engel[1]).

Die gefallenen Engel sind ewig verdammt und nach dem Maße ihrer Verschuldung strafender Pein verfallen. Letztere ist dem Wesen nach unveränderlich, jedoch bis zu ihrer Vollendung am Tage des Weltgerichtes accidentaler Veränderung und Zunahme unterworfen.

Auch im Zustande der Verdammniß bleibt das von Gott erschaffene Wesen und Wirken der gefallenen Engel, so weit es eben Sein besitzt und somit Gott zur ersten Ursache hat, natürlich gut; moralisch aber sind die Dämonen durch und durch böse. Zu allem übernatürlich Guten absolut, zu allem sittlich Guten moralisch unfähig, gänzlich versunken in Finsterniß und verstockt in Bosheit, ist all' ihr Dichten und Trachten gottesfeindlich und verderbenstiftend, sind all' ihre Handlungen böse; aber nicht mehr demeretorisch, sondern Frucht und Strafe ihrer *in statu viae* contrahirten Schuld.

Bis zum jüngsten Tag können die bösen Geister, soweit Gott es zum Wohle der Guten, zur Strafe der Bösen und zu seiner Verherrlichung zuläßt, durch ihre natürliche Kraft nicht nur auf einander, sondern auch auf die vernunftlose Natur und auf die Menschen, auf letztere sowohl moralisch versuchend, als leiblich vergewaltigend einwirken; dagegen sind sie gänzlich außer Stand, den freien Willen des Menschen zu nöthigen und der Seele, ohne ihre Einwilligung, einen Schaden zuzufügen. Auch sind sie, wie der Macht der guten Engel, so auch der Macht Christi und seiner Kirche und ihrer Mitglieder unterworfen.

Nur aus eigener Schuld kann sich der Mensch bösen Geistern ergeben und zu ihnen in ein freiwillig geknüpftes Verhältniß treten — ein durch das göttliche Gesetz absolut verbotener Frevel. Daher hat ihn die Kirche und Alles, was dazu führen kann, mit Recht strenge untersagt.

---

1) *S. Th.* 1, q. 64 & 114. *Petavius*, De Ang. l. 3, c. 4 sq. *Suarez*, De Ang. l. 8. *Perrone*, Praelect. theol. De Angel. c. 5. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 194, 195, 205. *Palmieri*, De Deo creante Thes. 63 & 64. *Mazzella*, De Deo creat. Disput. 2, art. 9. Oswald, Angelologie, Abschn. 4.

I. Daß die gefallenen Engel mit der Vollendung ihrer Sünde in ihren status termini eingetreten, und daher unerlösbar und ewig verworfen sind, wurde oben[1]) gezeigt.

Aus der bisher betrachteten Glaubenswahrheit, daß der eine Theil der Engel durch das Beharren in der ursprünglichen Gnade die Glorie verdiente, der andere Theil durch schwere Sünde von Gott sich trennte und sofort der Strafe der ewigen Verwerfung verfiel, steht auch dogmatisch fest:

1. Daß abgefallene Engel oder Dämonen[2]) existiren[3]). Die Behauptung, daß die Lehre von der Existenz böser Geister eine aus heidnischem und jüdischem Aberglauben in das Christenthum übergegangene Meinung sei; oder aber, daß die Dämonen der heiligen Schrift nicht reale und persönliche Wesen, sondern Sinnbilder menschlicher Sünden und Leidenschaften seien, steht ganz auf dem Boden des rationalistischen Unglaubens[4]).

2. Daß alle Engelwesen entweder heilig und selig, oder böse und ewig unglückselig sind. Zwischen beiden in der Mitte stehende, weder in der Anschauung Gottes selige, noch bereits ewig verdammte Geister[5]) gibt es daher nicht[6]).

---

1) §. 289, VII.

2) Δαίμων oder δαίμονιον wird in der heiligen Schrift und bei den christlichen Schriftstellern stets für gefallene Engel gebraucht; während die heidnischen Griechen den Ausdruck sowohl für gute, als für böse und feindliche Götter oder Geister gebrauchen. So auch die heidnischen Philosophen, insbesondere Plato und die Neuplatoniker, im Sinne ihrer Theorie. Vgl. oben S. 505, Note 3. Ob das Wort, wie die Meisten und namentlich die Väter annehmen, von δαήμων, ein Kundiger, Wissender, oder von δαίω, theilen, Vertheiler der Lebenslose, herzuleiten, oder wie sonst zu erklären sei, mag dahingestellt bleiben. Augustin, Civ. Dei, l. 8, c. 20 bemerkt, erstere Ableitung adoptirend: Δαίμονες enim dicuntur, quoniam vocabulum graecum est, ob scientiam nominati. Apostolus autem Spiritu sancto locutus ait: Scientia inflat, charitas vero aedificat (1 Cor. 8, 1) . . . Est ergo in daemonibus scientia sine charitate, et ideo tam inflati, id est tam superbi sunt. Derselbe bezeugt auch l. c. cap. 19, daß zu seiner Zeit auch die Heiden das Wort Dämon meist im Sinne böser Geister gebrauchten.

3) De fide catholica est tenendum, dari aliquos Angelos malos, quos Ecclesia juxta Scripturam sacram daemones seu diabolos vocat. *Suarez*, De Ang. l. 7, c. 1, nr. 3.

4) Vgl. oben §. 282, II & III.

5) Von den Seelen im Purgatorium ist hier selbstverständlich nicht die Rede.

6) Darin sind alle Väter und rechtgläubigen Theologen einig. Davon ist die unten zu betrachtende Frage verschieden, ob für sämmtliche oder für einen Theil der gefallenen Engel vor dem jüngsten Tage die volle Strafe noch nicht eingetreten sei. Wenn nicht wenige Väter und Theologen dieser Meinung waren —

3. Daß es keine Erlösung und Wiederherstellung aller gefallenen Engel oder irgend eines derselben gibt [1]).

4. Durch das Dogma von dem Engelfalle sind endlich alle falschen Dämonologien des Heidenthums und der falschen jüdischen und christlichen Gnosis schlechthin verworfen. Weit entfernt daher, daß die christliche und kirchliche Lehre von den bösen Geistern mit diesen Irrthümern eine Verwandtschaft hätte, ist sie deren allseitige und unbedingte Verurtheilung. Diesen Irrthümern gegenüber ist es jedoch von Wichtigkeit, den Zustand der gefallenen Engel noch etwas näher in's Auge zu fassen. Es kommen hier durchaus die Principien in Anwendung, welche bereits oben [2]) bezüglich des Ursprungs und der Natur des Bösen im Allgemeinen dargelegt wurden.

II. Demnach ist in den gefallenen Engeln nach ihrem Falle und ihrer Verwerfung ihre von Gott erschaffene rein geistige und incorruptibele Natur, und damit auch ihre oben geschilderte natürliche Kraft des Erkennens, Wollens und Wirkens wesentlich dieselbe geblieben. Dagegen sind sie aller übernatürlichen Gaben der Gnade und Glorie, sowie aller natürlichen sittlichen Güte gänzlich beraubt und mit der ganzen Kraft ihres Willens auf das Böse gerichtet. Hieraus ergibt es sich, inwiefern der Intellect der gefallenen Engel verdunkelt, ihr Wille verderbt und im Bösen verstockt ist.

1. Was zunächst die intellectuale Verfinsterung und Verdunkelung der gefallenen Engel betrifft, so sind dieselben, weil jeder übernatürlichen Gnade, des innerlichen und übernatürlichen Lichtes des Glaubens und somit jeder wahrhaft übernatür-

---

vgl. *Petav.*, De Ang. l. 3, c. 4 — so sind jedoch alle darin einverstanden, daß alle gefallenen Engel vom Momente ihrer Sünde an unwiderbringlich verloren, böse und unglücklich sind.

1) In der Lehre von den letzten Dingen werden wir zeigen, daß jede im Stande der Ungnade von ihrem Leibe abscheidende Menschenseele sofort ewig verloren ist. Was aber der Tod für den Menschen, wissen wir, ist der Fall für den Engel. Ueberdies bezeichnet Christus die Verdammniß der Menschen als Theilnahme an der Strafe der verdammten Engel. Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus. *Matth.* 25, 41. Vgl. *Apoc.* 20, 9 & 10 und *Jud.* 6. Von den Verdammten erklärt das *Lateranense IV*, Definit. adv. Albig. c. 1: illi (recipient) cum diabolo poenam perpetuam. Der can. 12 gegen die Origenisten verwirft die Irrlehre von der endlichen Wiederbringung aller Dinge.

2) §. 267.

lichen actualen und habitualen Erkenntniß gänzlich beraubt[1]). Das hindert jedoch nicht, daß sie übernatürliche Glaubenswahrheiten materialiter auf rein natürliche Weise zu erkennen und für wahr zu halten vermögen, indem sie diese Wahrheiten durch die Erinnerung an die in ihrem Urstande empfangene Offenbarung, oder aber durch Mittheilungen der heiligen Engel, oder aus den der Menschheit zu Theil gewordenen Offenbarungen kennen gelernt haben und sie auf Grund evidenter Zeichen mit rein natürlicher Gewißheit für wahr halten[2]). Wenn dieses natürliche Fürwahrhalten übernatürlicher Wahrheiten „Glauben" genannt und mit dem todten Glauben des Sünders verglichen wird, so geschieht dieses nur in einem weiteren, uneigentlichen Sinne und in einer gewissen Beziehung, nicht aber, als ob dieses Fürwahrhalten im eigentlichen Sinne übernatürlicher Glaube wäre und eine übernatürliche Gnade zum Principe hätte, wie dieses bei den der heilig-

1) Es ist dieses mindestens *sententia communis et certa. Suarez*, De Ang. l. 8, c. 6, nr. 5. Auf diesen Verlust alles übernatürlichen Lichtes kann man beziehen *Ez.* 28, 17: Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo. Insofern sind die Dämonen schlechthin Finsterniß in intellectueller, wie in ethischer Beziehung und gilt von ihnen unbedingt das Wort: Daemon lux a creatore conditus bonusque procreatus, libera voluntate caligo factus. *Joann. Damasc.* De fide orth. l. 2, c. 4.

2) So erkannten die Dämonen Christus. Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene? Venisti ante tempus perdere nos? Scio, qui sis, Sanctus Dei. *Marc.* 1, 24; *Matth.* 8, 29. Darüber schreibt Augustinus: Innotuit ergo daemonibus, non per id quod est vita aeterna, et lumen incommutabile, quod illuminat pios, cui videndo per fidem, quae in illo est, corda mundantur; sed per quaedam temporalia suae virtutis effecta et occultissimae signa praesentiae, quae angelicis sensibus etiam malignorum spirituum potius quam infirmitati hominum possent esse conspicua. *Civ. Dei* l. 9, c. 21. Diese rein natürliche Erkenntniß der Dämonen von übernatürlichen Geheimnissen schließt Dunkelheiten und Zweifel nicht aus. Daher konnte Satan an Christus zweifeln, über seine Person verkehrte Meinungen hegen, durch die Versuchung ihn zu verführen, durch den Kreuzestod ihn und sein Werk zu verderben wähnen und konnte er überhaupt in dieser Beziehung hin und her schwanken. Darüber sagt Augustinus a. a. O.: Denique quando ea paululum supprimenda judicavit, et aliquando altius latuit, dubitavit de illo daemonum princeps eumque tentavit, an Christus esset, explorans, quantum se tentari ipse permisit, ut hominem, quem gerebat, ad nostrae imitationis temperaret exemplum. Post illam vero tentationem, cum Angeli, sicut scriptum est, ministrarent ei (*Matth.* 4, 3—4), boni utique et sancti, ac per hoc spiritibus immundis metuendi et tremendi, magis magisque innotescebat daemonibus, quantus esset, ut ei jubenti, quamvis in illo contemptibilis videretur carnis infirmitas, resistere nullus auderet.

machenden Gnade beraubten Gläubigen in statu viae der Fall ist[1]).

Wie des innerlichen übernatürliches Glaubenslichtes, find die gefallenen Engel selbstverständlich auch der die Glaubenserkennt-

1) Das ist ohne Zweifel die richtige Auslegung von *Jacob.* 2, 19: Tu credis quoniam unus est Deus; bene facis: Et daemones credunt et contremiscunt. Wenn Einige, wie Durandus, Alexander von Hales, Catharinus, Salmeron, meinten, es könne im Teufel, wie auch in den verdammten Getauften, fides informis sein, so ist diese Meinung — wenn man unter fides informis die eigentliche übernatürliche göttliche Tugend des Glaubens versteht, der nur die Beseelung durch die Liebe fehlt, die aber die Glaubensgnade zum Princip hat und ein aus dem pius credulitatis affectus hervorgehender tugendhafter Act ist — sicher nicht zu billigen, da im Teufel und überhaupt in den Verdammten Gnade und etwas Tugendhaftes und irgendwie zur Vorbereitung auf die Bekehrung und Rechtfertigung Geeignetes, wie die fides informis in dem noch gläubigen Sünder ist, keineswegs sich findet. Der Apostel Jakobus stellt also den Glauben der Teufel dem todten Glauben des Sünders nicht in jeder Beziehung, sondern nur insofern gleich, daß der todte Glaube des Sünders ebensowenig zur Rechtfertigung genügt, als das Fürwahrhalten des Teufels, mag es sich, wie im Beispiel des Jakobus, auf eine natürlich erkennbare Wahrheit, oder auf ein Geheimniß beziehen. So versteht offenbar auch Thomas *Jac.* 2, 19, obwohl man ihn für die entgegengesetzte Meinung mitunter in Anspruch nimmt. Man lese nur *S. Th.* 2. 2, q. 5, a. 2, wo Thomas die Frage: Utrum in daemonibus sit fides, auf Grund von *Jac.* 2, 19 zwar bejaht, aber auch ausführlich erklärt, daß unter fides hier nicht die tugendhafte und aus der Gnade entsprungene Zustimmung zur göttlichen Wahrheit, sondern ein rein natürliches, durch die Evidenz der Zeichen erzwungenes Fürwahrhalten zu verstehen sei. Vgl. namentlich die Worte: Fides, quae est in daemonibus, non est donum gratiae; sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus. *L. c.* ad 2. — Und weiter: Hoc ipsum daemonibus displicet quod signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur; et ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt. *L. c.* ad 3. Nur insofern wird das Fürwahrhalten der Teufel Glaube genannt, als er etwas Nichtgeschautes freiwillig für wahr hält. Intellectus credentis assentit rei creditae, non quia ipsam videat vel secundum se vel per resolutionem ad prima principia per se visa, sed propter imperium voluntatis moventis intellectum. Quod autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus: uno modo ex ordine voluntatis ad bonum; et sic credere est actus laudabilis; alio modo quia intellectus convincitur ad hoc quod judicet esse credendum his quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei . . . In fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum; et secundum hoc non est in daemonibus, sed solum secundo modo; vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae a Deo esse, quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet, non videant, puta Deum esse trinum et unum, vel aliquid hujusmodi. Cf. *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 6, nr. 7—10. *Corn. a Lap.* in Jac. 2, 19.

niß übernatürlich vervollkommnenden Gaben des heiligen Geistes, der Gaben der Weisheit, Wissenschaft, Erkenntniß und des Rathes, gänzlich beraubt[1]). Mit dem Falle ist daher das übernatürliche Licht, das durch die ursprüngliche Gnade in ihnen war, gänzlich und auf ewig erloschen und insofern ist ihr Intellect vollendete Finsterniß geworden.

Dagegen hat ihre natürliche Erkenntniß, soweit sie rein speculativ oder theoretisch ist, durch ihre Sünde und Verdammniß keine Aenderung und Minderung erlitten. Ihr Intellect hat die ganze Kraft, Schärfe und Vollkommenheit, die er aus der Hand des Schöpfers empfangen, mit allen ihm anerschaffenen intelligibelen Species bewahrt[2]), ja er ist in gewisser Beziehung durch die Erfahrung bereichert worden[3]). Jedoch auch die natürliche Erkenntniß der Dämonen hat, soweit sie von dem Willen abhängt, durch die gänzliche Verderbtheit ihres Willens eine Verdunkelung erlitten. Von ihrem übernatürlichen und dadurch auch von

---

1) *Suarez*, l. c. nr. 6.

2) Daß der angelische Geist auch nach seinem Falle substantial derselbe geblieben, daher auch seine ganze natürliche Intelligenz behalten habe, ist eine einleuchtende Wahrheit: denn die Engel sind reine und incorruptibele Geister. Ein reiner, einfacher und incorruptibeler Geist kann aber, nach Vernunft und Glauben, weder ganz, noch theilweise zerstört werden. Nur Gott könnte ihn vernichten oder verwandeln; aber wir wissen, daß er nichts von dem vernichtet, was er zu unvergänglichem Dasein erschaffen hat. So lehren alle Theologen. Certum est, sagt Suarez, ac de fide Angelos malos non fuisse privatos intelligentia naturali . . . Imo nec diminui potuit in eis ipsa intellectiva potentia, quia omnino indivisibilis est, et ideo partitionem seu diminutionem non recipit. Praeterea si (ut aliqui volunt) Angeli habent aliquem habitum naturalem scientiae, vel naturale lumen intelligendi a suo intellectu distinctum, non fuerunt in illo privati propter peccatum, vel si (quod verius est) solum habent species intelligibiles naturaliter inditas, nihil horum ablatum aut diminutum in eis est, quia haec omnia pertinent ad naturales vires intelligendi, et ita comprehenduntur sub illa regula Dionysii, cap. 4, De divin. nomin. in 4 ejus parte, quod naturalia dona non sunt in daemonibus propter peccatum diminuta, *quia quae per naturam sunt incorruptibilia, per peccatum non corrumpuntur*. De Ang. l. 8, c. 6, nr. 2. Daraus folgt, daß jene so vollkommene und umfassende natürliche theoretische Erkenntniß der Engel, wovon wir §. 286 gehandelt haben, ihnen auch nach dem Falle nicht verloren gegangen ist.

3) Denn cognoscunt per experientiam longi temporis, non quasi a sensu accipientes, sed dum in rebus singularibus completur similitudo ejus speciei intelligibilis quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt praesentia, quae non praecognoverunt futura. *S. Th.* 1, q. 64, a. 1, ad 5 cf. q. 57, a. 3. Vgl. oben §. 286, II, 9.

ihrem natürlichen Endziele gänzlich und unwiderruflich abgewendet, deßhalb auch zu jeder richtigen Wahl der Mittel zum wahren Ziele unfähig und somit aller praktischen Weisheit beraubt, ist ihr praktisches Urtheil durch und durch verkehrt, und in Folge dieser Verkehrtheit und boshaften Unbedachtsamkeit ist auch ihr theoretisches Erkennen in den ihnen nicht evidenten Dingen, wie wir bereits oben [1]) sahen, dem Irrthum unterworfen [2]).

2. Was nun die Verstockung des dämonischen Willens im Bösen betrifft, so ist vor Allem daran zu erinnern, daß die Verstockung der Verdammten, seien es Engel oder Menschen, nicht eine

---

1) §. 286, II, 13. Vgl. beſ. die S. 647, Note 3 abgedr. Stelle *S. Th.* 1, q. 58, a. 5.

2) Thomas sagt über die Erkenntniß der Dämonen *S. Th.* 1, q. 64, a. 1 kurz folgendes: Duplex est cognitio veritatis: una quae habetur per naturam, alia quae habetur per gratiam. Et ista, quae habetur per gratiam, est duplex: una, quae est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia vero, quae est affectiva, producens amorem Dei, et haec proprie pertinet ad donum sapientiae. Harum autem trium cognitionum prima in daemonibus nec est ablata nec diminuta; consequitur enim ipsam naturam Angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens. Propter simplicitatem autem suae substantiae a natura ejus aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur; sicut homo punitur per subtractionem manus aut pedis, aut alicujus hujusmodi. Et ideo dicit Dionysius . . ., quod „dona naturalia in eis integra manent;“ unde naturalis cognitio in eis non est diminuta. — Secunda autem cognitio, quae est per gratiam, in speculatione consistens, non est eis totaliter ablata, sed diminuta; quia de hujusmodi secretis divinis tantum revelatur eis, quantum oportet, vel mediantibus Angelis, vel „per aliqua temporalia divinae virtutis effecta,“ ut dicit Augustinus, 9 De Civ. Dei, c. 21 circa med. Non autem sicut ipsis sanctis Angelis, quibus plura et clarius revelantur in ipso Verbo. — Tertia vero cognitione sunt totaliter privati, sicut et charitate. Diese Darstellung ist zum Zwecke des heil. Thomas genügend, wenn auch nicht vollständig. Denn nicht nur die übernatürliche, sondern auch die natürliche Erkenntniß ist theils speculativ, theils praktisch, und auch auf dem Gebiete der rein natürlichen Erkenntniß übt die sittliche Corruption der Dämonen auf deren speculative Erkenntniß ihren Einfluß, wie das Thomas anderwärts ausdrücklich lehrt, namentlich in der in der vorigen Note citirten Stelle *S. Th.* 1, q. 58, a. 5. Ferner ist die praktische, wie auch die theoretische Erkenntniß der Dämonen von übernatürlichen Wahrheiten nicht nur, wie es nach den angeführten Worten des heil. Thomas scheinen könnte, deßhalb unvollkommener, weil ihnen weniger geoffenbart ist, sondern auch deßhalb, weil ihnen nicht nur das Licht der Glorie, das die seligen Engel besitzen, sondern auch das Licht des Glaubens und jede übernatürliche innere Gnade der Erleuchtung gänzlich fehlt. Aber auch das lehrt Thomas anderwärts ausdrücklich. S. oben S. 783, Note 1.

blos relative ist, wie sie bei Menschen bereits in statu viae eintreten kann[1]), sondern eine völlige, unheilbare, absolute[2]). Sodann ist die Verstockung in der in statu viae begangenen Sünde, vermöge welcher der verdammte Engel sich in Ewigkeit nicht von dieser seiner Sünde bekehrt, zu unterscheiden von jener Verstockung des Willens im Bösen, kraft welcher der verdammte Geist im Stande der Verdammniß nur Böses und nimmer etwas Gutes als Gutes will[3]).

Die Verstockung der Dämonen im ersteren Sinne ist, wie wir gesehen haben, *de fide*, da es de fide ist, daß die gefallenen Engel ewig verdammt sind: denn das sind sie nur und können sie nur sein, weil es für sie keine Bekehrung mehr gibt. Diese Unbekehrbarkeit hat, wenn nicht in der natürlichen Unwandelbarkeit des angelischen Willens nach einmal getroffener Entscheidung, so doch in der Beendigung des *status viae* und in der damit eingetretenen Entziehung jeglicher Gnade ihren Grund[4]): denn zu dem übernatürlichen Ziele, zu dem die Engel bestimmt sind, kann der gefallene Engel nicht aus seiner natürlichen Kraft und Freiheit, sondern nur durch Gottes übernatürliche Gnade wiederhergestellt werden. Darin besteht aber eben die gerechte Strafe seines Abfalles von Gott als seinem übernatürlichen Endziele, daß ihm die Gnade, die er verschmäht hat, auf immer entzogen bleibt. Hieraus ist klar, daß die Sünde des gefallenen Engels schon einfach dadurch ewig bleibt, daß der selbstverschuldete Stand absoluter Gnadelosigkeit, und damit die absolute Unfähigkeit, jene Schuld zu sühnen und diesen Zustand aufzuheben, mit a. W. daß der *reatus culpae* und die *macula poenae* ewig fortbesteht. Aber auch das ist klar, daß diese bloße Fortdauer des Sündenstandes wie von Seiten Gottes, auch von Seiten des gefallenen Engels keine positive, sondern nur eine privative Ursache hat. Die einmal vom Engel contrahirte

1) Hierüber in der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung.

2) Aliquis dicitur obstinatus dupliciter. Uno modo simpliciter; quando scilicet habet voluntatem irreversibilem, malo adhaerentem; et sic sunt obstinati illi, qui sunt in inferno . . . Alio modo dicitur aliquis obstinatus secundum quid, quando habet voluntatem adhaerentem malo, non quidem omnino irreversibilem, sed per difficultatem; per quem modum aliqui dicuntur obstinati in hac vita. *Thom.* De Verit. q. 23, a. 7, ad 6.

3) Post mentis obcaecationem sequitur obstinatio voluntatis in malo, quae duplex cogitari potest. Una est circa malum semel commissum, ita adhaerendo et complacendo in illo, ut illum affectum daemon mutare non possit. Alia est circa malum futurum, seu in ipsomet statu damnationis committendum, et sic proprie dicetur illa voluntas obstinata in malo, quae non potest nisi male operari. *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 7, nr. 1.

4) Vgl. oben §. 289, V.

Schuld und die in Folge davon eingetretene Beraubung der übernatürlichen Gnade und Gerechtigkeit dauert einfach dadurch fort, daß der gefallene Engel sich nicht bekehrt und sich nicht bekehren kann, weil Gott ihm zur gerechten Strafe seiner Sünde die Gnade der Bekehrung nicht schenkt. Dieser heilige und gerechte Wille Gottes ist also nicht positive und bewirkende, sondern nur privative Ursache jenes Beharrens des gefallenen Engels im Sündenstande; aber auch von Seiten des Engels bedarf es hiezu keines neuen positiven Actes, etwa einer steten actuellen Erneuerung seiner Hoffartssünde. Insofern kann man sagen: der gefallene Engel ist ewig verdammt, weil er in seinem *status viae* gesündigt hat, nicht weil er stets auf's neue sündigt; denn wenn auch letzteres wirklich der Fall ist, so sind diese Sünden nicht demeritorisch, nicht Ursache, sondern Folge seiner Verdammniß. Und umgekehrt, wenn auch der gefallene Engel nicht stets neue böse, ja wenn er selbst natürlich gute Acte setzen würde, so bliebe doch seine Sünde des Abfalls und ihre gerechte Strafe, die ewige Verdammniß[1]).

Nun fragt es sich aber, ob alles Wollen und Wirken der gefallenen Engel böse, und derselbe somit auch in dem oben angegebenen zweiten Sinne im Bösen verstockt, und welches die Ursache dieser seiner beständigen Bosheit und Verstockung sei.

Da der Wille des Engels auch nach dem Falle und im Zustande der Verdammniß frei bleibt, so daß er wollen oder nicht wollen (libertas exercitii oder quoad exercitium), dieses oder jenes wollen kann (libertas specificationis oder quoad specificationem), so glaubten manche Theologen[2]) daraus folgern zu müssen, daß die Acte des gefallenen Engels nicht alle böse sein müßten, sondern daß er auch, freilich nicht übernatürliche und gottwohlgefällige, aber doch irgend welche natürlich gute Acte setzen könne. Allein der Consens der Theologen[3]) hat sich entschieden gegen diese Meinung ausgesprochen und lehrt also, daß der Wille des Engels auch in dem oben angegebenen zweiten Sinne gänzlich verstockt, daher nach seinem Falle all' sein Dichten und Trachten in alle Ewigkeit böse sei, und daß somit alle Acte seines Willens, obwohl natürlich frei, weil aus böser Absicht entsprungen und Böses bezweckend, sittlich schlecht und insofern Sünden seien[4]). Hierbei versteht es sich von selbst,

1) *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 7.

2) Scotus, Durandus u. a. S. *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 8, nr. 1—3.

3) Namentlich Thomas und alle Thomisten, Bonaventura, Alexander von Hales u. s. w. *Suarez* l. c. nr. 4.

4) Satan kann z. B. die Wahrheit sagen, aber er sagt sie zu einem bösen und selbstsüchtigen Zwecke. Das gilt auch von seinen abgenöthigten Zeugnissen

wie wir in der Lehre vom Bösen im Allgemeinen sahen[1]), daß, wie das Wesen und die Kraft des gefallenen Engels an sich, so auch sein Wollen und Wirken, so weit es eben etwas ist, gut, und nur das Defectuose daran, die Privation des seinsollenden Guten, böse ist. Deßgleichen wissen wir, daß Gottes Vorsehung alles das, was an den Handlungen der Sünder und also auch der Dämonen Effect ist, zu den heiligen Zwecken seiner Gerechtigkeit und Güte ordnet und verwendet[2]). Endlich haben wir bereits bemerkt, daß die bösen Acte der Dämonen, weil nicht in statu viae begangen, nicht demeritorisch, sondern Folgen und Strafen ihrer in statu viae begangenen Sünde sind[3]).

Diese Lehre der Theologen[4]) ist sowohl in der ganzen Darstellung der heiligen Schrift[5]) und in der Lehre der Väter†), sowie in der

für Christus, z. B. *Marc.* 1, 24. Auf den Einwand gegen die gänzliche Verstocktheit des dämonischen Willens im Bösen, daß der freie Wille zur Natur des Dämons gehöre, der Wille wesentlich das Gute zum Ziele habe, antwortet daher Thomas: Actus daemonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens; et is proprie potest dici actus ejus; et talis actus daemonis semper est malus; quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen bene facit, sicut dum veritatem dicit, ut decipiat; et dum non voluntarie credit, et confitetur, sed rerum evidentia coactus. Alius autem actus daemonis est naturalis; qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturae. Et tamen tali bono actu abutitur ad malum. *S. Th.* 1, q. 64, a. 2, ad 5.

1) §. 267, V sq. — 2) §. 275.

3) Die bösen Acte der Dämonen sind also insofern Sünden, als sie mit dem Gesetze Gottes in Widerspruch stehen: denn auch sie sind und bleiben ewig verpflichtet dasselbe zu erfüllen, und wenn sie hiezu außer Stand sind, so sind sie es durch ihre eigene Schuld. Allein nur die im Prüfungsstande begangene Sünde wird ihnen zugerechnet, nicht aber die bösen Thaten, die sie in statu termini begehen. Illi autem qui sunt in inferno, adhuc tenentur ad conformitatem de qua agimus (sc. cum voluntate divina); ad quam quamvis pervenire non possint, ipsi tamen hujus impotentiae causa sibi exstiterunt: unde non conformando peccant, quamvis forte non demereantur, eo quod non sunt viatores. *De Verit.* q. 23, a. 7, ad 6.

4) Sententia communis est theologorum et vera, sagt Suarez, und führt dafür eine große Menge Autoritäten aus allen Schulen an. De Ang. l. 8, c. 8, nr. 4. Thomas sagt: Tenendum est firmiter secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, et voluntas daemonum obstinata est in malo. *S. Th.* 1, q. 64, a. 2. Er sagt dieses allerdings zunächst im Gegensatze zur Origenistischen Meinung von der möglichen Wiederherstellung der gefallenen Engel. Allein im Verlaufe des Artikels lehrt er, daß alle Acte der Dämonen sittlich böse seien. S. oben Note 3.

5) Nicht nur tritt in allen Schilderungen der Dämonen deren völlige sittliche Corruption und Bosheit hervor, sondern auch in jenen Stellen, wo der Satan der Lügner, Mörder, der Böse schlechthin genannt wird.

Natur der Sache wohl begründet. Denn mit dem gänzlichen und ewigen Abfall von Gott, als dem übernatürlichen Endziel, ist nothwendig auch die gleiche Abkehr von ihm als dem natürlichen Endziele und von der ganzen natürlich guten Ordnung gegeben. Daher ist der nie rastende Wille des gefallenen Engels in allem, was er will und thut, wenn es auch an sich etwas Gutes wäre, stets ein böser, weil wider Gott und Gottes Ordnung gerichtet und aus hoffärtiger[1]) und boshafter Absicht entsprungen. Nur bezüglich der Ursache dieser Verstocktheit des diabolischen Willens im Bösen bestehen verschiedene Ansichten. Die Meinung Weniger, daß Gott selbst dem gefallenen Engel einen bösen Habitus, ja den ihn beherrschenden Gotteshaß eingegossen habe, ist gänzlich zu verwerfen, da Gott in keiner Weise bewirkende Ursache von Bösem sein kann[2]). Andere meinten, die Unfähigkeit der verworfenen Geister zu jeglichem Guten daraus erklären zu sollen, daß Gott ihnen die hiezu nothwendige Hilfe des concursus universalis und der allgemeinen Providenz versage. Allein auch diese Meinung ist sicher so wenig zu billigen, als die Meinung, daß der Grund davon in der Versagung jeglicher Gnade beruhe: denn ersteres scheint der allgemeinen göttlichen Ordnung, die auch für die Verworfenen fortbesteht, nicht zu entsprechen; letzteres aber beruht auf der irrigen Meinung, daß ohne Gnade gar nichts natürlich Gutes möglich sei. Am einfachsten werden wir wohl sagen, daß die entschiedene und ewige Abwendung von Gott und der aus der Qual und klaren Erkenntniß ihrer ewigen Verwerfung entspringende verzweifelte Gotteshaß keinen guten und wohlwollenden Gedanken oder Willensact in den Dämonen aufkommen lasse, vielmehr sie zu einem beständigen, wenn auch nach freier Wahl im Einzelnen wechselnden, aber stets boshaften Widerstreben gegen alles Gute antreibe[3]).

---

†) Omnes illi praevaricatores Angeli nec mala possunt unquam voluntate carere, nec poena . . . Sicut beati nullas in re malae voluntatis reliquias habebunt, sic damnati nullam bonam habere poterunt voluntatem. *Fulgent.* De fide ad Petr. c. 3. Vgl. *Suarez* l. c. nr. 5.

1) Die Erniedrigung und Schmach, in die Satan gefallen, hat seine Hoffart nicht vernichtet, sondern, wie wir auch an verstockten Sündern auf Erden sehen können, gesteigert. Daher sagt Thomas: Adhuc manet in diabolo peccatum, quo primo peccavit, quantum ad appetitum, licet non quantum ad hoc quod credat se posse obtinere; sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas; nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere, si posset. *S. Th.* 1, q. 64, a. 2, ad 3.

2) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 10.

3) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 11.

3. Wie der Intellect und Wille den gefallenen Engeln geblieben, aber in der angegebenen Weise verfinstert und im Bösen verstockt ist, so besteht auch die ihnen vom Schöpfer verliehene natürliche Macht, sich örtlich zu bewegen[1] und auf andere Geschöpfe zu wirken[2], an und für sich unverändert fort; aber sie ist, zu ihrer Strafe und zum Wohle des Universums, insbesondere der Menschen, gebunden, so daß sie nur insoweit nach ihrem Willen und ihrer natürlichen Kraft sich bewegen und wirken können, als Gott zur Vollziehung seiner weisen und gerechten Absichten es gestattet[3].

III. Nach Schrift und Ueberlieferung sind die gefallenen Engel vom Himmel der Seligen ausgeschlossen[4] und ist die Hölle ihr bleibender Ort[5]. Jedoch bis zum Weltgerichte

---

1) Vgl. oben §. 285.

2) Vgl. oben §. 288.

3) Es gelten hier die über Vorsehung und Zulassung oben §. 274 u. 275 dargelegten Grundsätze. Näheres über die Zulassung der dämonischen Versuchungen und Anfechtungen unten.

4) Das Wort Christi, daß Satan vom Himmel gestürzt, *Luc.* 10, 18; *Js.* 14, 12. S. oben S. 734, Note 5. Vgl. *Apoc.* 12, 8 & 9, wo wenigstens auf diesen ersten Sturz als Vorbild des letzten hingewiesen ist, wurde stets von Vätern und Theologen vom Ausschluß der gefallenen Engel aus dem Himmel der Seligen verstanden. Daß und wie letzterer aber nicht nur ein Zustand, sondern auch ein Ort und Reich ist, werden wir in der Eschatologie näher betrachten. Demgemäß haben Väter und Theologen die Anwesenheit Satans in Mitte der vor dem Herrn erscheinenden Engel, Job 1, weder von dem Himmel der Seligen, noch von einem unmittelbaren Verkehr Satans mit Gott verstanden. Cf. Corderi in *Job* 1, 6. Suppl. Comment. Corn. a Lap.

5) Daß auch die Hölle nicht lediglich ein Zustand, sondern ein Ort, ein Kerker der Verdammten ist, wird in der Eschatologie gezeigt. Daß aber dieselbe Hölle der Strafort für verdammte Engel und Menschen ist, geht klar aus Schrift und Ueberlieferung hervor. Die Hölle, in welche die in einer Todsünde sterbenden Menschen sofort niedersteigen (*Florentin.* Decr. union. Graecor.), ist offenbar jenes ewige Feuer, das, nach Christi Ausspruch, dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist. *Matth.* 25, 41. Das ist auch nach der richtigeren Auslegung der Abgrund, in den Gott die sündigenden Engel hinabstürzte, wo sie mit den Banden der Finsterniß zum Gerichte aufbewahrt worden; *2 Petr.* 2, 4. Vgl. oben S. 755, Note 2, die vincula aeterna sub caligine *Jud.* 6. S. oben S. 703, Note 4. Allerdings haben manche Ausleger der heiligen Schrift unter der Finsterniß die irdische Sphäre verstanden, die „Luft" *Eph.* 2, 2, die „Höhen" *Eph.* 6, 12, worin die den Menschen nachstellenden Dämonen sich befinden; ja manche haben daraus eine bis zum jüngsten Gerichte dauernde Möglichkeit der Bekehrung der gefallenen Engel folgern wollen. Das letztere haben wir bereits als durchaus verwerflich bezeichnet. S. oben S. 755, Note 2. Aber

finden ſie ſich, ſo weit Gott es zuläßt, theilweiſe und wechſelnd auch außerhalb derſelben, theils in dieſer Welt[1]) ſich frei bewegend und wirkend[2]), oder auch an beſtimmten Orten feſtge-

---

auch gegen die Meinung, daß *2 Petr.* 2, 4 und *Jud.* 6 nicht die Hölle gemeint ſei, ſpricht in erſterer Stelle οὐκ ἐφείσατο und ταρταρώσας und in letzterer δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον und die Mehrzahl der Ausleger. Vgl. *Corn. a Lap.* und *Hundhausen* zu 2 Petr. 2, 4.

1) Das Gebiet dieſer Welt, wo ſie auf Menſchen und menſchliche Dinge einwirken können, wird als Luft und demgemäß Satan, wie als Fürſt dieſer Welt (*Joann.* 12, 31; *2 Cor.* 4, 4), als Fürſt des Reiches dieſer Luft, der in dieſer Luft Gewalt hat . . . in quibus (peccatis) aliquando ambulastis secundum saeculum mundi hujus, secundum principem potestatis aëris hujus, spiritus, qui nunc operatur in filios diffidentiae (κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος, τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας), oder ſie werden ganz in demſelben Sinne *Eph.* 6, 12 als boshafte Geiſter in den Himmelsräumen bezeichnet. So weit aber die Welt dem Böſen unterworfen iſt, wird ſie Finſterniß und werden die böſen Geiſter Herrſcher in dieſen Finſterniſſen genannt, im Unterſchied von der Finſterniß der Hölle, wovon geſchrieben iſt: Ejicientur in tenebras exteriores *Matth.* 8, 12; 22, 13. Quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem; sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in coelestibus — πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. *Eph.* 6, 12. Offenbar ſind die Finſterniſſe dieſer Welt oder dieſer Luft verſchieden von dem Reich der Finſterniß in der anderen Welt, von den tenebrae exteriores, in welche die Verdammten geworfen werden, von den Ketten der Finſterniß, mit denen die Dämonen im Abgrund gefeſſelt ſind. S. die vorige Note.

2) Selbſtverſtändlich ſtreng innerhalb der Gränzen, die Gott ihnen ſetzt. Daß zahlreiche Dämonen in dieſer Welt, oder in dieſer Luft ſind und wirken, ergibt ſich nicht nur aus den in der vorigen Note angeführten, ſondern aus allen jenen zahlreichen Stellen, welche von der Wirkſamkeit der Dämonen in der Welt reden. Daß die Dämonen auch, ehe ſie beſtimmtes wirken, in dieſen diesſeitigen Räumen bereits weilen, geht aus den angeführten Stellen des Epheſerbriefes und aus der einmüthigen Lehre der Väter hervor. Haec omnium doctorum opinio est, quod aër iste, qui coelum et terram medius dividens inane appellatur, plenus est contrariis fortitudinibus, ſagt Hieronymus zu *Eph.* 6, 12. Zahlreiche Väterſtellen bei *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 16, nr. 30. Ja manche Väter glaubten, daß ein Theil der Dämonen oder ſelbſt alle dieſen aër caliginosus zum Aufenthalt haben und erſt am jüngſten Tage in die Hölle geſtürzt werden. Vgl. *Petav.* De Ang. l. 3, c. 3. Allein immer mehr und mit Recht hat ſich die sententia communis, wie für die ſofort nach der Sünde eingetretene Höllenſtrafe für die gefallenen Engel — vgl. unten S. 792, Note 2 — auch dahin ausgeſprochen, daß die Hölle für alle gefallenen Engel von Anfang ihrer Verwerfung an eigentlicher Strafort iſt. Daß geſagt iſt, ſie ſeien zum jüngſten Gericht bewahrt, beweiſt ebenſo wenig, daß ſie jetzt noch nicht in

bannt[1]). Stets aber und allerwärts empfinden sie die ihrer Schuld entsprechende Strafe[2]). Die Strafe der Dämonen aber

der Hölle sind, als ähnliche Ausdrücke bezüglich der Menschen das Gleiche beweisen. Sie drücken nur aus, daß in der Vollendung aller Dinge, wie der Lohn der Guten, so auch die Strafe der Bösen ihre letzte Vollendung empfange. Gerade jene Stellen, worauf man sich berufen hat, daß die Höllenstrafe und folglich auch der Aufenthalt in der Hölle nicht von Anfang an für die gefallenen Engel eingetreten sei, sprechen weit mehr für die sententia communis. Denn wenn die Dämonen *Matth.* 8, 29 zu Christus sagen: Venisti huc ante tempus torquere nos, so scheint das klar zu beweisen, daß der Herr sie jeden Augenblick in den Abgrund zurückstoßen kann, aus dem sie mit seiner Zulassung emporgestiegen sind. Wenn die Apokalypse uns zeigt, wie Satan und sein Anhang beim Endgericht auf ewig in die Hölle verschlossen wird, so zeigt sie auch, wie dieselben zu verschiedenen Zeiten aus derselben entlassen werden, um Prüfungen und Strafgerichte auf Erden zu vollziehen. Die sententia communis erklärt Thomas folgendermaßen: Daemonibus duplex locus poenalis debetur: unus quidem ratione suae culpae, et hic est infernus; alius autem ratione exercitationis humanae, et sic debetur eis caliginosus aër. Procuratio autem salutis humanae protenditur usque ad diem judicii. Unde et usque tunc durat ministerium Angelorum et exercitatio daemonum. Unde usque tunc et boni Angeli ad nos huc mittuntur, et daemones in hoc aëre caliginoso sunt ad nostrum exercitium; licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliqui boni Angeli sunt cum animabus sanctis in coelo. Sed post diem judicii omnes mali tam homines quam angeli in inferno erunt, boni vero in coelo. *S. Th.* 1, q. 64, a. 4.

1) *Tob.* 8, 3. Vgl. oben §. 288, II, 4. S. 687 ff. Vgl. auch *Matth.* 8, 31 sq.

2) Die Meinung Einiger — vgl. *Petav.* De Ang. l. 3, c. 3 — daß die Verwerfung der gefallenen Engel erst nach einer zur Bekehrung gegebenen Frist erfolgt sei, haben wir bereits als völlig unstatthaft abgewiesen. Davon ist die Meinung anderer Väter und Theologen verschieden, daß die gefallenen Engel zwar von Anfang an verdammt gewesen, aber ihre ewige Verwerfung erst aus der Offenbarung Christi erkannt hätten, ja daß die Strafe der Hölle, insbesondere des Feuers für sie erst am jüngsten Tage eintrete. Allein je mehr die theologische Wissenschaft an der Hand der Kirche die Lehre von den letzten Dingen entwickelte, um so mehr stellte sich die allgemeine Lehre dahin fest, daß, wie immer es sich mit den auf dieser Welt wirkenden Dämonen und mit der Vollendung ihrer Strafe im Endgericht verhalte, ihre ganze wesentliche Strafe von dem Momente ihrer Verwerfung an ununterbrochen dauert. Ja es scheint unmöglich, das zu bezweifeln, nachdem das Florentinum entschieden hat: Illorum animas, qui in actuali mortali peccato, vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas. *Decr. union. Graec.* Was für den Menschen der Tod, war für sie der Fall. Daß Dämonen bis zum jüngsten Tag zur Verwirklichung der göttlichen Rathschlüsse und zur Prüfung der Menschen in dieser Welt sind und wirken, kann deren Strafe nicht ändern und aufschieben. Wo immer daher die Dämonen mit Gottes Zulassung sich befinden, tragen sie mit sich ihre Strafe,

besteht, wie die der Menschen, in der Strafe des Verlustes der Seligkeit (poena damni) und in der Strafe der Pein (poena sensus)[1]),

---

wie die heiligen Engel ihre Seligkeit. Hiezu ist nach der Meinung des heil. Thomas und der meisten Theologen nicht nothwendig, daß sie einen Theil des höllischen Feuers in diese Räume mit sich bringen; es genügt, daß sie ihr bleibendes Gebundensein an dieses Feuer erkennen. Sicut locus coelestis pertinet ad gloriam Angelorum, tamen gloria eorum non minuitur, cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum, eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui, dum actu non sedet in cathedra; similiter dicendum est, quod licet daemones non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aëre isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum poena non diminuitur. Unde dicitur in quadam glossa Jacobi 3, 1 ordin. super illud: *Inflammata a gehenna*, quod *portant secum ignem gehennae quocunque vadant*. Nec est contra hoc, quod *rogaverunt Dominum, ut non mitteret eos in abyssum*, ut dicitur Luc. 8, quia hoc petierunt reputantes sibi poenam, si excluderentur a loco in quo possunt hominibus nocere. Unde Matth. 8 dicitur quod *deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem*. *S. Th.* 1, q. 64, a. 4, ad 3. Suarez und Andere sagen, daß Gott in ihnen diese Pein wirke. Cf. *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 16, nr. 32 sq.

1) Da die Höllenstrafen in der Eschatologie behandelt werden, mögen hier wenige Andeutungen genügen. Dem Richterspruch: Discedite a me — in ignem aeternum, *Matth.* 25, 41, und der Natur der Sünde entsprechend, die in der Abwendung von Gott und der unordentlichen Hinwendung zu einem creatürlichen Gute besteht, unterscheiden die Theologen die poena *damni* und poena *sensus*. Poena proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt: quorum unum est aversio ab incommutabili bono . . .; aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum . . . Ex parte igitur aversionis respondet peccato poena damni . . . Ex parte autem inordinatae conversionis respondet ei poena sensus. *S. Th.* 1. 2, q. 87, a. 4 cf. *S. c. g.* l. 3, c. 144 & 145. Die poena damni bezieht sich also nicht auf jeden Verlust, sondern auf den Verlust der in der visio beata bestehenden ewigen Seligkeit, zu welcher jede vernünftige Creatur durch Gottes freie Gnade ursprünglich berufen ist; ist ja jedes Uebel an sich ein Verlust, eine privatio boni quod natum est esse. Im Unterschied von der poena damni werden alle anderen Strafen als poenae sensus bezeichnet. Es sind letztere daher nicht ausschließlich durch die körperlichen Sinne empfundene Strafen. Wäre dieses der Fall, dann wären weder die gefallenen Engel, noch die vom Leibe getrennten Menschenseelen einer poena sensus empfänglich. Würde man daher unter Schmerz lediglich leiblichen Schmerz verstehen, so wären die Dämonen unempfänglich für Schmerz; wenn man dagegen unter Schmerz das dem Willen und Begehren Widerstrebende versteht, sind sie dem Schmerz oder der Pein unterworfen. Timor, dolor, gaudium et hujusmodi, secundum quod sunt passiones (dieses Wort ist also, wie in der Regel, von Thomas von einer passio corporalis gebraucht), in daemonibus esse non possunt; sic enim sunt proprie appetitus sensitivi, qui est virtus in organo corporalis. Sed secundum quod

insbesondere der Feuerpein[1]). In beidem besteht die wesent-

nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in daemonibus. Et necesse est dicere quod in eis sit dolor, secundum quod significat simplicem actum voluntatis; sic enim nihil est aliud quam renisus voluntatis ad id quod est, vel non est. Patet autem quod daemones multa vellent non esse, quae sunt, et esse, quae non sunt. Vellent enim, cum sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quod in eis sit dolor; et praecipue quia de ratione poenae est, quod voluntati repugnet. Privantur enim beatitudine, quam naturaliter appetunt, et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur. *S. Th.* 1, q. 64, a. 3. Hieraus ist klar, daß der Unterschied zwischen poena sensus und poena damni nicht darin besteht, daß diese, nicht aber jene in einer Privation bestehe: denn wie das Uebel überhaupt, besteht auch das malum poenae immer in irgend einer Privation; wie denn insbesondere für die gefallenen Engel der Ausschluß aus dem Himmel und die Fesselung im Abgrund durch Beraubung der ihnen natürlichen Freiheit eine Privation ist, aber nicht zur poena damni, sondern zur poena sensus gehört. Nicht minder ist einleuchtend, daß der Unterschied zwischen der poena damni und sensus nicht darin besteht, daß diese, nicht aber jene als Schmerz empfunden ist: denn der größte Schmerz, den der Dämon empfindet, ist der Verlust der Anschauung Gottes, und gehört dieser Schmerz oder diese Traurigkeit wesentlich zu seiner poena damni. Eher könnte man sagen, daß Gott bei der poena damni lediglich eine Wirkung nicht setze, während die poena sensus eine positive Einwirkung auf den Bestraften einschließe. Allein auch dieses ist insofern nicht ganz zutreffend, als man die Entziehung der Gnade in statu viae nicht als poena damni bezeichnet. Auch könnte eine poena sensus durch bloße Entziehung des concursus universalis vollzogen werden. So viel hier zur Verständigung über die Ausdrücke poena sensus und damni. Es wird eben der Verlust des seligen Endziels als Strafe des Verlustes schlechthin und vorzugsweise bezeichnet, während alle anderen Strafen unter dem Namen der poenae sensus zusammengefaßt werden, mögen sie auf bloßer Privation oder auf positiver Einwirkung beruhen. Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 4 & 5.

1) Daß die poena sensus der Hölle wesentlich in einem wahren materiellen, wie immer beschaffenen Feuer besteht, und daß dadurch nicht nur die menschlichen Leiber nach ihrer Auferstehung, sondern auch schon vor derselben die animae separatae und die Engel gepeinigt werden, ist, wie wir in der Eschatologie näher zeigen werden, mindestens sententia communis et certa. Dort werden wir auch die Frage genauer beantworten, wie Materielles einen puren Geist afficiren kann. Selbstverständlich kann ein Geist nicht, wie ein organischer Leib, durch Ketten gedrückt, durch Feuer gebrannt und somit nicht durch die entsprechenden uns bekannten sinnlichen Schmerzen, ebenso wenig als durch Hunger oder Durst, Frost oder Athmungsnoth gepeinigt werden. Daraus folgt aber nicht, daß ihm nicht durch Materielles größere Pein, als alles dieses, könne zugefügt werden. Denn wenn unsere Seele mit ihrem Leibe in einer uns verborgenen Weise verbunden und dadurch der Materie in verschiedener Beziehung unterworfen ist, soll dann nicht Gottes Macht in einer anderen, uns gleichfalls verborgenen Weise, einen erschaffenen Geist an Materielles binden und Materiellem unterwerfen können;

liche Strafe, welche die gefallenen Engel vom Augenblicke ihrer Ver-

und wird dann nicht solche Bindung und Unterwerfung diesem Geiste, je größer seine natürliche Vollkommenheit, Freiheit und Unabhängigkeit von der Materie und seine Erhabenheit über alles Körperliche ist, zu einer geistigen Pein gereichen, die größer ist, als jede leibliche Noth und Qual für sinnliche Wesen? Nachdem der heil. Augustinus, Civ. Dei l. 21, c. 10, wo er diesen Gegenstand bespricht, die jetzt nicht mehr zulässige Meinung als plausibel angeführt, daß die Dämonen gewisse ätherische, solcher Qual empfängliche Leiber haben könnten, fährt er, deren reine Geistigkeit voraussetzend, also fort: Si autem quisquam nulla habere corpora daemones asseverat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum. Cur enim non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhaerebunt ergo, si eis nulla sunt corpora, spiritus daemonum, imo spiritus daemones, licet incorporei, corporeis ignibus cruciandi: non ut ignes ipsi, quibus adhaerebunt, eorum junctura inspirentur, et animalia fiunt, quae constent spiritu et corpore; sed, ut dixi, miris et ineffabilibus modis adhaerendo, accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam. Quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est. In diesem so einfachen und einleuchtenden Gedanken stimmen Väter und Theologen überein. Si incorporeus spiritus, sagt Gregor d. Gr., in hoc teneri potest, quod vivificat, quare non poenaliter et ibi teneatur, ubi mortificatur? *Dialog.* l. 4, c. 29. Der Geist kann mit einem Körper nicht nur substantial, wie die Seele mit ihrem Leib, sondern auch nur local in Verbindung stehen. Diese locale Gegenwart hängt, wie wir gesehen haben, von dem freien Willen des Geistes ab. Daher kann kein Körper und körperlicher Ort aus natürlicher Kraft einen Geist festhalten; wohl aber kann Gott ihm, als Werkzeug seiner Strafgerechtigkeit, dieses Vermögen verleihen — und so hat wirklich das höllische Feuer durch Gott diese Macht den verdammten Geist zu fesseln und dadurch an seinem freien Wirken zu hindern. Dadurch ist ihm das Feuer wahrhaft und im höchsten Grade schädlich, und indem er dieses erkennt und mit der ganzen Kraft seines Willens diesem ihm unbesiegbaren Zwange widerstrebt, empfindet er unsägliche Pein. Diese Pein entspringt also nicht, wie Einige mit Unrecht aus dem Worte Gregor's d. Gr.: Ignem eo ipso patitur anima quo videt, *Dial.* 4, 29, folgerten, lediglich daraus, daß der verdammte Geist das Feuer erkennt (denn bloße Erkenntniß bereitet keine Pein, sondern Lust), oder es auch lediglich subjectiv als ihm schädlich erkennt; sondern daraus, daß er wirklich an das Feuer gefesselt und dieses ihm also objectiv schädlich ist und er es als solches erkennt. Corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse, vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo corpori unitur . . . Spiritus autem corpori unitur dupliciter: uno modo ut forma materiae, ut ex eis fiat unum simpliciter, et sic spiritus unitur corpori et vivificat corpus et a corpore aliqualiter aggravatur: sic autem spiritus hominis vel daemonis igni corporeo non unitur; alio modo sicut movens

werfung an ununterbrochen[1]) und in Ewigkeit zu leiden haben. Von dieser in diesem[2]) Sinne wesentlichen Strafe der Dämonen sind die accidentalen Veränderungen und Mehrungen ihrer Pein bis zu ihrer Vollendung im Weltgericht zu unterscheiden. Die wesentliche Unglückseligkeit der Dämonen und ihre wesentliche Strafe wird nicht gemindert durch die ihnen etwa mögliche boshafte Schadenfreude und zeitliche Freiheit von accidentalen Peinen[3]).

---

mobili, vel sicut locatum loco eo modo quo incorporalia sunt in loco; et secundum hoc spiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen ex sua natura habet, quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco, quod ad alia divertere non possit; cum spiritus non sit ita in loco naturaliter, quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, in quantum instrumentum est divinae justitiae vindicantis, quod sic detinet spiritum, et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, secundum quod vult. Gegenüber den oben erwähnten ungenügenden Meinungen und nach Erklärung verschiedener Stellen des heil. Gregor d. Gr. fügt er dann bei: Oportet ergo omnes praedictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur, quomodo anima (und dasselbe gilt von dem Engel) ab igne corporeo patiatur: ut scilicet dicamus quod ignis ex natura sua habet quod spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum; sed in quantum est instrumentum divinae justitiae, habet ut ipsum quodam modo retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis est spiritui nocivus, et sic anima ignem ut sibi nocivum videns, ab igne cruciatur. *S. Th.* Suppl. q. 70, a. 3. Cf. *In 4 dist.* 44, q. 3, a. 2. *S. c. g.* l. 4, c. 90. Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 13. Bautz a. a. O. §. 11, wo auch über andere Meinungen.

1) Darin, daß der Dämon auch außer der Hölle die Feuerqual leide, stimmen alle Theologen überein, nur darüber bestehen verschiedene Meinungen, wie das Feuer die Dämonen auch außer der Hölle quäle, ob durch Wirkung in die Ferne, oder dadurch, daß ein Theil dieses Feuers sie überall hin begleitet, oder dadurch, daß Gott unmittelbar diese Pein setzt. Thomas und die Meisten halten es für genügend, daß der Verdammte sich außer der Hölle an's Feuer gefesselt erkenne, wie ein Gefangener, wenn er auch augenblicklich vorübergehend das Gefängniß verlassen hat. Spiritus damnati nunquam sunt extra infernum, nisi dispensatione divina, vel ad instructionem, vel ad exercitium electorum. Ubicunque autem extra infernum sint, semper tamen vident ignem inferni, ut eis in poenam praeparatum. Unde cum ista visio sit immediate affligens, ut dictum est in corp. art., ubicunque sint, ab igne inferni affliguntur, sicut et captivi etiam extra carcerem existentes a carcere quodammodo affliguntur, cum vident se ad carcerem damnatos. *S. Th.* Suppl. q. 70, a. 3, ad 8.

2) In einem anderen Sinne wird die poena damni als das Wesentliche an der Strafe der Hölle bezeichnet.

3) Sicut in beatis duplex distinguitur gaudium, essentiale et accidentale, ita et in damnatis duplex potest distingui tristitia, quaedam essentialis,

IV. Da die Engel durch ihren Fall ihre natürliche Macht nicht verloren haben, so besitzen sie auch an sich die Möglichkeit, nach dem Maße und in der Weise ihres natürlichen Vermögens auf die übrigen Geschöpfe, insbesondere auf die Natur und den Menschen einzuwirken [1]). Ebenso evident ist es, daß sie es nur unter der Bedingung und insoweit vermögen, als Gott es zuläßt [2]). Daß Gott aber wirklich dämonische Einwirkungen zuläßt, ist in der heiligen Schrift mit solcher Klarheit enthalten, daß Niemand, der die Schrift als Wort Gottes und Christus als Sohn Gottes anerkennt, es leugnen kann. Nicht minder klar und unzweifelhaft ist die Ueberlieferung und die ausdrückliche Lehre der Kirche. Da es sich hier auch, und ganz vorzüglich, um den Menschen, seinen Fall und dessen Folgen handelt, so kann dieser Gegenstand erst in der Lehre vom Sündenfall und der Erlösung des Menschen seine volle Beleuchtung finden. Nichtsdestoweniger ist hier zum Abschluß der Angelologie und zur Vorbereitung späterer Lehrstücke, nach dem Vorbilde der meisten Theologen, das Wichtigste kurz zusammenzustellen.

Was die Einwirkungen der Dämonen auf die Körperwelt betrifft, so genügt es, auf die Schlange, deren sich Satan im Paradiese zur Versuchung des Menschen bediente [3]), auf die Heimsuchungen Job's [4]), auf die Tödtung der Freier Sara's, der Tochter Raguel's [5]), und im neuen Testamente auf die Heerde der Gergasener

---

sive damni ex amissione beatitudinis, sive sensus ex actione ignis: alia accidentalis, quae ex variis incidentibus occasionibus nascitur. Prior invariabilis est, tum quia habet causam invariabilem; tum quia est aeterna, et ideo nec cessare, nec minui potest; nec etiam augetur, quia propria etiam merita non crescunt. Unde fit, ut non possit esse in damnatis aliquod gaudium, quod hanc tristitiam minuat. Tristitia vero accidentalis variari potest, et minui et crescere juxta varias occasiones. *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 15.

1) S. oben §. 288.

2) Vgl. oben §. 275.

3) *Gen.* 3 cf. *Sap.* 2, 13.

4) *Job* 1 & 2. Bezüglich unserer Frage muß nach der Erzählung des Buches Job — mag man dasselbe als Geschichte, oder als Lehrgedicht, oder, wie wohl das Richtigere, als beides auffassen — als wahr anerkannt werden, daß Satan Zerstörungen, wie die angegebenen, durch Naturkräfte verursachen kann; daß er dieses aber nur mit Gottes Zulassung vermag und daß die göttliche Absicht solcher Zulassung stets heilig ist. Insofern Job Typus der vorchristlichen Menschheit, des leidenden Gerechten und des Heilandes selbst ist, wirft dieses erhabene Buch zugleich Licht über das Verhältniß Satans und seiner Angriffe zur Menschheit und zum Reiche Gottes überhaupt.

5) *Tob.* 7, 11 sq.

hinzuweisen[1]). Daß aber überhaupt jede Einwirkung der Dämonen auf den Menschen, irgend welche Einwirkung auf dessen leiblichen Organismus voraussetzt, versteht sich von selbst und haben wir bereits gesehen[2]).

Des näheren kann die Einwirkung der Dämonen auf den Menschen

1. eine moralische Einwirkung durch Anreizung und Versuchung zur Sünde sein; daher Satan vorzugsweise der Versucher[3]) genannt wird.

Im Paradiese hat Satan den Menschen zur Sünde versucht und ist insofern durch ihn Sünde und Tod in die Menschheit gekommen[4]). In Folge des Sündenfalls ist die Menschheit in ihrer Gesammtheit der Herrschaft des Teufels unterworfen[5]), nicht als ob dadurch die Menschheit sein rechtmäßiges Eigenthum geworden wäre und er eine unbeschränkte Gewalt über sie erlangt hätte, sondern insofern Gott ihm einen größeren Einfluß auf das sündhafte Menschengeschlecht gestattete, und dieses selbst durch seine Sündhaftigkeit diesen satanischen Einflüssen zugänglicher wurde[6]). In diesem Sinne ist Satan der Fürst dieser Welt[7]), ist die Welt sein Reich und sind die Bösen Kinder des Teufels[8]).

Unter dieser Herrschaft der bösen Geister befinden sich die Sünder nach dem Maße ihrer Schuld und Sünde. Daher werden die

1) *Luc.* 8, 32.

2) Vgl. oben §. 288, IV.

3) Tentator, ὁ πειράζων. *Matth.* 4, 3.

4) *Gen.* 3; *Eccli* 25, 33; *1 Tim.* 2, 14. — Näheres in der Lehre vom Sündenfalle des Menschen.

5) Christus allein konnte daher sagen: Venit princeps mundi hujus, et in me non habet quidquam. *Joann.* 14, 30. Wer nicht zum Reiche Christi gehört, gehört der Gewalt der Finsternisse an. Qui (Deus) eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii dilectionis suae. *Col.* 1, 13 cf. 2, 14, 15. Daher bezeichnet Christus die Erlösung als ein Gericht, wodurch der Fürst der Welt hinausgestoßen wird. *Joann.* 14, 30 cf. *Luc.* 11, 21 & 22. Da der Tod der Sold der Sünde und selbst Seelentod ist, wird dem Satan das imperium mortis zugeschrieben. *Hebr.* 2, 14. Den Grund dieser Herrschaft Satans gibt Petrus mit den Worten an: A quo enim quis superatus est, hujus et servus est. *2 Petr.* 2, 19. Das Tridentinum aber erklärt von dem gefallenen Menschen, incurrisse . . . cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium (*Hebr.* 2, 14), hoc est diaboli.

6) Näheres hierüber in den Lehrstücken von der Erbsünde und der Erlösung.

7) S. oben S. 747, Note 4 u. 5.

8) Vos ex patre diabolo estis, et desideria patris vestri vultis facere. *Joann.* 8, 44 cf. 23: Vos de mundo hoc estis. — Qui facit peccatum, ex diabolo est, quoniam ab initio diabolus peccat. *1 Joann.* 3, 8.

Götzendiener[1]), die Feinde des Reiches Gottes im alten und neuen Bunde, die falschen Propheten, die Verfolger Christi vorzugsweise als Anhänger und Kinder des Teufels bezeichnet[2]).

Diese Herrschaft des Teufels ist bereits im alten Bunde durch das vorbereitende Reich Gottes beschränkt; der Welterlöser aber hat die Macht des Satan besiegt und gebrochen und die Menschheit von seiner Herrschaft befreit[3]). Allein, sowie das Reich Christi sich nur allmälig und unter Mitwirkung der menschlichen Freiheit äußerlich in den Völkern und innerlich in den Seelen ausbreitet, befestigt und vollendet, so wird in gleicher Weise auch das Reich des Bösen nur allmälig zurückgedrängt und erst im Weltgericht gänzlich und auf ewig vernichtet. Bis dahin ist es der Wille der göttlichen Weisheit, daß das Reich Christi in stetem Kampfe mit dem Reiche des Bösen seine Siege erkämpfe und zu seiner Vollendung gelange.

So hat Satan Christum selbst durch Versuchung[4]) und durch Gewalt zu verderben und zu stürzen gesucht, und wie gegen Christus kämpft er auch gegen seine Glieder und gegen die ganze Kirche.

Demgemäß hat Satan mit großer Macht die Apostel und deren Haupt, den Petrus, angefochten[5]). Den Judas[6]) hat er, wie einstens den Kain[7]), zum Verrath und zur Verzweiflung getrieben. Die Kirche wird von den Pforten der Hölle bekämpft[8]). Die Apokalypse stellt die ganze Geschichte der Kirche als einen beständigen Kampf mit Satan und seinem Reiche dar, bis zu jenem letzten und größten Kampfe, den der Antichrist, als Werkzeug und in der Macht des Satans, zur gänzlichen Zerstörung des Reiches Christi unter-

---

1) Quae immolant gentes, daemoniis immolant, non Deo *1 Cor.* 10, 20. Cf. *Deut.* 32, 17: Immolaverunt daemoniis et non Deo, diis quos ignorabant. S. auch *Levit.* 17, 7. Auch deßhalb wird Satan Deus hujus seculi genannt. *2 Cor.* 4, 4. Damit ist nicht gesagt, daß das Heidenthum durchaus Dämonendienst sei, wie wir an einem anderen Orte sehen werden.

2) Vgl. oben S. 798, Note 7.

3) Darüber in der Lehre von der Erlösung.

4) *Luc.* 4, 1—13. Cf. *Matth.* 4, 1 sq.; *Marc.* 1, 12. Cf. *Hebr.* 4, 15. Eingehend wird hierüber in der Christologie gehandelt.

5) Simon, Simon! ecce satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum. *Luc.* 22, 31.

6) *Luc.* 22, 3; *Joann.* 13, 2.

7) *1 Joann.* 3, 12.

8) Et portae inferi non praevalebunt adversus eam. *Matth.* 16, 18.

nimmt, den aber der Herr tödten wird durch den Hauch seines Mundes [1]). Und was von dem Antichrist und seinem letzten Kampfe, gilt von allen Feinden Christi und ihrem Kampfe gegen den Herrn und seine Kirche [2]).

Aber nicht nur kämpft Satan und sein Reich gegen die Kirche Christi im Großen und Ganzen, er stellt auch den einzelnen Seelen nach, um die Ungläubigen und Sünder vom Glauben und der Bekehrung abzuhalten [3]), die Gläubigen, Unschuldigen und Bekehrten in Sünde und Unglauben zu stürzen [4]). Beständig streut er sein Unkraut aus [5]), den guten Saamen aber sucht er zu zerstören und seine Frucht zu vereiteln [6]). Auch die besten und heiligsten Seelen, und sie am meisten, sucht er zu verderben [7]), oder doch zu quälen und zu hindern [8]). Beständig liegt er wie ein hungriges Raubthier auf der Lauer, suchend, wen er verschlinge [9]). Wie ein starker Bewaffneter bewacht er seine Beute; und wenn der Stärkere sie ihm abgenommen, bietet er Alles auf, sie wieder zu gewinnen [10]). Daher hat Christus für die Seinigen gebetet, daß der Satan sie nicht überwinde [11]), und hat ihnen selbst und durch seine Apostel stete Wachsamkeit, Gebet, Abtödtung, Demuth, Glaubensstärke als unerläßliche

---

1) *2 Thess.* 2, 8—10.

2) *1 Joann.* 2, 18—24; 4, 1—4.

3) Venit diabolus, et tollit verbum de corde eorum, ne credentes salvi fiant. *Luc.* 8, 12. Die Bekehrung ist ein resipiscere a diaboli laqueis. *2 Tim.* 2, 26. Von den Ungläubigen heißt es: Deus hujus seculi excaecavit mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio Evangelii gloriae Christi. *2 Cor.* 4, 4.

4) *Luc.* 22, 31. S. oben S. 799, Note 5.

5) *Matth.* 13, 25 & 39.

6) *Luc.* 8, 12; *Matth.* 13, 4 & 19.

7) *Luc.* 22, 31.

8) Datus est mihi stimulus carnis meae, angelus satanae, qui me colaphicet. *2 Cor.* 12, 7. Voluimus venire ad vos, sed impedivit nos satanas. *1 Thess.* 2, 18.

9) *1 Petr.* 5, 8.

10) Cum fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt ea quae possidet. Si autem fortior eo superveniens vicerit eum, universa arma ejus auferet, in quibus confidebat, et spolia ejus distribuit . . . Cum immundus spiritus exierit de homine, ambulat per loca inaquosa quaerens requiem; et non inveniens dicit: Revertar in domum meam unde exivi. Et cum venerit, invenit eam scopis mundatam et ornatam. Tum vadit, et assumit septem alios spiritus secum nequiores se, et ingressi habitant ibi. Et fiunt novissima hominis illius pejora prioribus. *Luc.* 11, 21—26. Diese Stelle ist keineswegs auf die Besessenen zu beschränken.

11) *Luc.* 22, 32.

Mittel empfohlen, um in diesem Kampfe mit der Gewalt und Arglist des Satan den Sieg zu erlangen [1]); dieser Sieg aber ist Jedem gewiß [2]), der jene Mittel treu gebraucht. Das sind Wahrheiten, welche die heilige Schrift, zumal des neuen Testamentes, auf's klarste und eindringlichste verkündet, welche die Kirche und ihre Väter und Theologen allezeit und allgemein als unzweifelhafte Glaubenswahrheit festgehalten haben. Wir haben daher hier nur noch jene allgemeinen Grundsätze zu betrachten, welche Väter und Theologen auf Grund der geoffenbarten Wahrheit und der allgemeinen Principien aufstellen, die bezüglich des Ursprung und der Zulassung des Bösen überhaupt früher [3]) begründet und entwickelt worden sind. Es genügt, die Hauptpunkte hervorzuheben.

a. Vor Allem sind die eigentlichen Versuchungen zur Sünde von anderen dämonischen Anfechtungen zu unterscheiden. Obwohl man sagen kann, daß die Absicht des Teufels in all' seinem Wirken auf das Seelenverderben der Menschen gerichtet sei; so sind doch nicht alle seine Nachstellungen und Anfechtungen unmittelbar Anreizungen zur Sünde, sondern können unmittelbar auch andere Zwecke haben, z. B. irgend eine Kenntniß sich zu verschaffen [4]), oder die Angefochtenen

---

1) Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret: cui resistite fortes in fide. *1 Petr.* 5, 8 sq. — Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli etc. *Eph.* 6, 11 sq. Vgl. oben S. 791, Note 1.

2) Scimus, quia omnis, qui natus est ex Deo, non peccat, sed generatio Dei conservat eum, et malignus non tangit eum. *1 Joann.* 5, 18. Cf. *1 Cor.* 10, 13.

3) Bereits in der Lehre vom göttlichen Willen Bd. 3, §. 198, III, und §. 207; sodann oben in der Lehre vom Ursprunge des Bösen §. 267 und von der Providenz, insbesondere ihrem Verhältnisse zum Bösen §. 275.

4) Dieses ist die nächste Bedeutung des Wortes tentare, versuchen, prüfen, um dadurch etwas zu erkennen. Dieses Prüfen ist an sich etwas Gutes und kann nur durch andere Umstände böse werden, namentlich durch eine böse Absicht. Um sich eine Erkenntniß zu verschaffen, kann natürlich der Allwissende nicht prüfen, wohl aber, um seine Geschöpfe zur Selbsterkenntniß und zur Bewährung zu führen. Das erklärt Thomas *S. Th.* 1, q. 114, a. 2: Utrum tentare sit proprium diaboli? folgendermaßen: Tentare est proprie experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum; et ideo proximus finis cujuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulterius ex scientia quaeritur aliquis alius finis vel bonus vel malus; bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire, qualis aliquis sit, vel quantum ad scientiam, vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi, quomodo tentare diversis diversimode attribuatur. Homo enim tentare dicitur quandoque quidem, ut sciat tantum; et propter hoc tentare

zu quälen, oder an etwas zu verhindern[1]). Diese Unterscheidung ist bezüglich des Verhältnisses Gottes zu den dämonischen Anfechtungen von Wichtigkeit. Da nämlich Gott die Sünde und daher auch die Versuchung zur Sünde als solcher in keiner Weise wollen und bewirken kann, so können auch die dämonischen Versuchungen nicht von Gott positiv gewollt und angeordnet, sondern lediglich aus einem gerechten Grunde in einer heiligen Absicht zugelassen sein. Sofern dagegen die Anfechtungen des Satan Strafen (mala poenae) sind, können sie von Gott gewollt und angeordnet und können in diesem Sinne auch böse Geister zu ihrer Vollziehung von Gott gesendet sein[2]).

Ganz anders also verhält sich Gott, ganz anders der Teufel zu den dämonischen Anfechtungen, mögen sie den Charakter eigentlicher Versuchungen zur Sünde, oder den Charakter der Strafe haben. Was den Teufel betrifft, so gehen sie lediglich aus seiner Bosheit, seinem

---

Deum dicitur esse peccatum, quia homo quasi incertus experiri praesumit Dei virtutem; quandoque vero tentat, ut juvet; quandoque vero, ut noceat. — Diabolus autem semper tentat, ut noceat in peccatum praecipitando; et secundum hoc dicitur proprium officium ejus tentare. Nam etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit in quantum est minister diaboli. Deus autem tentare dicitur, ut sciat, eo modo loquendi, quo dicitur scire, quod facit alios scire. Unde dicitur Deut. 13, 3: *Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat, utrum diligatis eum.* Caro etiam et mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter, in quantum scilicet potest cognosci qualis sit homo ex hoc quod sequitur, vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quod contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum. Manches in dieser Stelle wird später seine nähere Erklärung finden. Hier sei nur bemerkt, daß es nach den Worten des heil. Thomas scheinen könnte, als ob jede Einwirkung Satans eine Versuchung zur Sünde sei; das ist sie auch ihrer letzten Tendenz nach; dagegen will Thomas offenbar nicht sagen, daß alle Angriffe des Teufels unmittelbar Versuchungen seien. Bei der Versuchung Christi hat er beides erstrebt, zu prüfen, wer Christus sei, und zu versuchen, ob er ihn nicht in Sünde stürzen könne.

1) Vgl. *1 Thess.* 2, 18: Quoniam voluimus venire ad vos; . . . sed impedivit nos Satanas.

2) Mali Angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum; et sic non mittuntur a Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur secundum Dei justa judicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo, et sic mittuntur a Deo, sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab, regem Israel, ut dicitur *3 Reg. ult.* Poena enim refertur in Deum sicut in primum auctorem; et tamen daemones ad puniendum missi alia intentione puniunt quam mittuntur; nam ipsi puniunt ex odio vel invidia, mittuntur autem a Deo propter ejus justitiam. *S. Th.* 1, q. 114, a. 1, ad 1.

Stolze und Neide hervor; allein was immer der Satan Böses thut, untersteht der Ordnung Gottes, der auch das, was die Bösen thun, zum Guten gebraucht und ordnet[1]). Daraus geht auch hervor, daß es sich anders mit den Anfechtungen der bösen Geister, als mit dem Dienste der guten Engel verhält. Da nämlich letztere in Allem mit dem Willen Gottes übereinstimmen, so ist bei ihrem schützenden Wirken nicht blos die Ordnung dieses Wirkens, sondern dieses Wirken selbst ganz auf Gott als dessen erste Ursache zurückzuführen[2]).

b. Auf die Frage, ob alle Versuchungen und deßhalb alle Sünden in ihrem letzten Grunde auf den Teufel zurückzuführen seien, ist zu antworten: Insofern Satan den ersten Menschen zur Sünde versuchte und dadurch den Sündenfall verursachte, kann man ihn indirect den Urheber aller Versuchungen und Sünden nennen. Direct dagegen ist der Teufel keineswegs der Urheber aller Versuchungen[3]).

1) Circa impugnationem daemonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem et impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipsa ex daemonum malitia procedit, qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur, et propter superbiam divinae potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et Angeli Dei ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bonum ea ordinando. *S. Th.* 1, q. 114, a. 1, c.

2) Ex parte Angelorum tam ipsa custodia, quam ordo custodiae reducitur ad Deum sicut ad primum auctorem. *S. Th.* 1, q. 114, a. 1, c. i. f.

3) Causa alicujus potest dici aliquid dupliciter, uno modo directe, alio modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur, quod ille, qui siccat (anders, aber weniger gut secat) ligna, est causa combustionis eorum; et hoc modo dicendum est, quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, quia instigavit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto genere humano quaedam pronitas ad omnia peccata . . . Directe autem dicitur esse aliquid causa alicujus quod operatur directe ad illud; et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati. Non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii et carnis corruptione; quia ut Origenes dicit lib. 3 Periarch. c. 2, *etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum, et hujusmodi;* circa quae multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refraenetur, et maxime supposita corruptione naturae. Refraenare autem et ordinare hujusmodi appetitum subjacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu ejus proveniunt, ad ea complenda *eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes*, ut Isidorus dicit l. 3 de summo bono sive Sent. c. 5, §. 21. *S. Th.* 1, q. 114, a. 3. Wenn man

Es ist daher ein absoluter Unterschied zwischen der Art und Weise, wie der Satan die Ursache alles Bösen, und wie Gott durch seine Gnade und Providenz der Urheber alles Guten ist, und wie auch die heiligen Schutzengel als Diener dieser Providenz Ursache des Guten in ihren Schutzempfohlenen sind[1]). Den Teufel in gleichem Sinne als Princip alles Bösen zu betrachten, wie Gott das Princip alles Guten ist, wäre häretischer und widervernünftiger Dualismus, mag man denselben in einem theistischen oder pantheistischen Sinne construiren.

Etwas anderes ist die Frage, ob nicht bei allen Versuchungen zur Sünde factisch irgend wie ein dämonischer Einfluß stattfinde. Das ist die Meinung angesehener Theologen. Dieselben geben zu, daß auch ohne dämonischen Einfluß Versuchungen entstehen können und wirklich entstehen; aber sie sind der Meinung, daß auch bei diesen Versuchungen die stets lauernde und thätige Bosheit der Dämonen, wo immer sie eine Disposition zur Sünde wahrnehmen, versuchend und die Versuchung fördernd sich einmische. Obwohl diese Meinung dogmatisch zulässig ist und probabele Gründe für sich hat[2]),

daher auf alle Sünder das Wort: Vos ex patre diabolo estis, Joann. 8, 44, anwenden kann, und die Väter Satan mitunter den Urheber aller Sünden nennen, so darf dies nur im angegebenen Sinne indirect, nicht direct verstanden werden. L. c. ad 1 & 2.

1) Homo potest per seipsum ruere in peccatum, sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio Angelorum: et ideo ad omnia bona nostra cooperantur Angeli. Non tamen omnia nostra peccata procedunt ex daemonum suggestione; quamvis nullum genus peccati sit, quod non interdum ex daemonum suggestione proveniat, sagt Thomas *S. Th.* 1, q. 114, a. 3, ad 3. — Ob wirklich bei der Uebermittelung aller Gnaden der Schutzengel mitwirkt oder nicht, berührt die hier betrachtete Wahrheit selbst nicht.

2) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 19. Derselbe ist der Meinung, daß, wenn man nur den Irrthum, daß ohne dämonischen Einfluß keine Versuchung möglich und kein Anfang einer Versuchung je wirklich sei, ferne halte, beide Ansichten vereinbar seien. Quapropter possent fortasse dictae opiniones in concordiam aliquo modo reduci, dicendo non esse necessariam actionem vel causalitatem daemonis, ut homines tententur, sufficienter ut peccent, quod maxime intendunt auctores posterioris sententiae; et nihilominus non esse incredibile daemonem ex superabundanti malitia et sollicitudine ad omnes tentationes, omniaque peccata hominum aliquo modo propinquo concurrere, quod intendunt auctores prioris sententiae, eorumque fundamenta probabiliter suadent, quibus addi possunt verba Petri: *Adversarius vester, diabolus, circuit quaerens quem devoret.* *L. c.* nr. 20. Die Gründe, welche man für diese Meinung anführt, sind namentlich solche Väterstellen, welche für eine Mitwirkung Satans bei allen Versuchungen und Sünden zu sprechen scheinen, z. B. Turba daemonum causa et sibi ipsi, et aliis, qui malitiae dederunt manus, esse dicitur. *Dion.* de div. nom. 4. Nullum vitium, nullum im-

geben wir doch der oben dargelegten Meinung des heil. Thomas mit der Mehrzahl der Theologen den Vorzug: denn da dogmatisch feststeht, daß Versuchungen und Sünden ohne jeglichen dämonischen Einfluß möglich sind, weßhalb sollten solche auch nicht mitunter wirklich sein? Wenigstens läßt sich das Gegentheil nicht apodictisch behaupten, um so weniger, da Väter, Theologen und ascetische Schriftsteller oftmal aussprechen, daß keineswegs alle Versuchungen vom bösen Feinde kommen[1]). Das entzieht dem Ernste der apostolischen Mahnungen, immer vor den Nachstellungen des bösen Feindes auf der Hut zu sein[2]), nicht das mindeste: denn die Größe und Nähe dieser Gefahr wird von keinem rechtgläubigen Lehrer bestritten.

Wenn man gegen die dämonischen Versuchungen überhaupt das Wort Christi angeführt hat, daß alle bösen Gedanken aus dem Herzen des Menschen entspringen[3]) und das Wort des Apostels, daß der Ursprung der Versuchung in der eigenen bösen Begierlichkeit liege[4]), so ist zu erwidern, daß Christus von den bösen Gedanken redet, welche das Herz beflecken, also Sünde sind, und diese

---

purorum affectuum genus est, quod non ab ipsis excogitatum sit. *Joann. Damasc.* De fide orth. 2, 4. Quidquid igitur hominum quibuslibet impietatibus Deum laesit, hujus (diaboli) fraude traductum, hujus est nequitia depravatum. *Leo M.* Serm. 4 de collect. Neque tu solus dux istius rei (sc. peccati) verumtamen alius (sc. diab.), ille incitat, sed non vi superat. *Cyr. Hier.* Cat. 2. *Suarez* l. c. nr. 14 & 15. Wir haben oben S. 803, Note 3 gesehen, daß Thomas solche Stellen von der indirecten Causalität Satans erklärt. Aber auch wenn man diese Erklärung nicht adoptiren will, ist doch aus den angeführten Stellen selbst klar, daß dieselben nicht stringent das beweisen, wofür man sie anführt, da man sie ohne Zwang de communiter contingentibus verstehen kann.

1) Multi absque diabolo pereunt. Profecto non omnia ipse effecit; sed multa etiam fiunt a nostra sola ignavia, sagt Chrysostomus hom. 51 in Act. — Wenn er sogar beifügt: Si autem alicubi ipse auctor, nos initium adhibemus, so werden wir weiter unten sehen, daß dieses nur mit Einschränkung zu verstehen ist. Andere Stellen s. bei *Suarez* l. c. nr. 18 & 19.

2) S. oben S. 801, Note 1.

3) De corde enim exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae. Haec sunt, quae coinquinant hominem. *Matth.* 15, 19 & 20.

4) Nemo cum tentatur, dicat, quoniam a Deo, tentatur; Deus enim intentator (ἀπείραστος) malorum est; ipse autem neminem tentat. Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus. *Jac.* 1, 13. 14. Nur beiläufig sei bemerkt, daß die Tendenz dieser Stelle gegen solche gerichtet ist, welche den Ursprung der Versuchung und Sünde, wie Simon Magus und andere Gnostiker, irgend wie in Gott verlegten.

kommen insofern ohne Ausnahme aus dem Herzen, als sie nur durch die Einwilligung des freien Willens zur Sünde werden [1]). Damit ist aber nicht in Abrede gestellt, daß Satan versuchende Gedanken einflößen kann. Ebensowenig ist durch den allgemeinen Satz, daß alle Versuchung aus der bösen Begierlichkeit entspringt, geleugnet, daß der Satan durch Anregung der bösen Begierlichkeit Versuchungen bereite [2]), wie aus dem folgenden sich noch näher ergeben wird.

c. Nach dem, was oben über die natürliche Macht der Engel überhaupt und der Dämonen insbesondere gesagt wurde [3]), kann der Teufel die Menschen in doppelter Weise versuchen: durch den Sinnen wahrnehmbare äußere Erscheinungen [4]), wozu auch die dämonischen Wunderzeichen [5]) gehören; sodann gewissermaßen innerlich durch Einwirkung auf den leiblichen Organismus, um durch Erweckung von Phantasmen versuchende Gedanken und dadurch oder unmittelbar böse Begierden zu erregen und so den Willen zur Sünde zu sollicitiren. Dagegen eine unmittelbare Einwirkung auf den freien Willen ist dem Satan, wie jedem Geschöpfe, unmöglich.

---

1) Von den freiwilligen bösen Gedanken, nicht von bloßen Versuchungen sagt Anselmus über Matth. 15, 18: Diabolus adjutor et incentor malarum cogitationum esse potest, non auctor.

2) Auf den Einwand, daß Welt und Fleisch zur Erprobung des Menschen genüge und es daher diabolischer Versuchungen nicht bedürfe, antwortet Thomas *S. Th.* 1, q. 114, a. 1, ad 3: Infirmitati humanae sufficeret impugnatio quae est a carne et mundo, sed malitiae daemonum non sufficit, quae utroque utitur ad hominum impugnationem; sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

3) §. 288.

4) So wurde Eva, so Christus versucht; auch war dieses dem Stande der paradiesischen Unschuld und noch mehr der hypostatischen Union angemessen. Vgl. oben S. 580 ff., S. 590 ff.

5) Si miraculum proprie accipiatur, daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus; quia miraculum proprie dicitur quod fit praeter ordinem totius naturae, sub quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem et considerationem; et sic daemones possunt facere miracula, quae scilicet homines mirantur, in quantum eorum facultatem et cognitionem excedunt . . . Sciendum est tamen quod quamvis hujusmodi opera daemonum, quae nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant, sunt tamen quandoque verae res; sicut magi Pharaonis per virtutem daemonum veros serpentes et ranas fecerunt; et quando ignis de coelo cecidit, et familiam Job cum gregibus pecorum uno impetu consumpit, et turbo domum dejiciens filios ejus occidit, quae fuerunt opera Satanae, phantasmata non fuerunt, ut Augustinus dicit 20 de Civ. Dei, c. 19, prope fin. *S. Th.* 1, q. 114, a. 4. Vgl. Bd. 1, §. 41, III und §. 43, II, 2, b & c.

Hieraus ergibt sich, daß der Satan in der angegebenen Weise sowohl in dem Menschen den ersten Anfang einer Versuchung hervorrufen, als auch eine bereits vorhandene und aus anderer Quelle stammende Versuchung verstärken und zu anderweitigen Versuchungen benützen kann[1]).

Es ergibt sich aber auch daraus, daß keine diabolische Versuchung, mag sie schrecken oder schmeicheln, mag sie offen zum Bösen reizen, oder mag der Dämon die Gestalt eines Engels des Lichtes annehmen[2]), den Menschen zur Sünde zu nöthigen vermag[3]). Daher

---

1) Die Meinung, daß der Satan nur an eine bereits begonnene Versuchung anknüpfen könne, ist daher nicht richtig. In doppelter Weise können daher der Dämon und die Concupiscenz zu einer Versuchung zusammenwirken, indem der Satan die Begierde erregt oder der bereits erregten Begierde sich anschließt. Duobus igitur modis potest cogitari talis conjunctio illarum causarum. Unus est, quia daemon ipse incipit excitare concupiscentiam, ut per illam tentet: alius est ut videns inchoatam concupiscentiae tentationem, statim occasionem accipiat suam instigationem adjungendi. *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 19, nr. 26. Wenn die Väter öfters aussprechen, daß der Teufel jene nicht versuche, die ihm nicht selbst dazu Anlaß geben, so ist dieses vollkommen wahr, insofern dies wohl der häufigere Fall ist; allein damit leugnen sie keineswegs, daß die diabolischen Versuchungen möglich sind, denen nicht nur keine Verschuldung, sondern auch keine andere Versuchung vorausgegangen ist. Vgl. *Suarez* l. c.

2) Ipse enim satanas transfigurat se in Angelum lucis. *2 Cor.* 11, 14. Zu dieser Stelle bemerkt Thomas in seinem Commentar: Satanas transfigurat se aliquando visibiliter . . . (nämlich in Erscheinungen und Visionen). Aliquando autem transfigurat se invisibiliter, et hoc, quando ea, quae in se mala sunt, facit apparere bona, pervertendo sensus hominis et inflammando concupiscentiam. Für beide Täuschungen gilt, was Thomas zunächst von der ersten sagt: Ad hoc valet et necessaria est discretio spirituum . . . In hoc tamen potest cognosi, quod satanas sit, quia bonus Angelus in principio hortatur ad bona, et perseverat in eis, sed malus in principio quidem praetendit bona, sed postmodum volens explere desiderium suum et quod intendit, scil. decipere, inducit et instigat ad mala . . . Aliud etiam signum est, quod bonus Angelus, etsi terreat in principio, tamen statim consolatur et confortat, sicut Zachariam *Luc.* 21: *Ne timeas, Zacharia.* Et ad beatam virginem dixit: *Ne timeas Maria.* Malus autem Angelus stupefacit et desolatum dimittit. Et hoc ideo, ut stupefactum facilius decipiat et persuadeat sibi.

3) Eine vom Satan erzwungene Handlung, wenn sie auch materialiter böse ist, kann nimmer Sünde sein und zur Schuld gereichen, so wenig als die Handlung eines Wahnsinnigen. Diabolus propria virtute, nisi refraenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum, qui de suo genere peccatum est; non autem potest inducere necessitatem peccandi. Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem; cujus usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et

besitzt schon der freie Wille an sich die natürliche physische Möglichkeit, wie jede andere, so auch jede dämonische Versuchung zu überwinden. Wenn aber der gefallene Mensch, wie wir an seinem Orte [1]) sehen werden, moralisch außer Stand ist, alle und zumal schwere Versuchungen ohne die Gnade Gottes zu überwinden, so ist nicht nur im Allgemeinen die Verheißung gegeben, daß Gott nicht zuläßt, daß wir über Vermögen versucht werden [2]) und Gottes Gnade uns stets genügt [3]), sondern auch, daß der Satan vor Dem flieht, der ihm mit Demuth und Gottvertrauen widersteht und ihn verachtet [4]). Unbe-

appetitum sensitivum. Sed tunc ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte, qua est libera, potest resistere peccato . . . Unde manifestum est, quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum. *S. Th.* 1. 2, q. 81, a. 3. Der Teufel kann eben nur durch Einwirkung auf Phantasie und Sinnlichkeit versuchen, *S. Th.* 1. 2, q. 81, a. 2, nicht aber den Willen selbst unmittelbar bewegen und dadurch unmittelbar die Sünde verursachen. *S. Th.* 1. 2, q. 81, a. 1.

1) Namentlich in der Gnadenlehre.

2) Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis: sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere. *1 Cor.* 10, 13. Dazu bemerkt Thomas in seinem Commentar: Qui dat diabolo tentandi licentiam, ipse dat tentatis misericordiam, proventum, inquam, ut possitis sustinere, ne deficiatis in lucta, sed vincatis: quod fit per humilitatem, ut dicit Augustinus.

3) Sufficit tibi gratia mea. *2 Cor.* 12, 9 gilt ganz unbeschränkt.

4) Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Subditi ergo estote Deo, resistite autem diabolo, et fugiet a vobis. *Jac.* 4, 6 & 7. Dieser Gedanke wird mit offenbarer Beziehung auf diese Stelle im *Pastor Hermae*, l. 2, mand. 7 näher ausgeführt: *Time Dominum, et mandata ejus custodi.* Servans enim praecepta Dei, eris potens in omni actu . . . Diabolum autem ne timeas; timens enim Dominum, dominaberis illius; quia virtus in illo nulla est. In quo autem virtus non est, is nec timendus est. In quo vero virtus est, is etiam timendus est. Omnis enim virtutem habens etiam timendus est; nam qui virtutem non habet, ab omnibus contemnitur. Mandat 12 heißt es, nach ähnlicher Mahnung: Diabolus autem timorem facit, sed timor illius vanus est, et fugiet a vobis. Nur Denen gegenüber, die feige oder böswillig der Versuchung nachgeben, erstarkt Satan; dagegen ist er schwach und feig Denen gegenüber, die ihm stark im Glauben widerstehen. Das ist die einmüthige Lehre der Väter und Theologen. Cedere solet (diabolus) verae virtuti, etsi invidere non desinat, tamen instare formidat, quia frequentius refugit triumphari. *Ambros.* In Luc. 4. Suadere diabolus et sollicitare potest, cogere omnino non potest; et ideo cum per Dei adjutorium in tua potestate sit, utrum consentias diabolo, quare non magis Deo, quam ipsi, obtemperare deliberas. *Augustin.* Hom. 12 inter 50. So können nicht nur alle, wenn sie nur die von Gott ihnen gebotenen Mittel gebrauchen, diesen Feind überwinden, sondern die wahren Christen haben ihn überwunden und werden ihn überwinden. Quoniam vicistis malignum. *1 Joann.* 2, 13.

gründet ist daher auch der Einwand, daß Gott unmöglich den schwachen Menschen der Versuchung und Anfechtung durch den weit stärkeren Satan in ungleichem Kampfe habe aussetzen können: denn durch Gottes Gnade, und auch durch Hilfe der heiligen Engel, ist der Kampf nicht ungleich, sondern ist der Mensch seinem Feinde überlegen [1]).

2. Daß die Dämonen mit Gottes Zulassung nicht nur in der bisher angegebenen Weise moralisch versuchend, sondern auch gewaltsam auf den Leib und die niederen Seelenkräfte, so weit dieselben von dem Leibe abhängig sind, nimmer aber auf den vernünftigen und freien Willen des Menschen einwirken können, und daß in solcher Weise wahre dämonische Besessenheit möglich ist und in einzelnen Fällen, namentlich in den von der heiligen Schrift constatirten, wirklich war, kann Niemand leugnen, der die heilige Schrift als Wort Gottes und die Wahrheit der Kirche und ihrer authentischen Ueberlieferung anerkennt.

Die Evangelien und die Apostelgeschichte [2]) bezeugen auf's

---

1) Ad hoc quod non sit inaequalis pugnae conditio, fit ex parte hominis recompensatio principaliter quidem per auxilium divinae gratiae, secundario autem per custodiam Angelorum. Unde 4 Reg. 6, 16, Elisaeus dixit ad ministrum suum: *Noli timere: plures enim nobiscum sunt, quam cum illis.* *S. Th.* 1, q. 114, a. 1, ad 2.

2) Man hat eingewendet, Johannes erwähne keiner Teufelsaustreibung. Allein dieses Nichterwähnen kann um so weniger etwas beweisen, da Johannes überhaupt nur weniger Wunder Christi erwähnt. Allein meldet nicht Johannes den Vorwurf der Pharisäer: Daemonium habes. *Joann.* 7, 20. Und: Nonne bene dicimus nos, quia Samaritanus es tu, et daemonium habes? Und Christi Antwort: Ego daemonium non habeo. *Joann.* 8, 48. 49. — Ferner die Reden der Juden: Daemonium habet et insanit! quid eum auditis. Alii dicebant: haec verba non sunt daemonium habentis! Numquid daemonium potest caecorum oculos aperire? *Joann.* 10, 20. 21. Diese Stellen reden freilich, etwa von *Joann.* 8, 48 abgesehen, nicht von Besessenheit, sondern von einem Bunde mit dem Teufel, wie *Luc.* 11, 15: In principe daemoniorum ejicit daemonia, oder auch von teuflischer Gesinnung. Allein sie zeigen doch genugsam, daß Johannes von einer rationalistischen Leugnung eines Einwirkens Satans auf den Menschen weit entfernt ist. Man hat auch geltend gemacht, daß Paulus der Besessenen nicht erwähne, daß er namentlich bei Aufzählung der Charismen *1 Cor.* 12, 10 die Gewalt Teufel auszutreiben, nicht nennt. Allein abgesehen davon, daß diese Gewalt allerdings in der operatio virtutum enthalten ist, macht diese Aufzählung keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Nun erzählt aber die Apostelgeschichte, daß Paulus selbst böse Geister austrieb. Factum est autem euntibus nobis ad orationem, puellam quamdam habentem spiritum pythonem obviare nobis, quae quaestum magnum praestabat dominis suis divinando. Haec subsecuta Paulum et nos, clamabat dicens: Isti homines servi Dei excelsi sunt, qui annuntiant vobis viam salutis! (Vgl.

Klarste die Existenz wahrhaft Besessener, d. h. von Menschen, in deren Leibern Dämonen gegenwärtig und wirksam waren. Diese dämonische Besessenheit ist verschieden von der allgemeinen Herrschaft des Satans über die gefallene Menschheit[1]), obwohl sie eine besondere Aeußerung dieser Herrschaft in einzelnen Individuen ist. Nicht minder ist diese Besessenheit nach der heiligen Schrift von rein natürlichen Krankheiten, insbesondere Geisteskrankheiten verschieden; obwohl sie mit natürlichen Krankheiten verbunden sein, oder umgekehrt natürliche Krankheitserscheinungen hervorbringen kann[2]). Auf's Evidenteste ergibt sich die Realität der Besessenheit aus den ausdrücklichen Befehlen Christi an die Dämonen; aus den Bekenntnissen, welche diese durch den Mund der Besessenen

---

Marc. 1, 24.) Hoc autem faciebat multis diebus. Dolens autem Paulus, et conversus, spiritui dixit: Praecipio tibi in nomine Jesu exire Christi ab ea! Et exiit eadem hora. *Act.* 16, 16—18. Deßgl. *Act.* 19, 12: Virtutes non quaslibet faciebat Deus per manum Pauli, ita ut etiam super languidos deferrentur a corpore ejus sudaria et semicinctia, et recedebant ab eis languores, et spiritus nequam egrediebantur.

1) Eines näheren Nachweises hierüber bedarf es nicht. Alle, die nicht Christus angehören, stehen unter dieser Herrschaft; aber deßhalb sind sie nicht Besessene, wie umgekehrt ein Kind Gottes von dieser furchtbaren Plage befallen sein kann. Die historische Streitfrage, ob der Ausdruck Energumenen (auch χειμαζόμενοι, κλυδωνιζόμενοι, Const. Apost. 8, 12) in einem weiteren Sinne auch für solche, die nicht Besessene oder ἐνεργούμενοι im eigentlichen Sinne waren, gebraucht worden sei, berührt die Sache selbst nicht. Ebenso klar ist, daß die vor der Taufe gebräuchlichen Exorcismen und Exsufflationen sich auf jene allgemeine Herrschaft des Teufels über die gefallenen Menschen beziehen und mit eigentlicher Besessenheit nichts zu thun haben.

2) Ueberall unterscheidet die heilige Schrift die Besessenen von bloßen Kranken aller Art. Obtulerunt ei omnes male habentes, variis languoribus et tormentis comprehensos, et qui daemonia habebant, et lunaticos, et paralyticos, et curavit (ἐθεράπευσεν) eos. *Matth.* 4, 24, daß der allgemeine Ausdruck heilen auch auf die von Christus befreiten Besessenen paßt und dieselben nicht als blos natürliche Kranke bezeichnet, ist durch sich selbst klar. Obtulerunt ei multos daemonia habentes; et ejiciebat spiritus verbo; et omnes male habentes curavit. *Matth.* 8, 16. Hier ist das Teufelaustreiben und Krankenheilen auf's Schärfste unterschieden. Ebenso *Marc.* 1, 32—34. Afferebant ad eum omnes male habentes, et daemonia habentes . . . Et curavit multos, qui vexabantur variis languoribus, et daemonia multa ejiciebat, et non sinebat ea loqui, quoniam sciebant eum. Und nicht nur die Evangelisten, Christus selbst macht diesen Unterschied: Ecce, ejicio daemonia, et sanitates perficio hodie et cras, et tertia die consummor. *Luc.* 13, 32. Vgl. auch *Luc.* 6, 18; 7, 21; 8, 2. So heißt es von den Jüngern: Et daemonia multa ejiciebant, et ungebant oleo multos aegros, et sanabant. *Marc.* 6, 13. Deßgleichen *Act.* 8, 7 & 8; 19, 12. Vgl. S. 809, Note 2.

ablegen; aus den mit ihrem Ausfahren verbundenen sichtbaren Zeichen[1]); endlich aus der Vollmacht, welche Christus seinen Jüngern gegeben hat, gleichfalls in seinem Namen die Teufel auszutreiben, und zwar zum Beweise seiner Gottheit und der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums[2]). Hierdurch ist die Behauptung gänzlich ausgeschlossen, daß Christus und seine Apostel sich dem damaligen Volksaberglauben accomodirt[3]), oder daß sie alle Krankheiten, weil als Folge der Sünde, als Werke Satans und somit die Krankenheilungen als Teufelsaustreibungen bezeichnet hätten: denn die heilige Schrift unterscheidet, wie bereits oben bemerkt, jene allgemeine Herrschaft des Satans über die Welt und den Tod, kraft welcher, wie alle Uebel, auch die Krankheiten auf ihn, als den Vater der Sünde, zurückgeführt werden können[4]), auf's schärfste von der eigentlichen Besessenheit.

1) Bei fast allen ausführlicher erzählten Teufelsaustreibungen kommen diese drei jeden Zweifel über den Sinn der Evangelien und Christi ausschließenden Umstände in der prägnantesten Weise zum Ausdrucke. Man vgl. nur *Marc.* 1, 23: Et erat in synagoga eorum homo in spiritu immundo, et exclamavit dicens: Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene! Venisti perdere nos? Et comminatus est ei Jesus, dicens: Obmutesce, et exi de homine. Et discerpens eum spiritus immundus, et exclamans voce magna, exiit ab eo. Vgl. Grimm, Leben Jesu, Bd. 2, Kap. 19. S. 538. *Marc.* 3, 11 sq.: Et spiritus immundi, cum illum videbant, procidebant ei, et clamabant, dicentes: Tu es Filius Dei! Et vehementer comminabatur eis, ne manifestarent illum. Die von *Matth.* 8, 28 sq., *Marc.* 5, 1 sq., *Luc.* 8, 26 auf das genaueste erzählte Befreiung des gerasenischen Dämonischen muß jeden Zweifel über die Realität und das Wesen der Besessenheit vernichten. Vgl. die vortrefflichen Erläuterungen dieses Vorgangs bei Grimm, Leben Jesu, Bd. 3, Kap. 11. Nicht minder lehrreich ist die *Marc.* 9, 13 sq., *Matth.* 17, 14, *Luc.* 9, 38 erzählte Begebenheit, namentlich auch durch den gegen die Jünger ausgesprochenen Tadel und die Belehrung zu Hause.

2) Convocatis duodecim discipulis suis, dedit illis potestatem spirituum immundorum, ut ejicerent eos, et curarent omnem languorem et omnem infirmitatem. *Matth.* 10, 1. Signa autem eos, qui crediderint, haec sequentur: In nomine meo daemonia ejicient, linguis loquentur novis etc. *Marc.* 16, 17. Wie sich dieses wirklich in den Aposteln erfüllte, erzählt *Act.* 5, 16; 8, 7. Vgl. auch *Marc.* 9, 37—39 und *Luc.* 9, 49 & 50. Der Mann, der hier im Namen Jesu Dämonen austrieb, war ohne Zweifel ein, den fragenden Jüngern unbekannter Gläubiger. Wo *Act.* 19, 14 sq. ungläubige jüdische Exorcisten im Namen Jesu Dämonen austreiben wollen, werden sie von letzteren zu Schanden gemacht.

3) Es sei in dieser Beziehung auch auf *Luc.* 10, 17 & 18 hingewiesen.

4) Das Uebel der mulier, quae habebat spiritum infirmitatis, quam alligavit satanas, *Luc.* 13, 11 & 16, ist jedoch wohl nicht als eine rein natürliche Krankheit zu betrachten.

In dem Gesagten ist auch die Wahrheit ausgesprochen, daß Christus die Gewalt des Exorcismus den Seinigen, insbesondere der Kirche übertragen hat; und auch im alten Bunde war dem Menschen die Macht nicht vorenthalten, im Namen des wahren Gottes Geister auszutreiben [1]).

Sowohl die fortdauernde Existenz wahrer Besessener, als deren Befreiung im Namen Jesu durch einfache Gläubige, wie insbesondere durch die hiezu bestellten Diener der Kirche, die Exorcisten, wird durch die gesammte Ueberlieferung der Kirche bezeugt [2]).

---

1) Das scheint aus der Erklärung Christi hervorzugehen: Si ego in Beelzebub ejicio daemones; filii vestri in quo ejiciunt? *Matth.* 12, 27. Jedoch ist die Stelle, sowohl wegen der Ungewißheit ihrer Auslegung (vgl. Schanz, Matth.-Comment. zu dieser Stelle), als auch deßhalb kein peremptorischer Beweis, da Christus so argumentiren konnte, ohne deßhalb anzuerkennen, daß die jüdischen Exorcisten (über sie vgl. *Flav. Joseph.* Antiqu. 8, 25. Bell. Jud. 7, 6. 3. Vgl. auch *Act.* 19, 13 f. oben S. 811, Note 2) wirklich die Gewalt des Exorcismus besaßen. Uebrigens ist auch diese Stelle ein evidenter Beweis für die Wahrheit der Besessenheit, da Christus die Befreiung von derselben als einen der großen Beweise für sich selbst anführt. Si autem ego in spiritu Dei ejicio daemones; igitur pervenit in vos regnum Dei. *Matth.* 12, 28. Das alte Testament enthält nicht, wie das neue, Beispiele eigentlicher Besessenheit; wohl aber von äußeren dämonischen Angriffen, wie bei Job und den Freiern der Tochter Raguels.

2) Dieses ergibt sich bereits aus der den Aposteln und Gläubigen verliehenen Bevollmächtigung zum Exorcismus s. oben S. 811, Note 2. Wie die Apologeten und Väter der ersten Jahrhunderte die Austreibung der Dämonen durch die Christen als notorische Thatsache geltend machen, ist bekannt. So beruft Justinus M. Apol. 2, nr. 6, sich auf die Thatsache, daß viele Besessene, denen Andere nicht helfen konnten, von den Christen im Namen Jesu von den Dämonen befreit worden seien, im ganzen Reiche und in der Stadt Rom selbst. Irenäus, indem er die den Christen verliehenen Charismen aufzählt, schreibt: Nonnulli in veritate et absque omni dubio daemones expellunt, ita ut saepe etiam a malis spiritibus liberati credant atque Ecclesiam ingrediantur. Adv. haer. l. 2, c. 32, nr. 4. — O si audire eos (daemones) velles et videre, quando a nobis adjurantur et torquentur spiritualibus flagris, et verborum tormentis de obsessis corporibus ejiciuntur; quando ejulantes et gementes voce humana, et potestate divina flagella et verbera sentientes, venientem judicem confitentur! *Cyprian.* Adv. Demetrian. c. 15. Edatur hic aliquis sub tribunalibus vestris, quem daemone agi constet; jussus a quolibet Christiano loqui spiritus ille, tam se daemonem confitebitur de vero, quam alibi Deum de falso. *Tertullian.* Apologet. c. 23. Viele andere Zeugnisse s. bei *Hurter*, Patr. opusc. selecta, fasc. 1. Die Uebung des Exorcismus wird durch die Liturgien, die Existenz von Energumenen durch die alten Concilien bezeugt, z. B. *Eliberitan.* v. 305, cap. 29. *Carthag.* IV v. 398, can. 92. *Arausic. I.* v. 441, c. 15; *Toletan. XI.* v. 675, can. 13.

Indem wir die genauere Behandlung dieses Gegenstandes anderen Disciplinen überlassen, heben wir nur als dogmatisch wichtig folgende Punkte hervor.

Wenn man auch mit Recht sagen kann, daß die Obsession aus dem hoffärtigen und haßerfüllten Streben der Dämonen entspringe, den Menschen ganz sich zu unterwerfen, ja das Mysterium der Incarnation nachzuäffen[1]), so hat doch die Besessenheit mit einer hypostatischen Vereinigung des Dämon mit der menschlichen Natur nichts gemein. Sie ist lediglich eine, sei es vorübergehende, sei es mehr oder minder bleibende und mehr oder minder tief eindringende[2]), gewaltsame Einwirkung auf den leiblichen Organismus und durch ihn auf die niederen Seelenkräfe, welche so weit gehen kann, daß dadurch die Thätigkeit der Vernunft und des freien Willens aufgehoben wird. Nie und nimmer aber vermag der Dämon den freien Willen des Besessenen zu nöthigen und zu bestimmen[3]). Daraus folgt, daß an sich die Besessenheit für den Besessenen keine Sünde und Schuld constituirt, sondern ein bloßes Leiden ist, wovon möglicher Weise ein Unschuldiger, ja ein Heiliger zu seiner größeren Läuterung und Heiligung betroffen werden kann. Daher ist auch Alles, was ein Besessener rein durch Vergewaltigung des Dämon redet oder thut, nicht sein eigenes Thun, sondern der seine Organe mißbrauchenden und seine Sinne täuschenden, seiner Persönlichkeit fremden dämonischen Persönlichkeit[4]). Wenn aber die Besessenheit an sich und ihre vom Dämon ohne jede freie Mitwirkung des Besessenen hervorgebrachten Wirkungen für letzteren keine Sünde und Schuld constituiren, so kann

---

1) Vgl. Scheeben, Dogm., Bd. 2, §. 204, VI, 3. S. 681.

2) Die Neueren pflegen den niederen Grad diabolischer Infestation, wobei der davon Geplagte nur äußerlich gequält und belästigt wird, durch den Ausdruck *obsessio* auch circumsessio zu bezeichnen, dagegen den Zustand der eigentlichen Besessenheit, wo der Dämon dem Leibe des Unglücklichen selbst innewohnt und seine leiblichen Organe und niederen Seelenkräfte beherrscht und mißbraucht, *possessio* oder *insessio* zu nennen. Die Sprache des Alterthums kennt diesen Unterschied nicht und gebraucht namentlich den Ausdruck obsessio für die eigentliche Besessenheit. Vgl. z. B. die oben S. 812, Note 2 angeführte Stelle von Cyprian.

3) Vgl. oben §. 288, IV.

4) Gerade das ist das wesentliche Zeichen wahrer Besessenheit, wenn in einem Menschen neben der menschlichen eine von derselben verschiedene andere intelligente Persönlichkeit sich manifestirt. Der gegen die Besessenheit erhobene Einwand, daß es unmöglich sei, daß Mensch und Dämon Eine Person oder Ein Individuum constituirten, ist daher gegenstandslos. So etwas wird bezüglich der Besessenen nicht behauptet, vielmehr das gerade Gegentheil.

dagegen dieses entsetzliche Uebel eine Strafe und Folge eigener Sünden sein und ist es oftmals; ebenso kann die Besessenheit zu Sünden führen, wenn nämlich der Besessene auf die damit verbundenen dämonischen Versuchungen mit Bewußtsein und freiem Willen eingeht[1]).

Aus diesen kurzen Andeutungen über das Wesen der Besessenheit ergibt sich auch die Möglichkeit der Besessenheit. Die physische Möglichkeit derselben folgt aus der früher betrachteten Macht der Dämonen, so weit Gott es zuläßt, an jedem Orte im Raum durch Contact ihrer Kraft gegenwärtig zu sein[2]) und durch Bewegung der Materie, wie auf alle Körper[3]), so auf den leiblichen Organismus des Menschen und dadurch mittelbar auf dessen niedere Seelenkräfte einzuwirken[4]) und folglich auch Erscheinungen hervorzubringen, welche die natürliche Kraft des Menschen übersteigen[5]).

Daß die Dämonen selbst zu solch unheilvoller Wirksamkeit kraft ihres Stolzes und ihrer Bosheit geneigt sind, bedarf keines besonderen Nachweises. Wenn man aber fragt, wie Gott solche Gewaltthaten des Satans gegen den Menschen zulassen könne, so ist vor Allem zu antworten, daß Gott solche nach dem Zeugnisse der Offenbarung und der Geschichte wirklich zugelassen hat. Daher haben wir die Gewißheit, daß diese Zulassung, wenn wir sie auch nicht begreifen könnten, mit der Gerechtigkeit, Güte und Weisheit Gottes im Einklang steht. Allein es ist auch nicht so schwer, die Gründe solcher Zulassung einzusehen.

Vor Allem kommen die einfachen und einleuchtenden Principien über die Zulassung der Uebel und des Bösen überhaupt[6]) zur Anwendung. So wenig die Zulassung schwerer Beschädigungen der Menschen durch Naturkräfte und Menschenwillkür mit Gottes Vorsehung in Widerspruch steht, ebenso wenig steht damit in Widerspruch, daß Gott irgend welche Schädigungen zuläßt, welche die bösen Geister

---

1) Hier ist an die von der Kirche vorworfenen Propositiones 41—53 des Molinos zu erinnern, welcher die Behauptung aufstellte, daß nicht nur bei Besessenen, sondern auch bei Nichtbesessenen, ja bei heiligen Personen die schändlichsten Handlungen Werk des Dämon und ohne alle Schuld sein könnten, daher man sich denselben gegenüber ganz gleichgiltig verhalten solle — eine durch und durch unwahre und unsittliche Lehre. Auch ist durchaus nicht anzunehmen, daß Gott dem Teufel solche Macht über den Menschen gebe.

2) Vgl. oben §. 285.

3) Vgl. oben §. 288, III.

4) Vgl. oben §. 288, IV.

5) Vgl. Bd. 1, §. 41, III und §. 43, II, 2, b.

6) Vgl. oben §. 275.

durch Anwendung ihrer natürlichen Kräfte wirken[1]). Nur das müssen wir überall festhalten, daß alle Uebel kraft Gottes allmächtiger Vorsehung in der Ordnung der Gerechtigkeit oder in der der Barmherzigkeit, zum Guten, d. h. zur Verherrlichung Gottes und zum Wohle der Einzelnen und jedenfalls des Universums gereichen. Daß dieses aber auch bei der Zulassung der Besessenheit wirklich der Fall ist, kann keinem Zweifel unterliegen und ist auch aus der Geschichte, namentlich der heiligen Geschichte[2]), offenbar. Diese Mißhandlungen des Menschen durch den Dämon sind für die Besessenen selbst theils gerechte Strafen ihrer Sünden; theils gerechte Züchtigungen zur Rettung ihrer Seelen[3]), theils Leiden und Prüfungen zu ihrer Reinigung und Heiligung. Für die Gesammtheit aber sind sie überaus heilsame Offenbarungen der Bosheit und Abscheulichkeit des dämonischen Reiches und der Sünde, durch welche allein Satan so über die Menschen herrscht. Daß diese Offenbarungen am mächtigsten in der Fülle der Zeit hervortraten, war daher nicht nur ein Werk der blinden Wuth der Hölle, sondern auch eine überaus barmherzige und weise Zulassung Gottes, welche zur Verherrlichung Christi und seiner Kirche, zur Erniedrigung und Zerstörung des Reiches des Bösen und zum Heile vieler Menschen, auch nicht weniger Besessener selbst, gereichte[4]). Das Leben des Heilandes ist aber der Typus aller künftigen Zeiten. Daher ist es ganz natürlich, daß die dämonischen Erscheinungen in der Geschichte des Reiches Gottes und

1) Wenn man fragt, wie kann Gott zulassen, daß ein böser Geist den Menschen an dem freien Gebrauch seiner Organe und Sinne hindere, so muß man gerade so fragen, wie kann Gott zulassen, daß ein Mensch einen anderen Menschen in Sünde, Verzweiflung, Wahnsinn und Tod treibe; ja daß ein Tropfen Gift, ein Pilz, ein Thier einem Menschen Krankheit, Wahnsinn, Tod bringe?

2) Allen jenen armen Besessenen, die Christus befreite, gereichte ihr schreckliches Leiden durch die Gnade des Heilandes zu ihrem Heile; noch mehr aber zum Heile der Welt und zur Verherrlichung Christi; bilden ja gerade die Befreiung der Dämonischen in dem messianischen Leben und Wirken ein überaus wichtiges Moment.

3) Hier ist das Wort des Apostels anwendbar: Judicavi . . . tradere hujusmodi Satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini nostri Jesu Christi. *1 Cor.* 5, 5. Denn wenn wir auch nicht mit Theodoret annehmen, daß hierunter nicht nur die Excommunication, sondern eigentliche Besessenheit zu verstehen sei (vgl. *Corn. a Lap.* i. h. l.), so ist es doch wahr, daß wie die Kirche diese ihre höchste Strafe zum Heile der Bestraften anwendet, so auch Gott, wenn er mit jener schrecklichen Strafe einen Menschen züchtigt, es zum Heile seiner Seele thut.

4) Vgl. hierüber die trefflichen Betrachtungen Grimm's, Leben Jesu, Bd. 2, Kap. 19.

des Reiches der Welt, je nach Gottes Vorsehung, des Teufels Arglist und der Menschen Beschaffenheit, bald hervor- bald zurücktreten und ihre äußere Gestalt wechseln[1]).

1) Daher ist auch jenes Zurücktreten in gewissen Perioden kein Argument gegen die Realität der Besessenheit in anderen. Treffend sagt hierüber P. Ign. Feiler: „Diese Differenz in dem Auftreten der Besessenheit ist, selbst wenn wir sie nicht erklären könnten, kein Grund, die wohlbewährten Thatsachen der Vergangenheit abzuleugnen. Auch manche, besonders epidemische Krankheitsformen treten nur von Zeit zu Zeit, sporadisch, bald selten, bald häufig auf, bald erlöschen sie ganz. Dieser Wechsel in dem Erscheinen der Krankheiten hat ohne Zweifel auch in natürlichen Ursachen seine Begründung; indeß warum diese gerade zu einer bestimmten Zeit so abnorm wirken, ist nur zu oft für die Arzneikunde ein unauflösbares Räthsel. Wenn man nun hier die Thatsachen nicht leugnen kann, weil die Ursachen unbekannt sind, so kann man dies um so weniger bei der Besessenheit, weil sie nicht in materiellen, sondern in frei wirkenden Ursachen begründet ist: nämlich in dem Willen Gottes, der dieses Uebel zuläßt nach dem heiligen, aber verborgenen Plane seiner Vorsehung, in dem Willen der Dämonen, welcher die Ausführung bewirkt, und in dem Willen der Menschen, welcher die Disposition dazu bietet. Nun kann es sehr gut in dem Plane der göttlichen Weltregierung liegen, daß er zu einer Zeit Barmherzigkeit übt und deßhalb, um die gefährlichere Herrschaft der Hölle über die Seelen zu brechen, die Leiber vielfach ihrer Gewaltthätigkeit übergibt „zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet sei am Tage unseres Herrn Jesu Christi“ (1 Cor. 5, 5); daß er aber zu anderer Zeit Gerechtigkeit übt wider eine apostasirte Welt, die freiwillig die Seelen in die Ketten des Satans schlägt, Gott und Teufel leugnet und nicht einmal verdient, daß sie durch das kleinere Uebel der Besessenheit zu heilsamer Furcht des Teufels und Gottes bekehrt werde. Daß um die Zeit der Ankunft Christi, „der gekommen ist, um die Werke des Teufels zu zerstören“ (1 Joh. 3, 8), die Hölle in äußeren Wirkungen alle ihre Macht zusammenfaßte und, als sie aus den Seelen gedrängt wurde, an den Leibern ihre Wuth ausließ, mußte ja nur zur Verherrlichung Christi und zur Offenbarung des Sieges des Gottesreiches dienen. Je mehr die alte Schlange das Haupt in sichtbarer und greifbarer Weise emporhob, je mehr ihre Ohnmacht Christi Namen gegenüber constatirt wurde, um so stärker, offenkundiger und unleugbarer war der von allen alten Apologeten urgirte Beweis für die Wahrheit des Christenthums, welcher in der Besessenheit und Teufelaustreibung mit Recht gefunden wurde. Aus der erstaunlichen Menge der Energumenen sollte die Welt erkennen, daß sie in einen Abgrund gefallen sei; aus der Befreiung so Vieler, daß sie einen Erlöser habe, und daß sie durch dessen Macht und Güte von allem Uebel könne erlöst werden. So erklärt sich auch die von vielen Missionären berichtete Erscheinung, daß bei der Einführung des Christenthums unter ein heidnisches Volk dämonische Einwirkungen und Zustände sehr häufig hervortreten. Die siegende Kraft des Kreuzes treibt den Dämon aus der Verborgenheit an's Tageslicht; Christus triumphirt offenkundig über ihn, insofern er die Leiber tyrannisirt; und mit diesem Siege gibt er der Welt das Unterpfand, daß auch die Seelen erlöst sind. Noch ein anderes Gesetz der Weltordnung scheint zur Erklärung mancher Erscheinungen

c. Noch ein Wort über jene dämonischen Erscheinungen, die man unter dem Namen der dämonischen Magie zusammenzufassen pflegt, so weit dieselben die Dogmatik berühren. Was dogmatisch darüber zu urtheilen, ergibt sich aus allem Bisherigen. Werke dämonischer Magie sind nichts anderes, als von Dämonen bewirkte Pseudo-Wunder- und -Weissagungen. Daß solche möglich und was von ihnen zu halten, haben wir gesehen[1]). Daß solche mit Gottes Zulassung je zu Zeiten, zumal in den Zeiten des Antichrist, wirklich vorkommen, ist klar in der heiligen Schrift[2]) ausgesprochen. Darin ist zugleich ausgesprochen, daß die Dämonen diese ihre Pseudo-Wunder durch

---

dienen zu können. Christus hat durch seinen Kreuzestod für immer und vollständig die Herrschaft der Finsterniß zerstört, den Fürsten des Todes gebunden und das Reich Gottes zur Heiligung der Seelen gegründet. Aber die Ausführung seines Werkes in den Individuen und Völkern sowohl nach der negativen als positiven Seite (Zerstörung der Wirksamkeit des Teufels, Heiligung des Gottesreiches) ist gebunden an die Gesetze historischer Entwickelung, macht die verschiedensten Phasen durch und dauert durch den ganzen Verlauf der Zeiten. In dem gewaltigen Kampf der Hölle gegen die in der Menschheit wirkende Gotteskraft scheint durchgängig das Gesetz zu walten, daß in dem Maße, wie die Kraft der Gnade sich außergewöhnlich offenbart und ihre Herrschaft über die niederen Gebiete hervortreten läßt, auch die Bosheit des Fürsten dieser Welt in mehr greifbaren Formen ihr entgegentritt. Der Gotteskirche stehen immer die Pforten der Hölle direct gegenüber; wie die Entwickelungsphasen jener sich gestalten, so werden auch die Formen satanischer Opposition sich darstellen. Diese Weise des satanischen Antagonismus ist wenigstens im Leben der Individuen unverkennbar: extraordinäre Heiligkeit findet auf ihrem Wege auch extraordinäre Angriffe des Bösen, und der Triumph über dieselben ist eben das Mittel, außerordentliche Tugend zu gewinnen und zu befestigen. Es möchte darum kein gutes Zeichen für das letzte Jahrhundert sein, daß einerseits Unglaube und Sünde gewachsen sind, und daß andererseits die leibliche Besessenheit, wenigstens die offenkundige, abgenommen hat. Sollte es vielleicht eine furchtbare Strafe der so weit verbreiteten Apostasie sein, daß Gott dem Teufel die Taktik erlaubt hat, incognito sein Geschäft zu treiben und so die blinden Seelen um so sicherer in den Abgrund zu jagen." Neues Herder'sches Kirchenlex., Art. Besessene. Bd. 2, S. 517 ff.

1) Vgl. Bd. 1, §. 41, III. §. 43, II, 1, b & c. §. 44, III. §. 45, II.

2) Surgent enim pseudochristi, et pseudoprophetae; et dabunt signa magna, et prodigia, ita ut in errorem inducantur (si fieri potest) etiam electi. Ecce! praedixi vobis. *Matth.* 24, 24 & 25. Tunc revelabitur ille iniquus . . . cujus est adventus secundum operationem satanae, in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus (σημείοις καὶ τέρασι ψεύδους). 2 Thess. 2, 8 & 9. Vgl. auch *Apoc.* 13, 11—13. Was immer man unter dem zweiten Thiere verstehen mag, es bleibt wahr: Et fecit signa magna, ut etiam ignem faceret de coelo descendere — und diese Zeichen können nur dämonische Lügenwunder sein.

Menschen als ihre Diener und Werkzeuge, durch falsche Propheten und Messiasse, durch den Antichrist wirken. Daß im Heidenthum die Orakel und Pseudo-Wunder, welche entweder durch Götzenbilder oder Götzendiener geschahen, zum Theil wenigstens dämonischen Ursprungs waren, deutet die heilige Schrift klar genug an[1]). Daß im Götzendienst und heidnischen Orakel- und Zauberwesen dämonische Einflüsse wirksam waren, ist auch die Lehre der Väter[2]). Was von dem alten Heidenthum, gilt mehr oder weniger auch von gewissen Secten späterer Zeit[3]). Demgemäß hat nach dem Vorbild des alten Gesetzes[4]) und nach dem Beispiele der Apostel[5]), die Kirche von Anbeginn und zu allen Zeiten alle Magie und Wahrsagerei, welche zu den Dämonen und ihrem trügerischen Wirken in irgend welcher Beziehung steht oder auch nur die Gefahr solcher Beziehungen nahelegt, als Sünde betrachtet und gänzlich verboten[6]). Ob und inwiefern im einzelnen Falle eine diabolische Mitwirkung stattfinde, kann selbstverständlich nur Gegenstand eines mehr oder minder sicheren menschlichen Urtheils sein. Im Zweifel spricht die Vermuthung nicht für die, stets eine Ausnahme bildende, präternaturale dämonische Verursachung, sondern es sind natürliche Ursachen oder Täuschung oder Betrug der Menschen anzunehmen[7]). Was die Frage betrifft, ob der Mensch in irgend einer Weise zur Vollbringung dämonischer Werke sich des Beistandes der Dämonen versichern könne, ist zu antworten, daß es keinem Zweifel

---

1) Darauf deutet z. B., daß der Satan von Christus selbst mit dem Namen Beelzebub's genannt wird, des wahrsagenden Gottes von Accaron. *4 Reg.* 1, 2 sq. Darauf deuten die oben S. 799, Note 1 angeführten Stellen, welche den Götzen- oder Dämonendienst kennzeichnen. Man vgl. ferner *1 Reg.* 28, 7: Quaerite mihi mulierem habentem pythonem, mit *Act.* 16, 16 ff. Factum est ... puellam quandam habentem spiritum pythonem obviare nobis ... Dolens autem Paulus, et conversus spiritui dixit: Praecipio tibi in nomine Jesu Christi exire ab ea. Et exiit eadem hora. Vgl. auch *Act.* 8, 9.

2) Vgl. z. B. *Irenaeus*, haer. l. 5, 24; *Tatian. or. c. Graec.* nr. 12; *Minutius Felix*, Octav. c. 26 & 27; *Cyprian.* De idol. vanit; *Justin.* I Apol. nr. 14; *Euseb.*, Praep. evang. l. 5, c. 10 & 11; *Augustin.* De doctr. christ. c. 20, nr. 30.

3) Vgl. Görres, Mystik, Bd. 3, S. 19 ff.

4) *Exod.* 22, 18. *Levit.* 19, 31; 20, 27. *Deut.* 18, 10.

5) *Act.* 19, 19.

6) Vgl. *Perrone*, Praelect. Tr. de Deo creat. part. 1, c. 5, prop. 2. Phillips, Lehrb. d. Kirchenr., 3. Aufl., §. 191, V.

7) *Hurter*, Theol. Dogm. Comp. tom. 2, nr. 314. *Ferrar.* Bibl. propt. v. Superstit. nr. 59.

unterliegt, daß Menschen ihrerseits Derartiges *erstreben* können und daß solches Wollen und Streben die Sünde der dämonischen oder schwarzen Magie constituirt. Ebenso wenig kann es einem vernünftigen Zweifel unterliegen, daß auch der *Dämon*, der ja solches Streben des Menschen zu erkennen vermag, das natürliche Vermögen und die Tendenz hat, darauf irgend wie in seiner Bosheit sich einzulassen und daß Gott, wie andere Sünden der Menschen und böse Werke des Satan, auch solches zulassen kann. Insofern kann zwischen Mensch und Satan ein engeres, freigewolltes Band sich knüpfen. Allein ebenso gewiß ist es, daß ein solcher „Vertrag", weil durchaus unsittlich und unerlaubt, keinen Rechtsbestand haben und in jedem Moment von dem Menschen durch wahre Bekehrung gelöst werden, und daß auch umgekehrt der Satan durch den Menschen in keiner Weise gebunden oder gezwungen werden kann. Es ist daher ein abergläubischer, jeder Wahrheit entbehrender Wahn, daß es Mittel, die s. g. *Kunst* der (schwarzen) Magie gebe, wodurch der Mensch im Stande wäre, nach seinem Willen Geister zu citiren und zu bannen oder dämonische Kräfte sich dienstbar zu machen. Wohl aber fällt der Mensch, der solche Künste treibt, leicht in die Fallstricke des Bösen und kann von ihm auch durch Trugwunder getäuscht und in's Verderben geführt werden. Indem die Kirche daher alles Wahrsager- und Zauberwesen als gottlosen Aberglauben verwirft und verbietet, ist sie weit entfernt, diesem Aberglauben selbst, wie man behauptet hat, eine Bestätigung und einen Vorschub zu leisten, vielmehr bietet sie Alles auf, denselben aus den Seelen der Menschen durch wahres Christenthum auszurotten[1]).

V. Daß die Dämonen zu *Einem Reiche* verbunden sind und daß insofern eine *Einheit* und *Ordnung* unter ihnen besteht, spricht die heil. Schrift klar aus[2]), und ist von allen rechtgläubigen Lehrern

1) Nicht durch die Aufklärung des Unglaubens, sondern durch einen erleuchteten Glauben wird, wie die Erfahrung aller Zeiten lehrt, Aberglaube und dämonisches Treiben überwunden.

2) In allen jenen Stellen, die vom Reiche Satans und dem Vorrange Lucifers sprechen, besonders klar in den Worten Christi: Omne regnum divisum contra se, desolabitur; et omnis civitas, vel domus divisa contra se, non stabit. Et si satanas satanam ejicit, adversus se divisus est. Quomodo ergo stabit regnum ejus? *Matth.* 12, 25 & 26. Damit steht nicht im Widerspruch *Job* 10, 22: Terram miseriae et tenebrarum, ubi umbra mortis, et nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat. Denn wenn man auch mit *Gregor d. Gr.*, *Thomas v. Aquin* und vielen Auslegern diese Stelle auf die Hölle und den Zustand der ewigen Verdammniß beziehen kann, so wird dadurch doch ein Zusammenwirken und eine gewisse Ordnung unter den Dämonen in den Werken ihrer Bosheit hier auf Erden nicht ausgeschlossen.

anerkannt. Es fragt sich aber, wie wir die Einheit und Ordnung dieses Reiches zu denken haben und welches das Princip derselben sei.

Wir haben bereits früher gesehen, daß die Unterschiede der angelischen Ordnungen, so weit sie in der Natur der Engel begründet sind, auch durch den Sündenfall nicht aufgehoben wurden[1]). Insofern gibt es schon von Natur höhere und niedere, stärkere und schwächere Geister, und ist Lucifer der höchste unter ihnen[2]). Es be-

---

1) Näher sagt hierüber Thomas: Ordo angelicus consideratur et secundum gradum naturae, et secundum gradum gratiae. Gratia vero habet duplicem statum, scilicet imperfectum, qui est status merendi, et perfectum, qui est status gloriae consummatae. Si ergo considerentur ordines angelici ad perfectionem gloriae, sic daemones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquam fuerunt; si autem considerentur quantum ad id quod est gratiae imperfectae, sic daemones fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, sed ab eis ceciderunt, secundum illud quod supra posuimus, q. 62, a. 3 omnes Angelos in gratia creatos fuisse. Si autem considerentur quantum ad id quod est naturae, sic adhuc sunt in ordinibus, quia data naturalia non amiserunt, ut dicit Dionysius, c. 4 de div. nom., a med. lect. 19. *S. Th.* 1, q. 109, a. 1. Insofern die höheren Engel höhere Erkenntnisse bezüglich der übernatürlichen Ordnung hatten, können sie nach dem Fall davon etwas als rein natürliches Wissen bewahrt und auch dadurch einen Vorzug vor anderen Dämonen haben. Vgl. oben S. 782. Vgl. auch oben §. 283, III, 2; insbes. S. 564, Note 1 u. 2.

2) Darüber schreibt Thomas *S. Th.* 1, q. 109, a. 2: Cum actio sequatur naturam rei, quorumcunque naturae sunt ordinatae, oportet quod etiam actiones subinvicem ordinentur, sicut patet in rebus corporalibus. Quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora coelestia, actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus coelestium corporum. Manifestum est autem ex praemissis, art. praec. (vgl. die vorhergehende Note), quod daemonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur; unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt; et hoc est quod rationem praelationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni praelati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio daemonum requirit, quod sit in eis praelatio. Convenit etiam hoc divinae sapientiae, quae nihil in universo inordinatum relinquit, quae *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sap. 8, 1. *S. Th.* 1, q. 109, a. 2. Insofern also beruht die Ordnung und der Vorrang unter den Dämonen auf Gottes Anordnung. Daher sagt Thomas: Praelatio daemonum non fundatur super eorum justitia, sed super justitia Dei cuncta ordinantis. *S. Th.* l. c. ad 1. Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 21 und oben §. 289, VI, 5. Suarez schreibt hierüber: Dicendum ergo est, hunc principatum daemonis fundatum quidem esse in natura ipsorum Angelorum, consummari autem et compleri partim ex consensu voluntario eorumdem Angelorum (hierüber vgl. die folgende Note), partim ex ordine divinae sapientiae et providentiae; in hoc sensu intelligen-

steht aber auch der Natur der Dinge nach ein, schon in dem Abfalle sich gründendes, auf dem arglistigen und boshaften Willen der Dämonen beruhendes Zusammenwirken unter der Anführung Lucifers und der Fürsten der Finsterniß zur Ausführung ihrer gott- und menschenfeindlichen Plane[1]). Insofern diese Ordnung aus dä-

---

dum esse censeo D. Thomae sententiam, prout ipse non obscure illam explicat, in dicta quaest. 109, art. 2; et declaratur per singulas partes: nam in primis valde consentaneum est naturis rerum, ut in rebus ejusdem generis inferiores superioribus subdantur, in eo genere subordinationis, cujus sunt capaces; ergo etiam in angelica natura hic praelationis ordo est consentaneus ordini naturalis perfectionis, habetque in illo primarium fundamentum. Probatur consequentia, quia cum illa natura sit intellectualis, consentaneum illi est in unam societatem politicam congregari; unde cum Angeli mali ratione status a bonis divisi sint, quasi naturaliter inter se aggregantur modo accomodato intellectuali naturae, ac subinde in ordine ad actus liberos et morales; ad hujusmodi autem conjunctionem necessaria est unio moralis sub uno capite; quia sine tali ordine esset summa confusio, et non esset proprie unio, sed quaedam aggregatio per accidens; ergo cum tale caput debeat ceteris praeesse, valde consentaneum naturae, ut qui naturaliter ceteris excellentior est, principatum etiam inter eos obtineat; hoc ergo modo dicitur hic primatus in naturali perfectione fundari. *De Ang.* l. 8, c. 21, nr. 17.

1) In dieser Beziehung schreibt Thomas: Concordia daemonum, qua quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant, sed ex communi nequitia, qua homines odiunt et Dei justitiae repugnant. Est enim proprium hominum impiorum, ut eis se adjungant et subjiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potentiores viribus vident. *S. Th.* 1, q. 109, a. 2, ad 2. Näher eingehend sagt hierüber Suarez: Peccaverunt omnes inferiores consentientes supremo, per quem consensum virtute illum in principem elegerunt. Praesertim juxta nostram sententiam, qua diximus, peccasse Angelos contra Christum se rebellando, ejusque primatum et excellentiam suae naturae seu gradui appetendo; unde consequenter fit, Luciferum sibi, alios vero ipsi Lucifero primatum illum appetivisse. Sic ergo omnes inferiores Luciferum sibi in principem elegerunt, et quia illi electioni firmiter adhaerent, voluntarie illi ut principi subduntur. Ex quo etiam factum est, ut in odio Dei et Christi perseverantes, in illius odii prosecutionem, honorem et exaltationem Luciferi tanquam sui principis procurent. Accedit etiam, quod illum modum regiminis et subordinationis convenientem sibi judicant ad humanum genus efficacius persequendum, et ad agendum bellum contra Deum et Christum. *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 21, nr. 18. Insofern das Regiment Lucifers in der Natur und in der freien Wahl der gefallenen Engel gegründet ist, kann man sagen, daß es nicht reine Usurpation und Tyrannei sei; dagegen der Gesinnung und Uebung nach ist es tyrannisch im höchsten Grade, ein Reich der Gewalt und des Hasses, allen gegenseitig zur Qual. Vgl. *Suarez*, l. c. nr. 13—16.

monischer Bosheit entsprungen und auf böse Ziele gerichtet ist, hat sie lediglich Satan und seinen Anhang zum Urheber und ist von Gott nur zugelassen [1]). Insofern aber alles von Gott zugelassene Wirken der Dämonen der höchsten Herrschaft Gottes unterworfen ist, ist (abgesehen von dem allein dem Dämon angehörigen bösen Willen, welcher, so weit böse, nicht Effect, sondern Defect ist) die Ordnung der dämonischen Versuchungen und Anfechtungen von Gott festgestellt und zum Guten geordnet [2]), nämlich zur Verwirklichung der göttlichen Ordnung der Güte und der Gerechtigkeit, indem die gesammte von Gott zugelassene Thätigkeit der Dämonen bis zum jüngsten Tage [3]) wider ihren Willen zur Vollendung ihrer eigenen gerechten Strafe, zur Vollziehung der Rathschlüsse der göttlichen Erbarmung und Gerechtigkeit an der Menschheit, zur Offenbarung und Verherrlichung

---

1) Dicendum est, hunc principatum Luciferi, quatenus ex consensu omnium daemonum constitus est ut ad Christi ac caeterorum hominum impugnationem, suaeque superbiae executionem (quatenus sibi possibile est), ex omnium consensu ordinatum esse, tantumque fuisse ex permissione divina, quia intrinsecam malitiam et deordinationem a recta ratione includit; unde fit etiam, ut ordo hujus impugnationis, quantum ad distributionem ministeriorum et actionum, quibus a diversis malis Angelis talis impugnatio fit, tantum etiam permissive fit a Deo, quia includit eamdem pravitatem. *Suarez* l. c. nr. 19. Ueber die Art und Weise, wie Lucifer unter den Dämonen, in Nachäffung der göttlichen Weltregierung, Aemter und Verrichtungen vertheilt hat, finden sich bei Vätern und Theologen verschiedene mehr oder minder probabele Meinungen, namentlich bezüglich der Frage, ob wenigstens in der Regel besondere Dämonen zu besonderen Lastern versuchen, und ob Satan jedem Menschen einen eigenen Teufel, als Gegensatz des Schutzengels, zugeordnet habe. Da weder die heilige Schrift, noch die Kirche und ihre Ueberlieferung uns hierüber genügenden Aufschluß gibt, so wollen wir über dergleichen keine Untersuchungen anstellen.

2) In dieser Beziehung gilt unbedingt das Axiom des heil. Thomas: Ordo impugnationis ipsius est a Deo, qui ordinate novit malis uti, ad bonum ea ordinando. *S. Th.* 1, q. 114, a. 1 ſ. oben S. 803, Note 1. Insofern kann Thomas auch sagen: Ordinatio daemonum si consideratur ex parte Dei ordinantis est sacra, utitur enim daemonibus propter seipsum; sed ex parte voluntatis daemonum non est sacra, quia abutantur sua natura ad malum. *S. Th.* 1, q. 109, a. 1, ad 2. In diesem Sinne sagt Gregor d. Gr.: Satanae voluntas semper iniqua est, sed nunquam potestas injusta, quia voluntatem habet, sed a Deo potestatem. Moral. 4, 6 (al. 10.) Aehnlich der heil. Bernhard: Omnis voluntas diaboli semper est injusta, sed tamen permittente Deo semper justa est potestas ejus. De modo bene vis. c. 67.

3) Von da an treten die Dämonen ausschließlich in die Ordnung der Gerechtigkeit ein und hören alle anderen Thätigkeiten und Dienste derselben auf.

Gottes dient. *Insofern* erscheinen die Dämonen als *Diener* und *Vollstrecker* der göttlichen Anordnungen[1]). Diese Wahrheit wird in der gesammten Lehre von dem Falle und der Erlösung des Menschengeschlechtes allseitig in's Licht treten. Gott, der auf Grund der durch die Schöpfung gesetzten unaussprechlich schönen und beglückenden Einheit des gesammten Universums, Menschen und Engel zum ewigen Reiche seiner Liebe und Glückseligkeit in der Glorie berufen, hat durch seinen vorhergehenden Willen gewollt, daß die Engel durch die Eine freie und glückselige That ihrer Zustimmung zur Gnade, die Menschen aber in einer ihrer Natur entsprechenden zeitlichen Entwickelung, unter dem Schutze der Engel, zu diesem ihrem gemeinsamen Ziele gelangen sollten. Die guten Engel, welche in der ursprünglichen von Gott ihnen eingegossenen Liebe beharrten, sind für die Menschen die Diener der gnadenreichen göttlichen Providenz geblieben. Jene Geister dagegen, welche, von Hoffart verblendet, von jener ersten Liebe sich wendeten und der Finsterniß des Hasses anheimfielen, konnten nimmer, wie die heiligen Engel, Diener und Werkzeuge der Gnade bleiben. Dagegen ziemte es sich auch nicht für die unwandelbare Majestät der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe, dieselben unter Aufhebung des ursprünglichen Weltplanes, aus der Einheit des Universums gänzlich auszuscheiden. Daher ließ Gott ihnen ihre natürlichen Kräfte und gestattete, wie überhaupt dem Bösen, so auch ihrer boshaften Thätigkeit einen Spielraum innerhalb der Gränzen seiner Zulassung und unter der unüberwindlichen Leitung seiner Providenz. Daher können sie, so weit es nach Gottes Vorsehung gut ist, versuchen und anfechten zur Bewährung und Vervollkommnung der Guten, zur Bestrafung und zur Bekehrung der Sünder. Schaden aber können sie nur *dem* Menschen, der bösen Willens ist. Allen dagegen, die guten Willens sind und an Gott sich halten, können ihre Anfechtungen durch Gottes Gnade nur zum Heile und zu einem glorreicheren Triumphe dienen. Daraus geht auch hervor, daß die Lehre der Offenbarung und Kirche von der Wirksamkeit der Dämonen weit entfernt, verfinsternd und niederdrückend auf das christliche Bewußtsein und Leben zu wirken, vielmehr im höchsten Grade geeignet ist, auf der einen Seite das Wesen oder vielmehr Unwesen des Bösen uns klar zu machen und gegen dasselbe zu waffnen; auf der anderen Seite aber uns anzutreiben, in Demuth und heiliger Furcht, aber auch in siegesfreudiger Entschiedenheit ganz der christlichen Gerechtigkeit und heiligen Gottesliebe uns hinzugeben,

1) Vgl. *Suarez*, De Ang. l. 8, c. 18 & 19.

den Bösen aber mit seinen Angriffen unter die Füße zu treten [1]), in der Gnadenkraft und zur Ehre Desjenigen, in dessen Namen alle Kniee sich beugen Derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind [2]).

---

1) Inimicitias ponam inter te et mulierem et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus. *Gen.* 3, 15.

2) *Phil.* 2, 10.

208.9
H 365 HEINRICH, J. B. 27234

AUTHOR
Dogmatische Theologie

TITLE
Vol. 5

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

27234